



# **МАТЕРИАЛЫ XVI ЮГОРСКИХ ЧТЕНИЙ**

**ОБСКИЕ УГРЫ: ЕДИНСТВО  
И РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУРЫ**

**Ханты-Мансийск  
2 декабря 2017 года**

**Департамент образования и молодежной политики  
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры**

**Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок**



**ОБСКИЕ УГРЫ:  
ЕДИНСТВО И РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУРЫ**

Материалы научно-практической конференции  
XVI Югорские чтения  
(2 декабря 2017 года, г. Ханты-Мансийск)

Ханты-Мансийск  
2018

УДК 39  
ББК 63.521(=665.1)-7  
О 25

Сборник включен в наукометрическую базу Российского  
индекса научного цитирования (РИНЦ)

РЕДАКТОРЫ: к. ист. н. Т. В. Волдина, к. филол. н. Ф. М. Лельхова,  
д. ист. н. А. Г. Киселев, д. пед. н. А. Н. Семёнов

ОТВЕТСТВЕННЫЙ ЗА ВЫПУСК: С. А. Герасимова

О 25     **Обские угры: единство и разнообразие культуры:**  
материалы дистанционной научно-практической конференции  
XVI Югорские чтения (2 декабря 2017 г., г. Ханты-Мансийск). –  
Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»,  
2018. – 366 с.

В сборнике представлены материалы ежегодной научно-практической конференции XVI Югорские чтения «Обские угры: единство и разнообразие культуры», посвященной 80-летию профессора, доктора филологических наук Надежды Васильевны Лукиной.

Материалы представляют интерес для специалистов, занимающихся проблемами изучения культуры, истории, языка и социально-экономических проблем коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Редколлегия сборника может не разделять точку зрения авторов публикаций. Ответственность за содержание статей несут авторы.

*Рекомендовано научно-методическим советом  
Обско-угорского института прикладных исследований и разработок*

© Обско-угорский институт прикладных  
исследований и разработок, 2018  
© Коллектив авторов, 2018  
© Оформление ООО «Печатный мир  
г. Ханты-Мансийск», 2018

ISBN 978-5-6041800-1-3

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>НАДЕЖДА ВАСИЛЬЕВНА ЛУКИНА: МИССИЯ УЧЕНОГО-СЕВЕРОВЕДА .....</b>	<b>7</b>
<i>Волдина Т. В.</i> Уроки в письмах.....	7
<i>Попова С. А.</i> Н. В. Лукина и «особенное» в медвежьем празднике северных манси.....	28
<i>Харючи Г. П.</i> Н. В. Лукина – мой Учитель и наставник в науке .....	35
<b>КУЛЬТУРА ОБСКИХ УГРОВ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ ...</b>	<b>43</b>
<i>Брусницин А. Н.</i> Регламентирующие нормы при охоте на различных птиц и животных на р. Конда (по МПИ 2009–2016 гг.) .....	43
<i>Ерныхова О. Д.</i> Деятельность педагогов Афанасия Гавриловича Подлетина и Евгении Фридриховны Кениг на территории Казымской культбазы .....	48
<i>Ершов М. Ф.</i> Трикстер как «свободы сеятель пустынный».....	54
<i>Иванова В. С.</i> «Плата за невесту» у различных групп северных манси .....	60
<i>Каннисто А.</i> Сущность и рождение человека по представлениям манси.....	69
<i>Карчина В. В.</i> Приметы и суеверия, их значение в жизни сургутских ханты..	84
<i>Киселев А. Г.</i> Несколько слов о современной историографии Обского Севера 30–40-х годов XX века.....	92
<i>Пивнева Е. А.</i> «Радость отдавать публично»: обско-угорская гуманитарная наука в поле социокультурного обмена.....	98

<b><i>Пятникова Т. Р.</i></b>	
Частушки жителей Белоярского края .....	106
<b><i>Солодкин Я. Г.</i></b>	
Экспедиция «ермаковых казаков» по городкам Северного Приобья в изображении сибирских книжников XVII в. ....	120
<b><i>Спичак А. В.</i></b>	
Дела Тобольской духовной консистории по контролю за обращением «идолопоклоннических народов» в православную веру во второй половине XVIII – XIX в. ....	129
<b><i>Филатова Л. В.</i></b>	
Представления лесных ненцев о громе и грозе (на материале лесного диалекта нумтовского говора ненецкого языка) .....	135
<b><i>Шалахов Е. Г.</i></b>	
К вопросу о возможных контактах древнего населения низовий Оби и южного Ямала с племенами Среднего Поволжья в эпоху ранней бронзы .....	144
<b>ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ.....</b>	<b>148</b>
<b><i>Бахтиярова Т. П.</i></b>	
О сохранности языка верхнелозьвинской диалектной группы манси (Ивдельский район, Свердловская область) .....	148
<b><i>Волдина М. Г.</i></b>	
Жанр сказки в мансийской детской литературе (на примере повести Ю. Шесталова «Сначала была сказка») ....	155
<b><i>Герляк Н. А.</i></b>	
Лексика быта казымских ханты: исконные и заимствованные слова в разных типах дискурса (на примере книги «Касум ики путрат») .....	161
<b><i>Дядюн С. Д.</i></b>	
Базовые концепты хантыйской сказки и отражение в них язычества .....	168

<b>Каксина Е. Д.</b>	
Образы-символы в традиционной культуре казымских хантов...	176
<b>Кумаева М. В.</b>	
Стилистическая роль междометий в народных сказках манси....	188
<b>Нахрачева Г. Л.</b>	
Лексико-семантическая классификация глаголов пространственной локализации в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта).....	195
<b>Новьюхова Г. Б.</b>	
Образ мышонка в хантыйских сказках .....	203
<b>Панченко Л. Н.</b>	
Концепт «страх» в мансийских приметах .....	209
<b>Потпот Р. М.</b>	
Ассоциативное поле <i>мят</i> ‘дом’ в сознании носителей языка лесных ненцев.....	217
<b>Соловар В. Н.</b>	
О художественных переводах с русского на хантыйский язык ....	227
<b>Тарлин П. Т.</b>	
Мифологические герои в хантыйских сказках .....	233

## **ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЭТНИЧНОСТЬ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА: СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ....**

<b>Динисламова Л. И.</b>	
Межэтнические (межнациональные) отношения на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры: на примере Советского района .....	241
<b>Исламова Ю. В.</b>	
О мониторинге функционирования языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры .....	248
<b>Киселев А. Г.</b>	
Рецензия на книгу Р. Р. Садикова «Финно-угорские народы Республики Башкортостан: История, культура, демография». Уфа: Первая типография, 2016. 274 с. ....	256

***Молданова Н. А.***

Состояние фольклора Белоярского района  
в контексте социологических исследований ..... 259

***Слинкина Т. Д., Кашлатова Л. В.***

Мансийские и хантыйские гидронимы по реке Воль-я  
(р. Вогулка) – левому притоку Тагыт-я (р. Сев. Сосьва).  
Этнический и этимологический аспект ..... 266

***Ставропольский Ю. В.***

Идентичность и этничность коренных малочисленных  
народов Севера: социально-антропологические  
аспекты идентичности Берингии ..... 287

***Ткачук Н. В.***

Территориальные ориентации сельской молодежи  
из числа коренных малочисленных народов Севера  
(по материалам социологических исследований  
на примере муниципальных образований Югры) ..... 294

***Хакназаров С. Х.***

Экологические проблемы территории  
традиционного природопользования  
в разрезе социологических исследований ..... 302

**ЛУКИНА НАДЕЖДА ВАСИЛЬЕВНА:**

**ЖИЗНЬ И НАУКА** ..... 309

Список научных трудов Н. В. Лукиной ..... 324

Фотографии ..... 354

# НАДЕЖДА ВАСИЛЬЕВНА ЛУКИНА: МИССИЯ УЧЕНОГО-СЕВЕРОВЕДА

**Т. В. Волдина,**

*кандидат исторических наук,*

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*

*г. Ханты-Мансийск*

## Уроки в письмах...

**Аннотация.** Статья посвящена 80-летию доктора исторических наук Н. В. Лукиной – учёного, подготовившего целую плеяду учёных-этнографов из числа представителей коренных малочисленных народов Севера Западной Сибири, оказавшего влияние на становление Обско-угорского института прикладных исследований и разработок и развитие его основных научных направлений. В основу статьи легли письма Н. В. Лукиной, адресованные автору, в них просматривается, как известный этнограф-северовед направляет молодого исследователя в выполнении диссертационной работы, способствуя его формированию как учёного.

**Ключевые слова:** Н. В. Лукина, этнографические исследования, учёные коренных малочисленных народов Севера, история изучения хантыйского фольклора.

Имя Надежды Васильевны Лукиной неразрывно связано с историей становления научных центров по изучению культуры коренных народов Севера в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах<sup>1</sup> в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Именно Н. В. Лукина способствовала формированию основных направлений деятельности этих научных центров, а также стала научным руководителем начинающих этнографов – представителей северных этносов Западной Сибири, выбравших объек-

---

<sup>1</sup> Речь идёт о НИИ социально-экономического и национально-культурного возрождения обско-угорских народов (НИИ обско-угорских народов, НИИ угроведения), в настоящем – Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, в Ханты-Мансийске и о Научном центре гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера в г. Салехарде.

том изучения культуру своего народа. К этому виду своей деятельности Надежда Васильевна подошла осознанно, с глубоким убеждением, что создаваемая ею этнографическая школа – это не просто кузница специалистов, обогащающая этнографическую науку потоком новой информации, открытой в народе, прежде всего для тех, кто воспитан на традициях и установках, существующих в самом исследуемом народе. Осуществляя руководство научными работами этнографов-северян<sup>2</sup>, она отмечала, что переход национальной интеллигенции к научной деятельности: изучение языков и культур собственных народов – это проявление растущего этнического самосознания, выражающегося в желании защитить национальные интересы и традиционные ценности, и воспринимается в самом народе как важное условие сохранения этнической культуры [1; 2].

Среди учеников Н. В. Лукиной представители народа ханты – Т. А. Молданова, А. М. Сязи, М. А. Лапина, Т. В. Волдина, Н. М. Талигина, З. И. Рандымова, С. С. Успенская, ненка Г. П. Харючи, манси Р. К. Бардина. В процессе проведения исследовательских работ, в том числе подготовки диссертационных исследований, за научными консультациями к Н. В. Лукиной обращались такие известные представители северных народов, как В. Ю. Вануйто, Л. А. Лар, Т. А. Молданов, С. А. Попова, А. М. Тахтуева, П. И. Тыликов, С. Н. Харючи и многие другие. Н. В. Лукина консультировала также по организационным и научным вопросам сотрудников молодых научных учреждений северных народов, имевших и иную сферу научных интересов. Среди учеников Н. В. Лукиной немало тех, кто возглавлял в разные периоды молодые научные центры (А. М. Сязи, М. А. Лапина, Т. А. Молданова, Т. В. Волдина).

Каждому начинающему исследователю-северянину, с кем работала Надежда Васильевна, она помогла определиться с кругом вопросов, научила премудростям исследовательской работы, к каждому нашла свой подход. При этом всегда оставалась строгим и требовательным наставником, который не потакает слабостям,

---

<sup>2</sup> Такое условное название Н. В. Лукина дала своим ученикам из числа коренных малочисленных народов Севера Югры и Ямала.

а наоборот, используя сильные стороны своих учеников, стремится раскрыть в них таланты через их собственные устремления и усилия, терпеливо подталкивая к намеченной цели. Каждый состоявшийся учёный-этнограф, подготовленный Н. В. Лукиной, занимает собственную нишу, имеет свой неповторимый путь, свой собственный почерк, а самое главное, понимание значения своих исследований для современного развития своего народа. Эти процессы хорошо отражены в работах самой Н. В. Лукиной: в книге «Наука как форма общественного развития северных этносов» [2], а также в статьях [1 и др.]. О вкладе Надежды Васильевны в становление научных центров в Югре и на Ямале, а также об этнографической школе Н. В. Лукиной, сформировавшейся на их основе, неоднократно писали её ученики и коллеги [см., например, 3; 4; 5 и др.].

В данной статье мне хочется рассказать о Надежде Васильевне с позиций человека, которого она ввела в мир этнографической науки. За основу мною взяты письма Н. В. Лукиной<sup>3</sup>, в которых она инструктировала меня, давая свои наставления и замечания, ставя передо мной задачи и направляя в решении текущих вопросов. Конечно же, основные уроки Надежды Васильевны проходили непосредственно в момент общения, когда она бывала в Ханты-Мансийске или когда я приезжала в Томск, где она жила и работала большую часть своей жизни, изредка – по телефону, а в более поздние периоды – в переписке по электронной почте. Но именно эти «живые» письма, написанные её собственной рукой или набранные на печатной машинке, в период, когда эта традиция на наших глазах уже безвозвратно уходила в прошлое, обладают особым обаянием. Они становятся ценнее и дороже не только как памятник своего времени, связанный с известным человеком, а, прежде всего, тем содержанием, где каждое слово наполнено смыслом, даёт импульс. Наставления, переданные в них Надеждой Васильевной, могут помочь и новым поколениям молодых исследователей подтолкнуть их в своей работе, облегчить вхождение в науку.

---

<sup>3</sup> Эти письма написаны в период с 1993 по 2000 год, публикуются с согласия Н. В. Лукиной.

Моя первая встреча с Надеждой Васильевной состоялась в далёком уже 1986 году и стала поистине судьбоносной. Она проходила в Окружном центре культуры и искусства народов Севера<sup>4</sup>, где работала Т. А. Молданова – в последующем первый этнограф из народа ханты, подготовленный Н. В. Лукиной. В очередной приезд Н. В. Лукиной в Ханты-Мансийск Татьяна Александровна пригласила к ней на встречу молодых представителей хантов и манси. Для меня эта встреча носила не только познавательный, но и профориентационный характер. Я тогда училась в выпускном 10-м классе. До этого мне уже были знакомы некоторые работы Надежды Васильевны, например, монография «Формирование материальной культуры хантов (восточная группа)» (1985). Имя её было на слуху в среде национальной интеллигенции, хорошо знакомой мне с детства, и вот представилась возможность собственными глазами увидеть настоящего этнографа. Я даже помню, как Надежда Васильевна тогда была одета: тёплое платье, на плечах пуховая шаль, на ногах меховые бурки с хантыйским узором из цветного сукна и бисера. Н. В. Лукина познакомила нас с работой этнографа, говорила о значении изучения традиционной культуры хантов и манси. Слова Надежды Васильевны произвели на меня большое впечатление, так как отвечали моим настроениям, внутренней потребности знать свои корни – традиции родного хантыйского народа. Именно под влиянием этой встречи я почти в последний момент отказалась от планов поступать на журналиста и выбрала для обучения исторический факультет Уральского государственного университета в Свердловске (Екатеринбурге).

В период учёбы, когда проявился мой интерес к этнографической науке, обнаружилось, что в УрГУ в тот момент этнографов не было, и я писала свои курсовые и дипломную работы у археологов. Упоминалось имя А. В. Головнёва, который жил в Екатеринбурге, но он не работал тогда в университете и не был связан с учебным процессом на истфаке. Мои преподаватели

---

<sup>4</sup> В настоящем – Окружной Дом народного творчества (до 2017 г. – ТО «Культура»).

даже предприняли попытку помочь мне перевестись в Томский университет, где исторически сложилась старейшая этнографическая школа в Сибири, известная своими научными традициями, – чтобы лично обучаться у Н. В. Лукиной. Я очень была удивлена, когда вновь прозвучало имя Надежды Васильевны, и её незримому присутствию даже там, где я не ожидала о ней услышать. Но переговоры с Томском не привели к положительному результату: из-за несовпадения учебных программ УрГУ и ТГУ этим планам не удалось осуществиться. Тем не менее, в УрГУ, даже в отсутствие этнографов, я прошла неплохую школу, а при написании квалификационной работы освоила основные принципы подготовки научных работ, начитывала необходимую этнографическую литературу, собирала свой полевой материал, осваивала методы исторических наук. Все эти навыки пригодились мне в начальный период работы в качестве научного сотрудника.

В августе 1993 г., после окончания университета, по приглашению первого директора Е. А. Нёмысовой я начала работать в НИИ возрождения обско-угорских народов. Мне нужно было определиться с темой исследования, чтобы постепенно начать подготовку кандидатской диссертации. Эти вопросы обсуждались с руководством института. В момент приезда в Ханты-Мансийск Н. В. Лукиной в октябре 1993 г. состоялось наше знакомство, где я озвучила волнующие меня вопросы. Чуть позднее я получила от Надежды Васильевны её первое ко мне письмо:

*Добрый день, Таня!*

*После нашей встречи в октябре я размышляла о Вашей возможной научной теме и пришла к такой мысли. Очень нужен исследователь фольклора обских угров. Я имею в виду не собирателя и переводчика фольклора, а именно исследователя уже собранного другими. Такого специалиста в нашей стране нет. Частично этим занималась я, но сделаны крохи, только начало. В письме трудно изложить суть этой работы, но Вы можете получить представление, если прочитаете введение (вторую его половину) к «Мифам, преданиям и сказкам хантов и манси».*

*Главные доводы в пользу такой темы. Первый я уже назвала: очень нужен такой специалист. Второе: у Вас есть историческое образование, чего нет у других. Третье: у Вас меньше знаний языка и традиционной культуры, для восполнения этого нужно немало времени. Зато Ваша мама может быть Вашим наставником.*

*Сейчас в округе находится Ева Шмидт. Она может хорошо помочь.*

*Подумайте. Можно даже в декабре встретиться. Вряд ли я смогу приехать в X-M, но в Салехард приеду 12–20 декабря. В ИВОУН<sup>5</sup> поступит приглашение на конференцию от салехардцев (14–17 декабря). Может быть, Вы приедете? Если нет – можно пока читать литературу по списку в конце «Мифов...».*

*Всего наилучшего!*

*д. и. н. (подпись Н. В. Лукиной)*

*9.11.93*

Ещё со студенческих лет мне хорошо была знакома работа Н. В. Лукиной, упомянутая в письме. Её «Введение» к тому «Мифы, предания, сказки хантов и манси» и сейчас остаётся лучшей обзорной работой о культуре обских угров. Она включает краткую историю изучения обско-угорского фольклора, поэтому отсылка к ней мне была понятна. В то же время предложенная тема, откровенно говоря, мне не нравилась. Мой интерес определился ещё в годы учёбы в университете – это традиционное мировоззрение казымских хантов и всё, что касалось духовной культуры. С другой стороны, мне было понятно это предложение. В начале 1990-х годов в округе стали оформляться научные фольклорные архивы, самый первый и наиболее известный среди них – архив северных ханты, возглавляемый Евой Шмидт. Начинающие исследователи фольклора обских угров периодически выступали на институтских конференциях, где при хорошем знании традиций всегда ощущалось отсутствие у них теорети-

---

<sup>5</sup> ИВОУН – Институт возрождения обско-угорских народов, одно из первых наименований Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

ческой базы и слабое представление о работах предшественников. Из специалистов формирующегося молодого института на тот момент фактически никто не владел полной информацией об исследованиях в области фольклора хантов и манси, проходивших в прошлом. Надежда Васильевна же, как настоящий стратег, стремилась к тому, чтобы в молодом научном центре – НИИ обско-угорских народов, сплотившем вокруг себя сотрудников из научных фольклорных архивов, сформировался полный исследовательский цикл этнографической науки, начиная со сбора информации и завершая историографией изучаемых проблем.

Спустя годы, уже при защите моей кандидатской диссертации, в своём отзыве Надежда Васильевна напишет:

*«При определении темы и содержания диссертации учитывались и практические задачи сегодняшнего дня, связанные со становлением науки в Ханты-Мансийском автономном округе. Я имею в виду, прежде всего, включение в этот процесс национальной интеллигенции <...>. За последнее десятилетие в округе очень быстро стало развиваться направление по сбору, расшифровке и научной публикации именно устного народного творчества народов Севера. Таким образом, диссертация в значительной части написана по живым следам этого процесса. В этом уникальность работы <...>. Для науки актуальность данной диссертации обусловлена тем, что её автор делает существенный вклад в направление, слабо развитое в отечественной этнографии...»*

Но тогда, ещё в самом начале своего научного пути, идея Н. В. Лукиной относительно темы предполагаемой научной работы в течение определённого времени находилась у меня в стадии обдумывания, я примеряла её к себе, смотрела рекомендованную литературу. Но, в сравнении с темами других этнографов, история изучения фольклора обских угров казалась мне скучной, безликой, малоинтересной, я прекрасно понимала, что она носит вспомогательный характер и, вероятно, не будет находить такой живой отклик среди коренных жителей и других читателей, как темы, связанные с их традициями, обычаями и мифологией. Впрочем, следует отметить, что при осознании значимости этой

темы для становления и развития научных исследований в молодом институте я не ошибалась относительно её «неблагодарности». К сожалению, иногда приходится видеть, как мои наработки используются коллегами в вводных статьях к своим работам без отсылки на мои публикации.

Делу помогла рекомендованная Н. В. Лукиной поездка в Белоярский архив северных ханты, к Е. Шмидт. Она состоялась спустя полтора года, в июне 1995 г. Увлечённый рассказ Евы не оставил меня равнодушной: она говорила мне о зарубежных и российских исследователях, внёсших вклад в изучение обско-угорского фольклора, рассказала о собственном пути в науку и своём стремлении максимально зафиксировать фольклорные богатства хантыйского народа, чтобы оставить их будущим поколениям. Свою роль сыграло и то, что Еву связывала многолетняя дружба с моими близкими. Первые посещения Ханты-Мансийска Е. Шмидт пришлось на 1970–71 гг., она даже какое-то время жила в нашей семье<sup>6</sup>. Ева порекомендовала мне ряд источников. Вдохновенно и с большой любовью она говорила о своих предшественниках в Венгрии, Эстонии и России, упомянула и о своей работе и своём стремлении аккумулировать в созданном архиве не только собственные материалы и записи своих учениц-последовательниц, которых она кропотливо обучала, но и материалы других учёных разных лет. Наряду с материалами, рекомендованными Н. В. Лукиной, данные, полученные от Е. Шмидт, стали основой и весомым толчком для моей последующей работы.

---

<sup>6</sup> Первые поездки Е. Шмидт в Ханты-Мансийский округ состоялись в январе 1970 г. и весной 1971 г. – в хантыйские селения Полноват и Тугияны Берёзовского (ныне Белоярского) района, с заездом в Ханты-Мансийск. В нашем семейном архиве есть фото с Евой Шмидт, сделанное весной 1971 г. – во время второго её приезда. Эти поездки были знаменательны для Евы, т. к. в те годы она не только осуществила свою многолетнюю мечту побывать среди «настоящих хантов», но и смогла получить аудиозаписи радиопередач фольклорных произведений на хантыйском языке. Они были подготовлены моими родителями: отцом – хантыйским поэтом и журналистом В. С. Волдиным, его Ева называла своим братом, и мамой – хантыйской поэтессой, сказительницей и деятелем культуры М. К. Волдиной, с которой она поддерживала дружбу на протяжении всей своей жизни. Во время встречи в июне 1995 г. Е. Шмидт подарила мне кассету с голосом моего отца и сказала, что там для меня его наказ.

После встречи с Е. Шмидт пришло понимание того, что многих собирателей фольклора из числа коренных народов я знаю лично, многих помню по своему детству, о многих слышала от своей мамы. Появилось даже чувство сопричастности к процессам, связанным с изучением фольклора, которые происходили на территории округа, в первую очередь через моих родителей, которые также внесли свой вклад в собирание хантыйского фольклора. Я начала формировать картотеку имён собирателей и исследователей обско-угорского фольклора, знакомиться с их биографиями, работала над составлением библиографии. А от Надежды Васильевны я получила написанный её рукой очень интересный и важный документ, который стал образцом – ориентиром при сборе информации о жизни и деятельности других исследователей:

*Для истории изучения фольклора хантов и манси*

*1. Краткая биография.*

*Родилась 5 декабря (хотя в паспорте 2.12) 1937 г. на станции Пеньки Чулымского района Новосибирской области. Семья – крестьянского уклада, хотя отец был рабочим. Он погиб в 1942 г. на Великой Отечественной войне. Мама была домохозяйкой, пока был жив отец, а затем работала всю жизнь на простых работах (телефонистка, в пекарне, на пасеке, в доме отдыха). У меня 3 сестры, все работали тоже на невысоких должностях (воспитатель детского сада, трактористка, портниха и т. п.). Высшее образование из всех сестер – только у меня.*

*В школу я пошла в 1944 г., в пос. Азас, в эту же зиму семья переехала в пос. Сыркаш (шорский улус Сыркаши) Мысковского района Кемеровской области. Детство провела среди шорских детей и училась с ними в школе до окончания семилетки в 1951 г. Школьное образование получила очень слабое, т. к. в первых классах занятия вёл учитель-шорец, плохо владевший русским языком, а в средних классах не было учителей по некоторым предметам.*

*В 1951–1955 гг. училась в школьном педучилище г. Сталинска (Новокузнецка). 1955–1958 гг. – работала учителем в г. Междуреченске (возник на месте пос. Сыркаши).*

*1958–1964 гг. – учёба на историческом факультете Томского гос. университета с дополнительной специализацией по немецкому языку.*

*В 1959 г. впервые участвовала в этнографической экспедиции ТГУ к селькупам Нарымского края (Томская область). Тогда начались первые краткие записи фольклора, хотя основной мой интерес относился к материальной культуре. В 1961 г. впервые встретила с хантами р. Вах и александровскими хантами во время этнографической экспедиции ТГУ на север Томской области и к устью реки Вах. Руководителем экспедиций в студенчестве была Г. И. Пелих – доцент (а позднее профессор) ТГУ.*

*После окончания университета (1964) меня оставили работать в нём сразу на двух кафедрах – 1) археологии и этнографии и 2) немецкого языка.*

*В 1968 г. перешла работать в только что открытую в ТГУ Проблемную научно-исследовательскую лабораторию истории, археологии и этнографии Сибири. С этого времени стала профессионально заниматься этнографией хантов. Во время экспедиций запись фольклора была побочной работой, когда материал по фольклору, как говорится, сам шёл в руки (так же обстояло дело со сбором орнамента – это было дополнительным направлением). Основной задачей было изучение материальной культуры. Поскольку сбор фольклора не был самоцелью, то и вёлся он бессистемно, записывался только на русском языке и почти исключительно – от руки (без технических средств). Основное его назначение виделось для меня в фиксации сюжетов и тех моментов, что отражают традиционную жизнь и этническую историю народа. Т. е. это был этнографический, а не фольклористический подход.*

*С 1969 г. почти во всех экспедициях мы участвовали вместе с В. М. Кулемзиным, другие участники обычно были студенты ТГУ (руководителем отрядов всегда была я, но В. М. Кулемзин работал по собственной программе и в научном отношении был независим). Т. о. записи фольклора велись у нас обычно совместно. Также и публикации были совместными.*

*Всего у меня (вместе со студенческими) было 25 экспедиций: к селькупам, шорцам, хантам (1959–1990 гг.). Среди хантов сбор фольклора вёлся у следующих групп: р. Васюган, р. Обь (Александровский р-н Томской обл.), р. Юган, Вах, Тром-Аган, Пим, Лямин (в пос. Сытомино), Конда, низовья Оби (Ямало-Ненецкого округа), р. Сыня, тундры Полярного Урала. Кулемзин собирал: р. Васюган, Юган, Вах, Аган, Тром-Аган, Пим, Средняя Обь (вместе с Е. Шмидт).*

*Н. В. Лукина  
20.11.1996 г.*

Ещё в 1995 г. я приступила к преподаванию курсов по этнографии в Ханты-Мансийском филиале факультета экономики традиционного природопользования Севера Тюменской сельхозакадемии, позднее в Ханты-Мансийском филиале филологического факультета Нижневартовского пединститута<sup>7</sup>, а также для школьников в Центре искусств для одарённых детей Севера.

К полноценной же работе над диссертацией я приступила только после вынужденного перерыва в 1996–1997 гг.<sup>8</sup> Толчком для дальнейшей работы в этот период также становится письмо Н. В. Лукиной:

*Добрый день, Татьяна Владимировна!*

*Получила от Вас письмо через Маину Афанасьевну<sup>9</sup>. Рада, что Вы не оставляете планов научной работы над диссертацией. Как и вы, считаю, что чтение курсов этнографии пойдёт Вам на пользу – и для сдачи кандидатского минимума, и для подготовки диссертации.*

---

<sup>7</sup> Оба эти филиала позднее станут фундаментом образования Югорского государственного университета.

<sup>8</sup> 1996–1997 гг. – отпуск по уходу за ребёнком, 1997–1998 гг. – работала учителем истории и этнографии в Центре искусств для одарённых детей Севера.

<sup>9</sup> Этнограф М. А. Лапина в этот период завершала свою работу над написанием кандидатской диссертации, которую она защитила в 1997 г., 1998–2002 гг. – она являлась директором НИИ ОУН. Поэтому в эти годы она регулярно встречалась с Н. В. Лукиной и через неё была возможность передавать для Надежды Васильевны свои наработки, сообщения.

*Сейчас я не могу писать о чём-то конкретном по вашей теме, т. к. не знаю состояние Ваших дел. В первой половине декабря надеюсь быть в Ханты-Мансийске, и тогда мы с Вами обстоятельно можем поговорить.*

*Итак, до встречи.  
19.10.97.*

*Сообщите свой новый адрес – можно, когда я буду там у вас.*

В этот период я вновь вернулась работать в НИИ обско-угорских народов и имела уже определённые наработки, приступила к сдаче кандидатского минимума, стала, наконец, готовить к публикации статьи по теме предполагаемой диссертации (несколько публикаций, которые вышли у меня к этому времени, были по совсем другой тематике). Одним словом, вновь включилась в работу по её подготовке. К этому времени в моей теме была пересмотрена этническая привязка, я решила рассматривать историю изучения только хантыйского фольклора, а изучение мансийского фольклора – стало предметом исследования Э. И. Мальцевой и Л. В. Поповой.

Спустя небольшое время я получила следующее, уже подробное письмо, где Надежда Васильевна обстоятельно инструктирует меня по написанию диссертационного исследования.

*Добрый день, Татьяна Владимировна!*

*Получила через Маину Афанасьевну три Ваших работы. Очень рада за Вас, что Вы усвоили направление, и стиль работы, и её составные части. Из этого уже можно готовить разделы диссертации. И я бы посоветовала Вам не расходовать большие сил и времени на подготовку статей, тезисов и т. д., а писать сам текст диссертации. Все-таки это разные жанры – статьи и диссертация, и любую статью для включения в диссертацию нужно переделывать.*

*Для Вас ещё важно освоить научно-технические правила, приёмы изложения научного материала. Рука у Вас лёгкая, стиль*

хороший. И я изложу некоторые общие правила, которые Вы ещё не освоили.

1. Нужно выбрать раз и навсегда – пишете ли Вы от первого ед. лица («я считаю», «я выяснила в беседе...») или по формуле «мы» (как у Вас: «условно мы их назовём...»). В некоторых случаях (при любом варианте) можно прибегать к таким формам. Как «можно выделить», «назовём их условно» – то есть вообще без «я» и без «мы». Есть и такой приём: «автор исследовал...», «автору это известно...». Но это реже, а главное, определитесь с «я» или «мы».

2. Любой текст, который Вы передаёте кому-то для ознакомления, нужно нумеровать постранично, хотя бы карандашом. Если нет номеров, как я Вам напишу, к какой странице у меня вопрос или замечание?

3. В статье «О научных публикациях...» нужно указывать годы выхода того или иного издания прямо в тексте, в скобках или без них. Посмотрите свой текст на стр. 2, где начинается всё о Патканове. Год записи явно ошибочен, год выхода вообще не указан. Читатель должен иметь ориентир здесь, а не искать их в списке литературы в конце статьи.

4. Помните всегда, что у Вас очень щепетильная тема. Вы пишете о людях, ибо история изучения – это рассказ о вкладе собирателей, переводчиков, издателей. Нужна соразмерность в объёме информации, в зависимости от вклада каждого и важности его работ. У Вас про Патканова сказано очень кратко, даже нет названия его трудов в самом тексте, а ведь у него две книги, и он основоположник научных изданий в России. Далее намного больше написано о Штернберге, который опубликовал всего один текст, и только на русском. Вам придётся писать и о живущих сейчас людях, а они будут бдительно следить – кому какое место Вы отвели.

5. К этому же. Например, не сказано – кто такой Патканов, Шатилов, а о Демидовой сообщается её место работы. Выработайте схему, перечень данных и по общей схеме пишете о каждом, чтобы не пропустить важную информацию ни о ком.

К стилю всё-таки есть одно пожелание. Не стройте слишком длинных предложений, читателю трудно следить. Тем более что работы северян читают Ваши же люди.

6. Не перенасыщайте оглавления и сам текст словами «хантыйский», «у хантов» и т. п. (мне такое замечание сделали в Ленинграде, когда я начинала свои исследования). Я кое-где правила.

7. В русской традиции принято давать имя-отчество человека (в народе отчество считается даже важнее имени, поэтому в деревнях уважаемых людей именуют по отчеству). В науке нашей это твёрдо установилось. Сейчас, правда, смотрящие в сторону Европы переходят на их стиль – называть даже уважаемых людей только по имени. Правда, на Вас могла оказать влияние среда писателей-поэтов, где издавна принято называть только имя. Но в научных работах будем давать инициалы полностью.

Относительно оформления я бы советовала Вам обращаться к Маине Афанасьевне или к Татьяне Александровне. Они прошли хорошую школу, теперь им тоже полезно начинать помогать другим. Ведь когда-то нужно начинать научное руководство.

По орг. вопросам. Вы хотите ехать в марте в Томск. С Маиной Аф. мы говорили, что возможно я приеду в апреле в Ханты-Мансийск. Но решение принимаете вы там сообща в Х-М. У меня плановая командировка в Салехард в апреле, можно совместить и заезд к вам. Если Вам нужно почитать литературу, то она есть в Салехарде.

Ваши рукописи со своими пометками возвращаю. Я правила не все, а только показала на некоторых примерах, что требуется правки. Видимо, Институт будет формировать очередной сборник «Народы Северо-Западной Сибири», туда можно сдать и две статьи. Но это не спешно, пока что у меня нет ни одной статьи в сборник.

Спасибо за витамины, они уже реализованы вместе с Вашими сносками на них в Вашем письме.

Привет Вашей семье, всего наилучшего. С Новым годом!

28.12.98

В 1999 г. подготовка диссертации шла быстрыми темпами, работалось легко, было ощущение, что мысли «лились потоком», а литература сама «шла в руки». К этому времени стало уже

понятно, что основной упор в своей работе я делаю написание отечественной истории изучения хантыйского фольклора, как наименее изученной по сравнению с зарубежной. Сложилась картотека собирателей и исследователей, со многими удалось повстречаться, записав у них из первых уст информацию об их личном вкладе в изучение хантыйского фольклора. В то же время не обошлось без неприятных «сюрпризов», когда в компьютере «потерялась» целая глава, самая основная и наиболее крупная по объёму, которую мне пришлось писать заново...

Обсуждение подготовки глав с Надеждой Васильевной происходило в разной форме: во время личных встреч у неё дома, когда удавалось выезжать на конференцию в Томск, или в её приезды по делам института в Ханты-Мансийск; реже – по телефону, а в более поздний период – уже по электронной почте. Но форма «обычного письма» по-прежнему не теряла в нашем общении своего значения...

*Добрый день, Татьяна Владимировна!*

*Получила Ваше письмо с вопросами по диссертации. Отвечать начинаю с самых простых.*

*1. Введение и заключение можно писать после того, как будет основной текст. Но в процессе всей работы над темой нужно делать заготовки для одного из разделов «Введения». Это – степень изученности темы. В Вашем случае нужно будет изложить: кто, когда писал об истории изучения хантыйского фольклора, т. е. именно по Вашей теме что было сделано до Вас. Тогда будет читателю ясно, что сделали до Вас, а что сделали Вы. Выборки для этого раздела «Введения» удобнее делать по мере начитывания литературы, чтобы потом не перелистывать ее всю снова для этой цели.*

*2. О «Приложении». Ваш замысел дать в нем списки собирателей и фольклористов, информантов и сведения о них – очень хорош. Чем подробнее сделаете, тем лучше. В диссертациях иногда Приложение бывает столь большим, что его делают отдельным томом. Потом опубликуем – все это нужно для науки, вашего народа, Института.*

3. Поездка в Салехард, очевидно, необходима. В середине октября сюда приезжает А. М. Сязи<sup>10</sup>, я попрошу её помочь с организацией Вашей работы в Салехарде.

4. Вопросы по структуре – сложнее, их обсудим, когда приедете в ноябре.

Во второй главе – 2.1. предлагает научное изучение. Но 2.3. – тоже научное, или почти научное.

В этой же главе Эстония выделена как «зарубеж», но фольклор хантов они изучали, будучи в составе СССР.

До встречи, всего наилучшего.

9.10.99

д. и. н. (подпись Н. В. Лукиной) г. Томск

В процессе работы над «Историей изучения хантыйского фольклора» у меня сложился объёмный список публикаций по теме исследования. Понимая, что одна из практических задач моей работы – это помощь начинающим исследователям хантыйского фольклора, я познакомила Н. В. Лукину со своей идеей издать на его основе отдельный «Библиографический указатель по фольклору хантов». Эта инициатива с одобрением была встречена Надеждой Васильевной, которая выступила редактором этой книги.

Другая же моя идея – перечень собирателей в качестве приложения к диссертации, несмотря на одобрение научного руководителя, всё-таки не была реализована. У меня всегда оставалось ощущение его неполноты, и работа по его составлению казалась бесконечной. Поддерживая моё стремление вести эту работу, Н. В. Лукина в то же время не дала мне увязнуть в ней, своевременно притормозив её и тем самым полностью направив меня на написание самой диссертации.

---

<sup>10</sup> В эти годы Антонина Макаровна Сязи была директором Научного центра гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера в г. Салехарде.

*Добрый день, Татьяна Владимировна!*

*Эта глава уже пойдёт в диссертацию как готовая, конечно, с учётом правки. Думаю, что это был Ваш главный труд для диссертации, и Вы справились с ним неплохо (сильно хвалить нельзя, не в моих правилах).*

*Вы привозили вместе с этой главой ещё и сведения о собирателях, но они не закончены, поэтому пока я их не редактирую. И Вам не высылаю, пусть лежат на всякий случай у меня.*

*Жду следующих разделов.*

*Для того, чтобы по-научному сформулировать свои результаты, посмотрите книги, посвящённые близким вопросам. Особенно введение в них и выводы. Я об этом уже говорила.*

*Всего наилучшего!*

*16.01.2000*

Судьба подготовленных мною разделов диссертации была разной. Некоторые тексты, казавшиеся мне важными, Надежда Васильевна советовала пересмотреть. Через её уроки, изложенные в письмах, приходило понимание, что нельзя разбрасываться, а необходимо чётко видеть свою цель и строго ей следовать. Показательным в этом плане стал подготовленный мною текст о «Степени изученности хантыйского фольклора», который я считала значимым для своей диссертации, Надежда Васильевна же нацеливала сделать упор только на освещение обязательного вопроса в диссертации – степени изученности темы, тем самым строго расставив нужные акценты.

*Татьяна Владимировна!*

*Продолжаю письмо, но уже о диссертации. За один день я немного поработала с Вашими текстами и вижу следующее.*

*Вероятно, имеет место непонимание у нас друг друга. Ещё раз о разделе «Степень изученности...». Я вела речь «о степени изученности» не «хантыйского фольклора», как значится в присланном Вами разделе, а о «Степени изученности темы»*

(диссертации). Диссертация – это особый жанр, требования к нему определены «Положением ВАК». Одно из этих требований: показать вклад диссертанта. Для этого нужно изложить, что сделано было по теме диссертации до этого, другими авторами. Ваша тема не «хантыйский фольклор», а «история изучения хантыйского фольклора» (возьмите для примера диссертацию М. А. Лапиной; там есть раздел «История изучения этики хантов»). Вас, видимо, сбивает с толку, что диссертация посвящена истории изучения и получается как бы повторение (история истории изучения – но именно так и обстоит дело).

Конкретно: нужно сказать о тех авторах и их работах, которые до Вас занимались историей изучения хантыйского фольклора. Для примера приведу: Лукина. Мифы, предания, с. 28; История и культура хантов, гл. 2 (названа – про верования, но там и об истории изучения фольклора); Божество слова (Папай пишет, как изучал фольклор Регули, т. е. историю изучения); Молданов Т. Картина мира, введение (об истории записей медвежьих песен); Я слышала, но не держала в руках книгу Шесталова о Регули; Лукина. Зарубежные публикации фольклора... Ролинская. Об источниках изучения... Аннист. Некоторые итоги финно-угорской фольклористики...

В этих и, вероятно, в других работах рассматривается та же тема, что и у Вас в диссертации. Рассказать о них, значит, раскрыть «степень изученности темы». Это должен быть небольшой раздел, несколько страниц; их помещают иногда во Введение, иногда в I главу (это решим позднее).

Вы прислали два раздела под названиями:

Глава 2. Степень изученности хантыйского фольклора.

Глава 3. Хантыйский фольклор как этно-исторический источник.

По их содержанию вижу, что они перекликаются. Если моё предположение верно, что название Гл. 2 – следствие недоразумения, то главы нужно объединить под одним названием. И оно хорошо сформулировано в «Библиографическом указателе».

Глава .... Фольклор как объект исследования.

*К главе 2 у меня есть традиционное замечание о неравномерном изложении работ разных авторов. Но вначале о неверном утверждении на с. 3 (все-таки решила дать замечания в самом тексте, так будет легче и Вам, и мне).*

*Далее – о «Библиографическом указателе». Посмотрела его очень бегло. Требуется ещё правка, т. к. есть опечатки. Прошу посмотреть работы Алексеенко и Топорова: у них названа дважды одна и та же статья, но как будто в разных изданиях. Обычно авторы так не делают (хотя исключать нельзя). Возможно, что книга, в которой опубликована статья, имеет двойное название (это, возможно, у Топорова) и одни при ссылке указывают одно, а другие – другое название, а вы могли не видеть самой работы, но использовать разные ссылки. У Алексеенко, возможно, неточное название статей.*

*И ещё просьба: не вписывать на полях текст в рукописях, которые сдаёте для публикации. Всё должно быть расположено в одном порядке; лучше вклеить дополнительную информацию. Особенно трудно с иностранными словами. Мне придётся Ваши добавления переписать и вклеить.*

*5.03.2000*

*Главное все-таки, что Вы работаете и делаете успехи. С праздником 8 Марта!*

В первой половине 2000 г. я ещё до конца не осознавала, что моя работа близилась к завершению. Уже был сдан кандидатский минимум. Состоялись необходимые поездки: в Москву для работы с изданиями в РГБ, в Салехард для работы с собирателями хантыйского фольклора и т. д. Выявлен большой круг неизвестных ранее источников. Я строила планы по дальнейшей работе над темой. Представив в очередной раз Н. В. Лукиной свою рукопись, которую, как я полагала, буду еще дорабатывать и дополнять, была очень удивлена, когда научный руководитель сказала мне: «Всё, Татьяна Владимировна, будем ставить точку». В ответ на моё недоумение Н. В. Лукина пояснила мне, что необходимый объём для защиты диссертации есть, а работать можно

бесконечно... Она привела мне пример, когда один очень продвинутый её коллега не смог защитить диссертацию по причине неудовлетворённости своей работой, не сумев вовремя остановиться.

Таким образом, работа над диссертацией завершалась в тот момент, когда, как мне казалось, я только вникла, вошла в суть проблемы, готова была работать над ней дальше... Сыграв решающую роль в выборе научной специальности, а позднее в выборе научно-исследовательской темы, Надежда Васильевна как маяк, определяющий навигационное движение моей жизни, направляя меня в подготовке диссертационного исследования, отправила мне в этот момент ещё один важный сигнал, что необходимый этап уже пройден и я уже фактически готова к самостоятельному плаванию...

К сентябрю 2000 г. рукопись моей кандидатской диссертации была готова к защите, которая состоялась 18 декабря в Томском государственном университете, в котором когда-то прочили мне обучение мои екатеринбургские преподаватели.

По истечении значительного отрезка времени после этого события, пройдя определённый путь исследователя-этнографа, в год 80-летнего юбилея своего Учителя – Надежды Васильевны Лукиной, хочу отметить, что её уроки по-прежнему не теряют для меня своей актуальности. Н. В. Лукина смогла привить нам, её ученикам, не только практические навыки научной работы, которые стали частью нашего естества, но и что не менее важно – научила нас осознавать значение своей деятельности, видеть роль своих исследований в общем историческом контексте и ощущать их влияние на современное развитие общества.

## Литература

1. Лукина Н. В. Этнограф-северянин как субъект научной деятельности / Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. – Вып. 7. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 3–10.

2. Лукина Н. В. Наука как форма общественного развития северных этносов / Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 348 с.

3. Волдина Т. В. Научная школа Н. В. Лукиной и ее роль в современном развитии малочисленных народов Севера / Т. В. Волдина // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования: Сб. трудов кафедры археологии и этнологии. Вып. 2 / Науч. ред. Л. М. Плетнёва. – Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2008. – С. 274–280.

4. Лапина М. А. Вклад Н. В. Лукиной в исследование хантыйского фольклора / М. А. Лапина // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования: Сб. трудов кафедры археологии и этнологии. Вып. 2 / Науч. ред. Л. М. Плетнёва. – Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2008. – С. 281–284.

5. Харючи Г. П. О научной деятельности женщин коренной национальности в Ямало-Ненецком автономном округе (к проблеме изучения сакрального) / Г. П. Харючи // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21–30 июня 2004 г. – М., 2004. – С. 101–109.

**С. А. Попова,**  
*кандидат исторических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

## **Н. В. Лукина и «особенное» в медвежьем празднике северных манси**

**Аннотация.** Предметом исследования является совместная с Надеждой Васильевной Лукиной работа по реализации проекта «Восстановление утраченных элементов в структуре медвежьего праздника северных манси». Из всей многогранной деятельности учёного автор выбирает этот вид её занятия и ставит цель – осветить вопрос о личном вкладе Н. В. Лукиной как учёного, переводчика, вдохновителя в жизнь важного для народа манси проекта. В научный оборот вводится информация по малоизвестным изданиям в её переводе с немецкого языка.

**Ключевые слова:** проект, манси, переводы, медвежьи песни, песни-танцы-сценки.

Юбилейная дата – это повод обратить внимание общественности к творческому наследию юбиляра, посвятившего себя изучению обских угров, их истории и культуры. Надежда Васильевна, бесспорно, является выдающимся учёным-североведом и авторитетом в угроведении, но автор ставит целью обратить внимание читателей на другой вид её деятельности – проектный, т. е. практическое применение материала.

Бывает, что один вид выполненной работы становится ступенькой для следующего. Исследование обращено именно к такому многоступенчатому проекту «Восстановление утраченных элементов мансийского медвежьего праздника». Его реализация началась в июне 2014 года и продолжается по сегодняшний день. Надежда Васильевна уже владела материалом не понаслышке, ею были проанализированы исследовательские работы учёных по медвежьему празднику обских угров, итогом которых стала обобщающая статья [1]. Переведены с немецкого языка и опубликованы статьи А. Каннисто и В. Н. Чернецова по медвежьему празднику обских угров, которые и послужили основным аргументом для нашей совместной работы [2; 3].

Последний мансийский обрядовый медвежий праздник прошёл на р. Лепля (*Лэлл-я*) в 2011 г. в поселении Тасмановых [4; 5]. На праздник съехались манси с разных локальных территорий проживания: верхнесосьвинские, среднесосьвинские, нижнесосьвинские (усть-сосьвинские или обские) и сыгвинские (ляпинские). В качестве исполнителей были приглашены участники праздников, которые проходили в прошедшие годы также на территориях компактного проживания северной группы манси. Руководителем обрядов и консультантом был Хозумов Николай Иванович (1932 г. р.), потомственный охотник, сам не раз был как в качестве хозяина праздника, так и исполнителя. Праздник прошёл по всем предъявляемым к нему канонам, но, к сожалению, не в полном объёме. В его структуре отсутствовало исполнение песен цикла «Медвежий песни» (манс. *уй эрыг*) и были показаны Н. И. Хозумовым всего две сценки в песенном исполнении (манс. *тулыглап эрыг*). Также праздник показал, что на грани утраты стоят кукольные представления и так называемый табуированный «медвежий язык». Всё вместе давало повод задуматься над сохранением имеющейся структуры обрядового праздника и по мере возможности реконструировать утраченные части. Но для этого нужны тексты и мелодии песен, сценок, но где их взять, если уже давно нет исполнителей. Стали искать литературу и источники в архивах, в том числе и зарубежных. Нашли книги А. Каннисто (IV и V том) по медвежьему празднику северных манси, но на немецком языке [6; 7]. Тогда и возникла мысль по их переводу, и, конечно, обратились к Надежде Васильевне, с просьбой принять участие в проекте в качестве переводчика. Она, как всегда, основательно подошла к идее и практически сразу же написала план действия: «Записка к проекту С. А. Поповой по восстановлению мансийских песнопений из цикла Медвежьего праздника (подготовлено по согласованию с С. А. Поповой)».

Содержание «Записки» включает:

1. Предисловие, где ею даётся обоснование: «Для сохранения, изучения и распространения Медвежьего праздника обских угров очень важно и полезно обратиться к трудам первопроходцев в изучении этого феномена». Особенно актуально это для народа манси, у которого к настоящему времени праздник находится

в стадии угасания. Серьёзные перспективы для его возрождения раскрывают труды финских учёных – Артура Каннисто и Армаса Вяйсянена.

2. Источники для подготовки данных предложений.

3. Из истории сборов и публикаций: в 1901–1906 годах А. Каннисто по заданию Финно-Угорского общества и Хельсинкского университета в течение 4 лет и 5 месяцев жил среди манси (вогулов). Он собрал огромный материал по языку, фольклору и этнографии этого народа. По теме «Медвежий праздник» он сделал описание самих праздников и записал ПЕСНИ и СЦЕНКИ. Многие из них были зафиксированы не только на бумаге, но и на валиках фонографа. Так сложилось, что первыми (1937 г.) вышли в свет МЕЛОДИИ песен и сценок. С валиков фонографа их положил на ноты и опубликовал А. Вяйсянен [8]; вступительная статья и аннотации к нотам даны на немецком языке. В 1958–1959 годах, при участии М. Лиимолы, были изданы 2 книги с песнями и сценками медвежьего праздника из собрания Каннисто [6; 7]. Тексты песен даны на мансийском и немецком языках; описания сценок и обширные комментарии в обеих книгах – на немецком языке. Ещё до Каннисто мансийские песни о медведе были записаны венгерскими учёными – А. Регули и Б. Мункачи. Они были изданы на мансийском и венгерском языках, а недавно переведены на русский язык [9]. Материалы Каннисто и Регули – Мункачи равноценны в научном плане, но в практических целях записи Каннисто предпочтительнее, так как у него многое зафиксировано на ФОНОГРАФЕ.

4. Предложения. А. Каннисто записал песни и сценки у разных групп манси, но более всего – в верховьях Сосьвы. Именно у этой группы сейчас наилучшие перспективы для возрождения медвежьего праздника, так как здесь ещё сохраняется в какой-то мере традиция его проведения. Поэтому наша дальнейшая информация и предложения относятся только к материалам с р. Сосьва.

Практическое применение опубликованных материалов Каннисто возможно только при их переиздании в другом формате – в виде сборников, отвечающих следующим требованиям:

– тексты должны быть на мансийском и русском языках;

- транскрипцию Каннисто нужно переложить на русскую графическую систему мансийского литературного языка;
- выполнить перевод текстов на русский язык;
- включить ноты из книги Вяйсянена, относящиеся к текстам сборников.

Материалы Каннисто (как и Регули, Мункачи) дают возможность проследить историю медвежьего праздника и судьбу его компонентов с традиционных форм в начале XX столетия до современных вариантов.

Обращение возымело успех. Комкова Вера Павловна, директор Саранпаульского краеведческого музея (с. Саранпауль Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа), обратилась с наказом к депутату Думы ХМАО – Югры Алексеевой Надежде Геннадьевне с просьбой содействовать изданию русского перевода указанной книги Каннисто. Во исполнение этого обращения Н. Г. Алексеева оказала финансовую поддержку проекту из своего депутатского фонда, и первый сборник был издан [10]. В нём объединены немецко-русские переводы текстов песен с комментариями из IV тома Каннисто – Лиимолы. Здесь же включены и относящиеся к текстам ноты из другого издания (книги Вяйсянена). К слову сказать, что на включение нотного материала ей пришлось потратить немало сил и даже собственных средств, поскольку работа с ним специфическая и потребовалась помощь специалистов. Но в этом и выражается её характер, если уж взялась за дело, то довести его до конца, чего бы это ни стоило. Второй сборник был издан в этом же году в рамках издательского плана Обско-угорского института прикладных исследований и разработок [11].

Следующий этап работы был посвящён поиску валиков А. Каннисто с записями текстов с медвежьих праздников. По этому поводу Н. В. Лукина пишет: «В настоящее время валики с записями А. Каннисто хранятся в аудиоархиве института Kotus (Kotus audio archive). Об этом мне сообщила 01.11.2015 в электронном письме Елена Константиновна Скрибник – профессор Института Уралистики Мюнхенского университета (г. Мюнхен, Германия)». Начинается переписка с институтом Котус. На VII

Всемирном конгрессе финно-угорских народов (15–17 июня 2016 г.) состоялась встреча с директором института Пиркко Нуолиярви, которая сообщила, что все валики обработаны сотрудниками института и перенесены на электронные носители. В августе автор статьи через почту получила диск с записями песен, списанных с валиков. Пользуясь случаем, благодарю всех, принявших участие в создании диска.

В нашем же проекте начался новый этап – составление Хрестоматии для практического пользования. В аннотации к Хрестоматии «Песни и сценки медвежьего праздника манси» Надежда Васильевна пишет: «В хрестоматии, состоящей из двух книг, представлены 43 произведения устного народного творчества и драматического искусства народа манси (вогулов), исполняемых во время Медвежьего праздника. В книгу 1 вошли тексты на мансийском языке и мелодии (ноты + диск). В книге 2 эти же тексты даны в переводе на русский язык. Все материалы записаны финским исследователем Артуром Каннисто в 1901–1906 гг. на реке Сев. Сосьва. Тексты издавались ранее в Финляндии и в России на разных языках, опубликованы также и ноты. Мелодии впервые прозвучат для широкого круга слушателей в нашем издании. Основное назначение хрестоматии – сделать доступными первоисточники XIX века для носителей мансийской культуры и всех тех, кто заинтересован в сохранении и возрождении Медвежьего праздника. Издание имеет научную ценность для фольклористов, этнографов, культурологов, краеведов». Надежда Васильевна проделала колоссальную работу по её составлению, поскольку нужна была выборка текстов с имеющимися мелодиями на диске и нотным материалом. Вторая книга, где сформированы тексты на русском языке, издана в декабре 2017 г. в г. Ханты-Мансийске при поддержке Департамента общественных связей Ханты-Мансийского автономного округа – Югры [12]. Первая книга ещё формируется, идёт процесс транслитерации мансийских текстов, но Надежда Васильевна уже подготовила к ней: предисловие, нотный материал (в сканах), приложения: расшифровка источников, исполнители и места записи, рекомендуемая литература,

что, естественно, ускорит её публикацию. По работе с материалами финских учёных Надеждой Васильевной написано несколько Пояснительных записок и Обоснований в различные инстанции по целесообразности их публикаций, а также 2 статьи [13; 14].

В ходе работы над проектом было проделано много сопутствующего, например, поиск валиков, книг, нот, сканирование, составление таблиц, списков и прочее; обсуждались вопросы по уточнению переводов и терминов и т. д.

В качестве заключения. Важная часть нашего проекта – его апробация. В рамках проекта составили Программу по подготовке исполнителей мансийского медвежьего праздника. Выбрали форму – творческий семинар. Категория участников Программы – подростки с 14 до 16 лет; юноши с 17–18 лет. Трижды (август 2016, январь и август 2017 г.) провели семинар в местах компактного проживания манси и уже имеются некоторые успехи в исполнении песен и драматических представлений на мансийском языке, что даёт повод надеяться на восстановление мансийского медвежьего праздника в полном объёме, и в этом немалая заслуга Надежды Васильевны Лукиной.

## Литература

1. Лукина Н. В. Общее и особенное в культе медведя у обских угров / Н. В. Лукина // Обряды народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1990. – С. 179–191.
2. Каннисто А. О медвежьих обрядах вогулов / пер. с нем. Н. В. Лукиной // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал. – Новосибирск, 2007. – С. 74–87.
3. Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров / пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001. – 49 с.
4. Попова С. А. Медвежий праздник на Северном Урале / С. А. Попова. – Ханты-Мансийск: ИД «Новости Югры», 2011. – 76 с.
5. Попова С. А. Медвежий праздник на Северном Урале. 2-е изд., перераб., доп. / С. А. Попова. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2017. – 76 с.

6. Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Band IV. Bärenlieder. – Helsinki, 1958. – 552 s.

7. Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Band V. Aufführungen beim Bärenfest. – Helsinki, 1959. – 363 s.

8. Wogulische und ostjakische Melodien: phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K.F. Karjalainen, herausgegeben von Väisänen. Helsinki, 1937. – 377 s.

9. Медвежьи эпические песни манси (вогулов) из III тома Мункачи Берната / сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 658 с.

10. Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / сост. и пер. с нем. яз. Н. В. Лукиной; консультант по мансийской лексике С. А. Попова. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2016. – 328 с.

11. Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси / А. Каннисто, М. Лиимола; пер. с нем. яз. и публик. Н. В. Лукиной. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2016. – 242 с.

12. Песни и сценки медвежьего праздника манси: Хрестоматия. Книга 2. Тексты на русском языке / сост. Н. В. Лукина, С. А. Попова. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2017. – 190 с.

13. Лукина Н. В. Экспедиции Артуру Каннисто как научная форма сохранения мансийского языка и культуры / Н. В. Лукина // Оленья тропа: Сб. науч. тр. Межд. науч.-практ. конф. «Традиционные и инновационные формы сохранения и развития языков коренных малочисленных народов Севера» (Санкт-Петербург, 24 апреля 2015 г.). – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. – С. 29–31.

14. Лукина Н. В. Публикации трудов Артура Каннисто по медвежьему празднику манси / Н. В. Лукина // Вестник урovedения. – 2016. – № 2. – С. 142–155.

**Г. П. Харючи,**  
*кандидат исторических наук,*  
*Научный центр изучения Арктики, г. Салехард*

## **Н. В. Лукина – мой Учитель и наставник в науке**

**Аннотация.** Современный этап развития науки среди коренных малочисленных народов Севера, проживающих в Западной Сибири, начался на рубеже 1980–1990-х гг., у истоков становления гуманитарной науки в Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах была российский этнограф-угровед, д. и. н. Н. В. Лукина. В ЯНАО была открыта лаборатория этнографии, истории и социальных проблем народов Севера Института проблем освоения Севера СО АН СССР. Статья посвящена особенностям работы первых сотрудников, роли научного руководителя в работе начинающих этнографов-северян. Н. В. Лукина была научным руководителем, наставником и является редактором всех монографий автора.

**Ключевые слова:** наука, этнография, лаборатория, научный руководитель, традиционные верования, культура, Н. В. Лукина.

Впервые с Н. В. Лукиной я познакомилась в 1988 г., когда она была в Салехарде в экспедиции на Полярный Урал от Томского университета. Сергей Н. Харючи работал директором Окружного Дома культуры народов Севера (ОДКНС), привёл Надежду Васильевну в гости. Я что-то наготовила, волновалась, что буду принимать большого учёного, доктора наук. Мы тогда только слышали или читали книги о нас, коренных, написанные учёными других национальностей. Говорили в основном о развитии культуры коренных народов, о создании НИИ языка, литературы и истории народов Севера.

Перед декретным отпуском я работала директором санаторно-лесной школы № 1, преподавала родной (ненецкий) язык, вела уроки истории. Мне нравилось вести с детьми на уроках краеведческую работу и включать элементы исследовательской работы. Но в то время была полностью занята маленьким ребёнком и не думала ни о какой работе.

Но времена изменились очень быстро. Об этом подробно говорится в дневниках Н. В. Лукиной в книге «Ханты от Васюганья до Заполярья»: «29–30.08. Была занята беседами с Л. А. Тарагуптой, Т. Н. Мартышиным, С. Н. Харючи, Лебедевым (корреспондентом «Северных просторов»), Л. Д. Гладкой и в конце дня встречей с зав. отделом пропаганды окружкома. Сергей Николаевич Харючи – директор ОДКНС, ненец. Летом, когда здесь работала комиссия ЦК КПСС, приехавшая по письму писателей из народов Севера, он внёс предложение о создании Университета народов Севера. У меня же идея – создать НИИ языка, литературы и истории народов Севера. Тут наши предложения объединились.

С. Н. Харючи ещё предлагает создать особое издательство. Все это мы обсуждаем вначале между собой, потом я написала краткое обоснование. Мы изложили свои предложения в отделе пропаганды. Они должны идти от интеллигенции округа, может быть, в адрес Пленума ЦК по национальным вопросам» [1, с. 66]. А вот записи от 18 июля 1989 г.: «С утра иду на прием к первому секретарю окружкома В. В. Первушину с предложением создать возможности для научной работы в Салехарде, в среде национальной интеллигенции. Полной неожиданностью было, что такие возможности уже есть. Я предлагала создать какой-то филиал или лабораторию от Института проблем освоения Севера (в Тюмени), а В. В. Первушин сказал, что такая лаборатория уже создана. Но, как выяснилось, собственно лаборатории ещё нет, а было письмо Первушина к президенту Сибирского отделения АН СССР Коптюгу с просьбой об открытии лаборатории, и Коптюг дал согласие» [2, с. 145].

В 1989 г. в Салехарде была открыта «Лаборатория этнографии, истории и социальных проблем народов Севера», входящая в структуру Института проблем освоения Севера СО РАН СССР. Директором была назначена искусствовед А. М. Сязи.

Таким образом, современный этап развития науки среди коренных малочисленных народов Севера, проживающих в Западной Сибири, начался на рубеже 1980–1990-х гг., у истоков становления гуманитарной науки в Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах была российский этнограф-угровед,

д. и. н. Н. В. Лукина. В 1990 г. меня пригласили работать в этой лаборатории. Н. В. Лукина стала научным руководителем лаборатории, под ее руководством мы позднее защитили кандидатские диссертации (А. М. Сязи, Г. П. Харючи, Н. М. Талигина).

Большое влияние на пробуждение моего этнического самосознания, изменение моего мировоззрения, отношения к жизни, к культуре моего народа оказали события начала 1990-х годов. В это время была создана Ассоциация коренных малочисленных народов Ямало-Ненецкого автономного округа «Ямал – потомкам!». В 1998 г. лаборатория была выведена из Института проблем освоения Севера и преобразована в Научный Центр гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа. Сотрудниками лаборатории стали представители коренных народов: ненцы, ханты, селькупы. В основном – женщины: учителя и работники учреждений культуры, выросшие в традиционной среде и знающие родной язык и культуру своего народа.

Н. В. Лукина так формулировала свою задачу в работе с начинающими этнографами из числа коренных малочисленных народов Севера: перевести их из статуса «носителей культуры» в статус «исследователей культуры». Этот процесс позднее был раскрыт Н. В. Лукиной в её монографии «Наука как форма общественного сознания северных этносов» [2].

Анализируя становление научных центров северных народов, Н. В. Лукина уделяет особое внимание личности исследователя – представителя северного народа. Первыми сотрудниками созданных в Салехарде и Ханты-Мансийске научных центров и первыми кандидатами наук по специальности «этнография» стали женщины. «С точки зрения социологии в научных сотрудниках-северянах взаимодействуют принципиально различные социальные статусы: предписанные и достигаемые. В процессе научной деятельности соотношение указанных ролей постепенно меняется, наблюдается тенденция к преодолению предписанных статусов в пользу достигаемых. Для научных сотрудников-северян это означает расширение возможностей изучения закрытых (сакральных) сфер традиционной жизни» [2, с. 147–148].

Если женщины-исследовательницы выбирали темы для научной работы с учётом предписанных ролей традиционного общества, это находило понимание и поощрение в традиционной среде (например, если женщины интересовались изделиями с орнаментом, обрядами), и наоборот, женщины-нелки не понимали мужчин, интересующихся женской сферой деятельности. Однако Н. В. Лукина отмечала: «...нужно учитывать тот факт, что преобладающее большинство научных сотрудников занимаются тематикой, в значительной степени связанной с традиционными запретами. Многие сферы жизни, где запреты играют не столь большую или вообще незначительную роль, просто не изучаются северянами. Поэтому не стоит преувеличивать меру ограничений и запретов, если иметь в виду изучение традиционной культуры в целом» [2, с. 82–83].

Во время учёбы в аспирантуре Томского университета, если не было мест в университетской гостинице, мы иногда даже жили в квартире Надежды Васильевны, полностью погружаясь в мир науки и изучаемого материала. Помню особую ауру её квартиры и университетского сада, где мы любили гулять вечерами. Работа не прекращалась даже во время перерывов на чай и приготовления обеда. Если при работе с текстом, например, мы не можем сразу перевести точно какое-то слово по смыслу или сформулировать мысль, чувствуем, что мы устали, тогда идём гулять или в магазин, а голова в это время работает, и обязательно находится это слово. Это были уроки работы в науке.

С созданием Ассоциации и научной лаборатории в Салехарде намечались первые практические шаги в возрождении и пропаганде традиционной культуры, чему способствовало проведение научно-практических конференций, семинаров, фольклорных фестивалей, других культурных мероприятий.

В Салехарде и Ханты-Мансийске Н. В. Лукина курирует научную деятельность этих учреждений, активно занимается подготовкой кадров этнографов. Регулярно стали проводить научные конференции «Ямальские гуманитарные чтения» с разной тематикой. С 1992 г. стала выходить задуманная Н. В. Лукиной специальная серия научных сборников «Народы Северо-Западной Сибири», где публиковались материалы конференций и наши

исследования. Надежда Васильевна была редактором. Первый выпуск вышел в свет в 1994 г. Издано было 10 сборников [3]. В чётных номерах публиковались работы ямальцев, в нечётных – хантымансийцев. По мнению Надежды Васильевны, публикации в сборниках одной серии в течение десяти лет дают возможность проследить, насколько начинающие учёные продвинулись на этом пути. Издание серии закончилось в 2002 г., так как потенциал научных сотрудников вырос, исследования стали публиковать в других научных сборниках.

Не сразу у меня получилось выбрать научную тему и научного руководителя. Так как я имела историческое образование, по совету Н. В. Лукиной я обратилась в Тюменский государственный университет, который я окончила и куда могла поступить в аспирантуру. Но там не оказалось заинтересованных во мне людей. Из моих статей, из наших бесед, из жизненных обстоятельств и научных интересов Надежде Васильевне стало ясно, по какому направлению в этнографии я могу работать, – это многоаспектное направление, где можно было исследовать разные стороны народной культуры ненцев. Так была выбрана тема малоизученная, но перспективная – о соотношении традиционного уклада жизни ненецкого этноса с новейшими явлениями в его культуре в течение последних десятилетий XX в.

При определении направления исследований я всячески избегала вопросов духовной культуры. Выбранная мною научная тема – о традициях и инновациях в культуре ненецкого этноса – была мало связана с сакральным. Более того, я неосознанно избегала всего, что касалось необычного состояния человека и окружающей среды. Были опасения, что я нарушу и перешагну ту грань, за которую мне нельзя. Однако в процессе работы я непременно приходила к вопросам, которых старалась избегать. Вопросы вставали, и надо было их интерпретировать.

Этих аспектов я коснулась при изучении священных мест, семейных духов, некоторых обрядов и верований, религиозно-нравственных запретов и установок. Впрочем, ситуация менялась с творческим ростом и мировоззренческими изменениями, с трансформацией самого общества, культура которого исследуется. Как отметила В. И. Харитонова [4, с. 109], с позиции

биоэтики в этом есть и другая сторона. Проблема заключается не только в возможностях ненарушения и поиска путей снятия табу для исследователя, она – шире: здесь возникает вопрос о желании и внутренней возможности социума обнародовать сакральную информацию, о возможных трансформациях традиционных установок [5]. Мне пришлось заниматься исследованиями священных мест в международном проекте «Значение охраны священных мест коренного населения Арктики: социологическое исследование на Севере России». Этот проект относился к 2001–2002 гг., результаты его были опубликованы в 2004 г. [6]. Как исследователю, мне приходится смотреть на культурные традиции моего народа со стороны: наблюдать изменения в бытовой и духовной культуре, вести сбор полевого материала и отбирать из него наиболее важные данные. В рамках международного проекта мы исследовали изменения в духовной культуре, отношение современных молодых людей к семейным святыням, культовым местам, выполнение ими обрядов и ритуалов. В своих научных исследованиях я встречала взаимопонимание и всяческую поддержку со стороны сородичей в описаниях традиционного хозяйства, занятий, некоторых обрядов.

Н. В. Лукина – редактор всех моих монографий. Первая монография в соавторстве с В. П. Петровой «Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа» [7] вышла в 1999 г. (переиздание в 2000 г.), в ней этническая история народа дана в сочетании с гражданской историей определённой части России. Были использованы малоизвестные и недавно опубликованные архивные материалы. Неоценимую помощь оказала Надежда Васильевна, как редактор, при работе над монографиями «Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса» [8], «Природа в традиционном мировоззрении ненцев» [9], «Священные места в традиционной и современной культуре ненцев» [10].

Одним из важных направлений работы Н. В. Лукиной считаю переводы с немецкого языка книг финских исследователей с последующей их публикацией. Это труды К. Ф. Карьялайнена, Т. Лехтисало, А. Алквиста, Й. Хэкеля, У. Т. Сирелиуса. Благодаря

этим публикациям на русском языке всем российским специалистам стала доступна ценнейшая информация о культуре наших народов в тех формах, которые она имела в период её целостности, так как был введён в научный оборот огромный объём малодоступной ранее информации. Особо хочу отметить труд Т. Лехтисало «Мифология юрако-самоедов (ненцев)» [11], так как при исследовании темы о традициях и инновациях в культуре ненецкого этноса я опиралась на эту работу.

Финский учёный Т. Лехтисало написал его в основном по информации, собранной им среди разных групп ненцев. Его научные путешествия проходили в двух первых десятилетиях XX в., когда традиционная культура народа еще была целостной системой. Т. Лехтисало изучал язык и культуру ненцев на севере европейской части России, но более – в Сибири: в нижнем Приобье и в бассейнах рек Таз, Пур, Лямин.

Большой вклад внесла Н. В. Лукина, работая с архивом отечественного учёного, этнографа, археолога В. Н. Чернецова. Полевые экспедиционные материалы исследователя, собранные в 1925–1938 гг., подготовлены к публикации и изданы [12].

Незабываемы наши встречи с Л. В. Хомич (1921–2011). В каждый мой приезд в Санкт-Петербург мы с Н. В. Лукиной старались навестить нашего старейшего учёного. Также она навещала и поддерживала другого ветерана науки – Е. А. Алексеенко (1930–2017).

Благодарю судьбу, что и по настоящее время в моей жизни присутствует Н. В. Лукина, и у нас ещё есть общие научные планы.

## Литература

1. Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 6. Нижняя Обь. Сыня. Сось. Полярный Урал. – Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета, 2012. – 292 с.
2. Лукина Н. В. Наука как форма общественного сознания северных этносов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 348 с.
3. Народы Северо-Западной Сибири / под ред. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994–2002. Вып. 1–10.

4. Харитонова В. И. В душе осталась тундровичкой // Исследования по культуре ненцев: Сборник статей / сост. Е. Т. Пушкарева; отв. ред. Н. В. Лукина. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2014. – С. 104–112.
5. Харючи Г. П. Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 3. – С. 44–53.
6. Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов Севера России. – М.: АКМНСС и ДВ, 2004. – 184 с.
7. Петрова В. П., Харючи Г. П. Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1999. – 222 с. (переиздание: 2000. 246 с.).
8. Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 228 с.
9. Харючи Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2012. – 160 с.
10. Харючи Г. П. Священные места в традиционном и современном мировоззрении ненцев. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2013. – 160 с.
11. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1998. – 136 с.
12. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.

# КУЛЬТУРА ОБСКИХ УГРОВ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А. Н. Брусницин,

*Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»,  
г. Ханты-Мансийск*

## Регламентирующие нормы при охоте на различных птиц и животных на р. Конда (по МПИ 2009–2016 гг.)

**Аннотация.** У коренных жителей р. Конда исторически сложилась традиционная система взаимодействия человека с животным миром. Современный охотник руководствуется как нормами обычного права, так и положениями законодательства, где закреплено: чего охотник делать не должен, а на что имеет полное право. Установленные права охоты дают не только возможность добыть зверя или птицу для пропитания, но и сохранить при этом их поголовье, сберечь своё здоровье, накладывая на охотника определённые обязанности. Статья написана по материалам полевых исследований (МПИ 2009–2016 гг.).

**Ключевые слова:** охота, обычное право, традиция, поведение животных, система взаимоотношений.

Охота, как одна из областей комплексного хозяйства коренных малочисленных народов Севера, всегда имела огромное значение. Традиционное мировоззрение обских угров, их быт формировали особую культуру отношений к окружающему животному и растительному миру. Человек в системе природных связей занимал далеко не главную роль, напротив, он сильно зависим от них, поэтому ещё с древности отождествлял себя с частью природы. В охотничьем промысле сложилась система ограничений, позволяющая сохранить природный баланс, а также обезопасить самого охотника, исключив неоправданный риск в процессе охоты. В силу природно-климатических и рельефных особенностей региона у кондинских манси и ханты исторически сложились свои локальные особенности ведения охотничьего промысла.

Здесь преобладают заливные луга, озера, сора и хвойный лес, который резко сменяется лиственным подлеском, высоким сухим или низким топким болотом, много открытых мест, где нет возможности спрятаться, что обуславливает более осторожное поведение зверя и птицы. Охотнику необходимо знать особенности природной среды, а также следить за текущими изменениями, которые обычно ведут к смене поведения и представителей животного мира. Казалось бы, человек может использовать любые способы и меры, чтобы не остаться без добычи, ведь от этого во многом зависит его достаток, а иногда и его жизнь. Но, несмотря на это, с детства мальчикам прививались определённые правила поведения на охоте, по отношению к тем или иным животным, когда, у кого и при каких условиях можно добывать и как себя вести в особых ситуациях.

Сегодня эта особая система поведения охотников базируется на двух основных компонентах: законодательства в сфере охраны флоры и фауны [1], а также норм обычного права, что веками передавались из поколения в поколение на данной территории. Специальная служба<sup>1</sup> устанавливает сроки охоты, фактически совпадающие с сезонами охоты в старину, с другой стороны, до сих пор местное население обычно руководствуется заветами и наказами предков.

Так, например, охотиться на водоплавающих птиц можно с момента их прилёта до периода гнездования, а затем с момента организации ими крупных стай, к этому времени практически весь молодняк поднимается на крыло. Понимание этого процесса сложилось исторически, данные сроки официально закреплены и в правовом поле<sup>2</sup>. Однако юридически не регулируется, особь какого пола предпочтительнее добывать, чтобы процесс возобновления популяции прошёл для птиц сравнительно незаметно. В то время как представители народов манси и ханты, издревле живущие в гармонии с природой, всегда знали, что добыча самца утки практически не влияет на вывод птенцов самкой, так как

---

<sup>1</sup> Департамент недропользования и природных ресурсов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

<sup>2</sup> Установление сроков весенней и осенней охоты, кол-во добываемых особей.

они не принимают участия в их возвращении. По этой причине весной приоритетной является добыча самцов, чтобы к осени могло вырасти новое поколение водоплавающих. Государственные структуры могут регулировать лишь количество добычи, а не учёт добытых особей по полу, поэтому здесь мы наблюдаем важное значение традиции, сохраняющейся сегодня в рамках соблюдения юридических правил охоты. При охоте на водоплавающих птиц в осенний период сложилась традиция избегать истребления взрослых особей, охотятся в основном на молодняк. Это объясняется тем, что молодые особи ещё не успели привыкнуть к данной местности, и при отсутствии более взрослого вожака, который вновь приведёт свою стаю весной в родные края, птицы могут начать гнездиться в другом месте, оставив здешних охотников без добычи. В правовом поле этот аспект также не учитывается.

По традиции повсеместно принято сохранять поголовье самок, добываемых охотником птиц и зверей, чтобы сохранить их популяции. Это правило касается охоты как на боровую дичь, так и на более крупных зверей, включая хищников.

Охота на глухаря или тетерева – истинное испытание для охотника – эти птицы очень осторожные. Находясь на расстоянии видимости, при приближении охотника на расстояние выстрела, тут же перелетают подальше и вновь наблюдают за его приближением. Осенью, когда открывается сезон охоты на боровую дичь, самцы встречаются редко, чаще всего попадают самочки – копалухи и пальнушки, как правило, из недавнего выводка. Они менее пугливы и улетают от охотника только тогда, когда он подходит очень близко. Традиционно принято их гонять, специально пугая, чтобы они опасались человека, улетали от него и, как следствие, сохраняли жизнь для выведения нового потомства. В традиции важно не просто добыть данных птиц, важно перехитрить их в обоюдной борьбе, чтобы добыча была в радость ещё и оттого, что ты приложил определённые усилия, а не просто прихлопнул пока ничего не понимающий молодняк.

Исключение в приоритете добычи самцов, однако, есть – это охота на волков. В этом случае охотники стараются убрать

сначала волчицу, а затем подросший выводок, при этом самцы обычно уходят сами, ведь они не так привязаны к определённой территории, как самка. Хищникам необходим ареал обитания с достаточным количеством пищи. Когда пищи не достаёт, самцы, как правило, уходят на другие территории. Самки же более уязвимы в этом плане, так как не могут уйти далеко из-за щенков, которые просто не выдержат дороги. Поэтому, если нужно обезопасить своё жильё, скот и исключить большую вероятность встречи с хищником в лесу, охотники сначала добывают самку, а уже потом занимаются выводком. Особняком стоит отношение к детёнышам, в ситуациях, когда добыта их мать, – нельзя просто так взять и бросить их. Если они достаточно подросли для самостоятельной жизни, то их старались напугать и отогнать подальше, чтобы они обходили людей стороной и смогли дорасти до взрослого состояния. Если же выводку всего несколько дней, то тогда его убивали, чтобы исключить более мучительную гибель щенков. Данное правило распространяется не на всех зверей, так как детёныши некоторых уже через несколько часов после рождения могут спокойно перемещаться и самостоятельно кормиться.

Прежде чем добыть самку оленя, лося или других зверей, охотник старается убедиться, что следом не шагает детёныш, чтобы затем понять, так ли необходима эта добыча. Не следует пугать лосиху с лосёнком, так как в этом случае мать бросает детёныша и убегает, а детёныш обречён на мучительную гибель. Если человек все же спугнул её, на него ложится забота по добыче её детёныша.

Охота на хозяина леса – медведя, испокон веков является сакральной. Согласно традиционным верованиям, это животное имеет божественное происхождение. И сейчас люди не добывают его без надобности; не используют методы и приспособления, чтобы не причинять зверю лишних страданий и долгой мучительной боли. Нельзя также добывать медвежат или же даже просто брать их на руки – останется запах, и медведица обязательно будет мстить, пока жива. Если, по какой-то причине, медвежата добыты, медведицу также следует добыть, так как со временем она будет ещё опаснее.

Трепетное отношение на Конде было к лебедям, их вообще нельзя добывать, но не запрещено есть. Согласно обско-угорским легендам, мифам и сказкам в образе лебеда перед человеком предстаёт богиня-мать Калтащ.

Обобщая изложенное, можно констатировать следующее:

1. Охота была и остаётся важнейшей частью культуры и жизни кондинских манси;

2. Охотничий промысел коренных этносов регулируется как юридическими нормами, так и сохраняющимися традиционными установками и запретами;

3. О современном состоянии традиционной культуры можно судить не только по степени сохранности языка и обрядов, но и по сохранению в промыслах особой традиционной системы взаимодействия с природой: что можно и что нельзя;

4. Нормы поведения охотника на промысле неразрывно связаны с пониманием того, что он часть этого мира и от его деятельности зависит существование других видов живых существ, от сохранения которых зависит и его жизнь.

### **Литература**

1. Федеральный закон «Об охоте и о сохранении охотничьих ресурсов и о внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации» (с изменениями на 29 июля 2017 года). – Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/902167488>

### **Информанты:**

Косяков Игорь Анатольевич (11.11.1972 – 21.06.2013 г.), уроженец деревни Ст. Катмыш Кондинского района.

Косяков Валерий Алексеевич (26.06.1969 г.), уроженец деревни Никулкино Кондинского района.

Косяков Иван Анатольевич (29.12.1976 г.), уроженец деревни Ст. Катмыш Кондинского района.

**О. Д. Ерныхова,**

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## **Деятельность педагогов Афанасия Гавриловича Подлетина и Евгении Фридриховны Кениг на территории Казымской культбазы**

**Аннотация.** Обратиться к деятельности педагогов Афанасия Подлетина и Евгении Кениг побудило то, что эта супружеская пара в процессе обучения казымских ребятишек внесла весомый вклад в дело развития хантыйской филологии и фольклористики. Ими была подготовлена к изданию рукопись букваря на хантыйском языке (казымский диалект), который так и не был опубликован. Афанасием Григорьевичем Подлециным было записано значительное количество сказок, песен и загадок на хантыйском языке.

**Ключевые слова:** Казымская культбаза, казымские ханты, Казымское восстание, хантыйский фольклор.

Статья подготовлена на основе опубликованных меморатов Евгении Фридриховны Власовой и других неопубликованных архивных источников. Благодаря к. и. н. В. М. Кулемзину воспоминания Е. Ф. Власовой (Кениг) попали в Музей археологии и этнографии Сибири имени В. М. Флоринского Томского государственного университета и были опубликованы в 2010 г. [1]. Они были написаны Кениг от руки еще в 1995 г. Её мемораты отражают многие неизвестные страницы истории Казымской культбазы с точки зрения специалиста, приехавшего по приглашению на Север и воочию увидевшего жизнь и быт коренного населения в период становления советских учреждений образования, здравоохранения и культуры. Также в научный оборот вводятся новые архивные материалы, посвященные периоду советизации Обского Севера.

Муж Евгении Фридриховны – Афанасий Гаврилович Подлетин – родился в селе Новониколаевка Новосибирской области, а родной город педагога Кениг – город Анжеро-Судженск Кеме-

ровской области. В разное время они были студентами Томского педагогического университета, а в 1933 г. были командированы в г. Ленинград на Высшие педагогические курсы, организованные Северным отделением Ленинградского педагогического института им. Герцена. На тот период времени Афанасий Гаврилович уже окончил литературный факультет Томского пединститута, а Евгения Фридриховна ещё была студенткой 3 курса химического факультета. После курсов педагоги были командированы на Казымскую культбазу в качестве учителей.

Волею случая им пришлось добираться летом 1934 г. из г. Тобольска до села Берёзово с хантами, которые были освобождены судом, рассматривающим дело о Казымском восстании. В своих воспоминаниях Евгения Фридриховна Власова (Кениг) отмечает, что освобожденные ханты были очень плохо одеты и без каких-либо средств на пропитание. Благодаря тому, что супруги Подлетины сделали запас продуктов еще в Ленинграде, они во время переезда на пароходе из Тобольска до с. Березово щедро делились ими с бывшими арестантами. Это обстоятельство сблизило их, вызвало уважение хантов и убедило их в добрых намерениях приезжих. Кроме этого, в мемуарах Евгении Фридриховны со слов официальных лиц кратко описываются события, известные в истории как Казымское восстание 1933–1934 гг. Участники мятежа называются «бандой», в рассказе преобладает акцент на страданиях, которые перенесли погибшие члены группы П. В. Астраханцева и другие партийные работники. События передаются с точки зрения коммунистической идеологии, и они не отражают ее личной оценки тех давних событий [1, 164].

Афанасий Гаврилович Подлетин и Евгения Фридриховна Кениг приступили к работе именно в тот период, когда Казымская школа-интернат начала работать в полную силу. После мятежных событий и ареста участников восстания практически все казымцы, имеющие детей школьного возраста, привезли детей в школу из стойбищ. В школу-интернат осенью 1934 г. было набрано около 50 школьников.

Евгения Фридриховна отмечает, что им с Подлетиным трудно давался хантыйский язык особенно в первый год преподава-

ния. Обучение математике и другим дисциплинам происходило на родном языке, поэтому русским педагогам при подготовке к уроку приходилось содержание урока переводить на хантыйский язык. Однако у учителей росло понимание, что без обучения школьников русскому языку трудно будет наладить полноценное общение и образование казымских ребятишек. И именно Евгенией Фридриховной Кениг вводится в процесс обучения «русская разговорная речь по всем правилам дидактики». Это имело положительный результат: и уже 1 мая 1935 года ученик первого класса Тихон Ерныхов выступал на трибуне с приветственной речью на русском языке, что явилось предметом особой гордости Евгении Фридриховны [1, 167–168].

Кроме обучения Кениг занималась организацией пионерского движения на культбазе. В фондах Государственного музея Природы и Человека (Ханты-Мансийск) имеется отчёт пионервожатой Евгении Фридриховны Кениг о работе пионерского отряда. Она отмечает, что с 1931 г. пионерская организация с двух человек в своем составе выросла к 1937 г. до 50 пионеров. В отчете имеется подробная информация о том, кто выбыл из состава «юных ленинцев» и по какой причине, также в документе существует подробная информация о практической работе пионерского отряда. Например, с учениками проводились беседы о вождах социалистической революции, русских поэтах, ставились спектакли на хантыйском языке. Обращалось внимание детей на необходимость фиксации хантыйского фольклора, педагогами была организована работа по сбору устного народного творчества, школьниками был начат сбор сказок и загадок на хантыйском языке [2, л. 157–158]. К сожалению, записанный фольклор не сохранился, во всяком случае не удалось обнаружить в архивах ни одной такой записи. Безусловно, записанные образцы фольклора учениками школы представляли бы в настоящее время огромную ценность.

Воспоминания Е. Ф. Кениг свидетельствуют также и о том, что летом после школьных каникул она была направлена в хантыйское поселение, которое располагалось на реке Амня (возможно, Хуллор, название его в мемуаратах не указывается). В хантыйском

селении Е. Ф. Кениг проводила курсы ликвидации безграмотности как у детей школьного возраста, так и у взрослого населения. Проживая с хантами в одной избе, молодая учительница пыталась по-своему обустроить свой быт. В воспоминаниях она подробно описывает особенности быта и жизни северян, делая акцент на том, что проживающие рядом с ней ханты старались сделать ее пребывание в юртах более комфортным, например, с ней делились самым вкусным лакомством, таким как выловленная «белая рыба» [1, 169].

Следует упомянуть о том, какое впечатление произвела на Евгению Фридриховну хантыйская песня, исполненная неким Кириллом (фамилия не указывается) во время прогулки по лесу с мужем Афанасием Гавриловичем. По словам Кениг, песня была «исполнена в минорном стиле» и длилась она достаточно продолжительно. Кирилл спел песню о молодой, красивой учительнице Евгении Фридриховне, которую уважают и любят все ханты. Очевидно, она и ее муж ожидали услышать от Кирилла нечто другое, и она не скрывает того, что была весьма разочарована песней, которая была посвящена ей. Кениг отмечает, что исполненная песня вполне характерна для фольклора народа ханты [1, 173–174].

О деятельности Афанасия Гавриловича Подлетина известно только лишь, что, приехав на культбазу с Евгенией Фридриховной Кениг, он принимал активное участие в жизни Казымской школы. После переезда из Казыма Аркадия Николаевича Лоскутова в 1936 г. он с этого времени и по 1938 г. был директором Казымской школы-интерната. Затем летом 1938 г. семья переехала в Ленинград, Афанасий Григорьевич поступил в аспирантуру при Институте народов Севера, а Евгения Фридриховна Кениг продолжила обучение в педагогическом институте им. А. И. Герцена по специальности «Химия». Одновременно А. Г. Подлетин работал в издательстве литературы народов Севера при доме книги. Готовил диссертацию, однако завершить и защитить научную работу не удалось, началась Великая Отечественная война. Он в 1941 г. по личному заявлению был призван на фронт и воевал

политруком роты отдельного минометного батальона 260 стрелкового полка. В декабре 1941 г. он пропал без вести.

К сожалению, Великая Отечественная война помешала А. Г. Подлетину стать учёным-лингвистом, однако в предвоенный период он успел собрать и записать большое количество фольклорного материала хантов. Его деятельность по изучению хантыйского языка и фольклора продолжилась и после работы на культбазе. Будучи аспирантом Института народов Севера, он во время учебы совершил поездку в Остяко-Вогульский национальный округ с 27 июля по 26 сентября 1940 г. Как отмечает историк-этнограф Т. В. Волдина, им было записано значительное количество фольклорного материала в объеме 12 общих тетрадей (по 48 листов). В них содержатся 92 текста, из которых сорок девять текстов являются сказками, тридцать один – песнями и двенадцать – загадками. Во всех тетрадях указываются дата, место записи, фамилия и имя исполнителя и на хантыйском языке даётся жанр, к которому относится записанный текст. Свои записи А. Г. Подлетин вёл на Казымской культбазе, а также в пп. Кондинский, Полноват и Низямы [3, 41].

Неоднократно Евгения Фридриховна в своих мемуарах отмечает личные качества характера, присущие хантам. По её мнению, характеры хантов «не затронуты корыстью, завистью, злобой и другими отрицательными категориями», они обладают «природной тактичностью, взаимоуважением, вежливостью, доброжелательностью» [1, 169].

Представленные материалы свидетельствуют о большом вкладе супругов Подлетиных в дело хантыйской филологии и фольклористики. В процессе учебы и работы с коренным населением на Казымской культбазе педагоги достаточно хорошо овладели хантыйским языком, проживая в гуще коренного населения. Ими была подготовлена рукопись букваря на языке казымских хантов, а Афанасием Григорьевичем Подлетиным собран и зафиксирован на бумаге фольклорный материал именно в тот момент, когда процесс неизбежной трансформации устного народного творчества хантов уже начался. Мемораты Е. Ф. Кениг отражают не только страницы истории Казымской культбазы в 1930-е гг.,

но дают информацию об отношении четы Подлетиных к жизни, быту, традициям и культуре северного народа. Надо также отметить, что впервые удалось обнаружить свидетельства педагогов, каким путем началось обучение коренного населения русскому языку на культбазе. Ведь именно этот момент теперь и является «точкой отсчета» неизбежного процесса утраты родного языка казымскими хантами.

### Литература

1. Власова Е. Ф. Мой Север: воспоминания / Е. Ф. Власова // Материалы и исследования древней, средневековой и новой истории Северной и Центральной Азии. – Том 3, выпуск 1. – Сер. Труды музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. – Томск, 2010. – С. 157–181.
2. Дело переписки Казымской культурной базы (1931–1937 гг.) // Фонды Музея Природы и Человека. № 1074/9012. Л. 156–159.
3. Волдина Т. В. Хантыйский фольклор: история изучения / Т. В. Волдина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 258 с.

**М. Ф. Ершов,**  
*кандидат исторических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

## **Трикстер как «свободы сеятель пустынный»**

**Аннотация.** В публикации рассмотрены особенности социокультурной эволюции образов трикстера в традиционной культуре и культуре модерна. Сравнительный анализ позволил выявить между ними не только противоречия, но и точки соприкосновения. На основании черт сходства предложена схема взаимодействия данных образов в ходе исторической эволюции. Доказывается, что положительная роль трикстера служила для преодоления общественной стагнации и была средством адаптации к новым непривычным реалиям.

**Ключевые слова:** маргинал, модерн, образ, сакральность, слово, традиционная культура, трикстер.

Целью настоящей публикации является сопоставление образов трикстера в традиционной культуре и культуре модерна. Вообще фигура трикстера, как объекта научных штудий, достаточно изучена, он хорошо узнаваем. Однако для понимания сущности трикстера важен исторический контекст, в котором протекала эволюция его образов. Так, например, традиционная культура, в которой он родился, в целом циклична и замкнута. В ней слово имеет большее значение по сравнению с действием. Ведь полноценное слово в идеале неизменно и поэтому относится к сакральному миру. Более того, оно и само обладает творческой потенцией, способностью конструировать наш мир. Вспомним библейское: «В начале было Слово». В качестве примера также можно привести медвежьи праздники у ханты и манси. Без их проведения этническая идентификация обских угров в прежние времена была немыслима.

Трикстер занимает здесь подчинённую, профанную позицию. Слов у него в традиционной культуре может быть очень много, но все они не значимы. Это своеобразный информационный шум. Данная ситуация великолепно передана А. Тарковским в фильме

«Андрей Рублёв». Какая разница, что именно кричит скоморох, сыгранный Роланом Быковым? Его весёлыми выкриками могут быть обценная речь, потешки. Их семантическое значение обычно неприлично, да и не существенно, а конкретные слова, производимые скоморохом, одноразовы и легко заменяемы.

Трикстеры относятся к субъектам, либо не допущенным к ритуалам, либо вынужденным довольствоваться периферией сакрального действия и конкретного обитаемого пространства. Их непродуманные попытки заявить о себе обычно осуществляются наобум. Приведём один из примеров подобного действия, происходившего на Обском Севере. В 1759 г. в деревне Тюлиной, приписанной к Самаровскому яму, русские ямщики организовали шутовскую свадьбу двух лиц мужского пола... Если учесть, что это «благоспакурство» (развлечение) происходило после Пасхи [1, с. 147–148], то многое становится объяснимым. Искренне верующие люди устали от высокого эмоционального напряжения. Им были необходимы отдых, некое смешное представление, дающее психическую разрядку.

«Можно предположить, что первоначальная функция говорения связывалась, с одной стороны, с магией, а с другой – с закреплением повторяемых жестов в узловых моментах поведения, – считает Ю. М. Лотман. – Подобного рода говорение должно было тяготеть к стабильности, к повторяемым формулам. Оно было консервативно и в идеале направлено к окаменению и сакрализации. Противоположным образом развивалась речевая периферия. Будучи связана с ритуалом, она вместе с тем сохраняла большую свободу. Бессмысленные бандерлоги Кипплинга (в отличие от положительных героев – животных, речь которых ритуальна) «болтают», то есть произносят слова, свободно связанные со смыслом. Подобная болтовня могла царить и за пределами ритуала. И именно тут, за границами ритуала, слово получало ту степень свободы, которая позволила образоваться словесному искусству. Несакральная поэзия потребовала такой степени свободы речи, которая могла возникнуть только в игре – типе поведения, принципиально противопоставленном сакральному» [2, с. 363].

И действительно, в традиционной культуре трикстер противостоит своими греховными проступками: сакральному миру,

миру социальных реалий и миру нравственной ригидности. Это противостояние не абсолютно. Трикстер знает как время и место, когда допустима профанация высоких смыслов, так и те строгие периоды, когда его греховные проступки табуированы. Он – несерьёзная, изнаночная сторона привычной мировой гармонии, представитель «весёлого времени», пародирующий упорядоченное действие и сам являющийся необходимой частью этого мира и этого действия, для преодоления их избыточной сакральности. Обычно трикстер преследует вполне конкретные цели: организация психической разрядки в коллективе, высмеивание порока, наказание жадных, властных и богатых, приобретение (далеко не всегда честным путём) богатства для себя и близких.

Иное дело – культура модерна. И в ней трикстер оперирует словом. Но это слово вне времени и живёт без привязки к конкретной цели. Мюнхгаузен, капитан Врунгель и герои Д. Хармса лгут постоянно и лгут безотносительно к тому, способны ли они, хотя бы на миг, разыграть своих слушателей и читателей. Их рассказы и смех находятся вне прагматики. Их высокая ложь предназначена для других целей и обращена к иным адресатам. Как вполне обоснованно считает Марк Липовецкий, перевоплощения Мюнхгаузена – свидетельство наличия кризиса. По мнению исследователя, этот «кризис можно описать как кризис идеи правды, когда в обществе утверждается убежденность в том, что поиски правды бесплодны и разрушительны, что сама правда, буде она явится миру, непременно обманет ожидания правдоискателей и принесёт больше бед, чем комфортная ложь и т. п. Наступая после времени реформ и несбывшихся социальных ожиданий, этот кризис связан с укореняющимся в культуре сознанием безнадежности и стагнации» [3, с. 89].

Следовательно, с одной стороны, интеллектуальная выдумка и игра смыслов служат, как и ранее, компенсаторными механизмами. С другой стороны – они разоблачают окостеневшее социальное пространство бытовых и политических условностей, где вынуждены лгать все, просто потому что так выгодно или так «принято». Несерьёзный трикстер, разрушая привычные стереотипы, оказывается не просто нонконформистом, но и предвест-

ником свободы и даже анархии, что достаточно значимо для нужд общества. Трикстер, примером коего стал Мюнхгаузен в кинофильме Захарова и Горина (1979 г.), волею обстоятельств принимает на себя несвойственные функции. Ему приходится осуществлять связь с иными пространствами и временами. Он вторгается в сферу исключительных прав посредников с сакральным миром и его запредельных обитателей. Произошедшая интеллектуальная подмена – убедительное свидетельство десакрализации общества.

Исследование образов трикстера даёт и другие значимые прогностические результаты. В традиционной культуре его существование служило косвенным свидетельством бытия сакрального мира. В современной культуре, напротив, появление трикстера совпало с мысленным разрушением сакральности. Вроде бы, как и ранее, наш привычный персонаж «выдаёт» зевакам анекдоты и частушки. Однако теперь это фиксация не только новых социальных реалий, но и деградации и атомизации прежней торжественной словесности. Из скопления современных анекдотов очень сложно выстроить полноценное литературное произведение, и они никогда не станут частью сакрального действия. В них нет связи с вечностью.

Сакральное значение подлинных слов (и противостоящей им же во благо лжи) оказалось почти полностью исчерпано. Слово ныне уже не стоит над человеком, не дисциплинирует его своей скрытой магией. Теперь человек использует его как собственность, строго утилитарно. Невольно вспоминается знаменитое ельциновское «своё слово: хочу, даю, хочу, беру». Однако обретя юридическую власть над словом, индивид не сделался его господином. Слово активно и оно начинает мстить хозяину. Так, умный слуга подсмеивается над выскочкой нуворишем, у которого отсутствуют интеллектуальная потенция и культурный багаж. Это не случайно. Рост личностных качеств всегда вначале проявляется через негатив, отрицание. В современной России такое отрицание достигло тотальных величин.

Ныне в трикстере нужды внешне нет, свидетельством чему являются профессиональные культура и политика. Рождённое во

времена романтизма и официальной народности возвеличивание народа и его языка обернулось подменой сакральных смыслов. Это привело, в ходе исторического развития, к интернациональному большевизму и национал-социализму. Какие-то страны прошли путь тоталитаризма до конца, какие-то находятся на финише. Сегодня для существования трикстера отсутствуют противостоящие ему равнозначные фигуры. Писатель М. Веллер, отвечая на вопросы, почему он не создал продолжения цикла авантюрных рассказов «Легенды Невского проспекта», прозорливо заметил, что ранее, в советский период, «это была комедия издёвки личности над системой и трагедия обречённости этой личности пред всемогуществом системы». Теперь обстоятельства изменились. «Мы живём сегодня в простом и понятном мире, – замечает писатель, – где безоговорочно правят открытая сила, жадность и жульничество. Афера и кража стали нормой жизни – от министра и прокурора страны. Бандитизм сделался почти официальной работой, и любые преступления, известные всем, проходят безнаказанно» [4, с. 411].

Границы между профанными и сакральными компонентами оказались окончательно размыты, а прежние смыслы утеряны. Как это ни странно звучит, но подобная стёртость порождает и определённый оптимизм. Ведь во многом всё произошедшее закономерно. По мнению Н. А. Бердяева, «культура не может оставаться на высоте, должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно её одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры» [5, с. 164]. Однако распад культуры не может быть вечным. Вслед за рассеянием следует новая кристаллизация. Трикстер ещё вполне может сыграть положительную роль для преодоления отечественной стагнации. Ведь он обладает уникальной способностью адаптировать окружающих к новым непривычным реалиям и затем, после сыгранной роли, этот герой в очередной раз смещается на периферию.

Сегодня общество нуждается в появлении неких пришельцев, которые начнут новый цикл социокультурной эволюции, изме-

нив прежние смыслы и прежний язык. Предвестником и весёлой неунывающей тенью их серьёзных намерений с необходимостью будет фигура трикстера. В истории такое бывало неоднократно. Изучение социокультурной эволюции образов делает данное допущение вполне вероятным [6]. Так, некогда на отечественной почве чертополохом вырос скандальный поэт Барков, и только затем, вслед за ним – первоначально несерьёзный, но уже доросший до классических высот А. С. Пушкин. «Сеятель свободы», воспетый поэтом, всегда появляется слишком рано для автора, слишком неожиданно для общества и, становясь значимым персонажем, обычно затмевает трикстера-предшественника.

### Литература

1. История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до конца XIX века: Хрестоматия. – Екатеринбург: Волот, 1999. – 304 с.
2. Лотман Ю. М. Чему учатся люди. Статьи и заметки Ю. М. Лотман. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2010. – 416 с.
3. Липовецкий М. Метаморфозы Мюнхгаузена / М. Липовецкий // Новое литературное обозрение. – 2017. – № 1 (143). – С. 78–90.
4. Веллер М. Легенды Невского проспекта / М. Веллер. – М.: АСТ, 2007. – 415 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
6. Ершов М. Ф. Социокультурная эволюция образов очеловеченного пространства: общетеоретические и конкретно-исторические аспекты / М. Ф. Ершов. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 276 с.

**В. С. Иванова,**  
*кандидат исторических наук,*  
*Институт народов Севера Российского государственного*  
*педагогического университета им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург*

## **«Плата за невесту» у различных групп северных манси**

**Аннотация.** Формы платы за невесту у манси были различные, это связано с натуральным характером калыма, зависимостью размера калыма от социального и имущественного положения обеих семей: жениха и невесты, а также различных достоинств невесты. В статье рассматриваются: договор о свадьбе, когда часть калыма уплачена; фрагменты сценариев сватовства; роль сватов, традиционные названия невесты и жениха, а также – поведение будущей невесты и жениха во время сватовства, свадьбы; поведение их в доме родителей невесты, жениха; совершенствование жертвоприношений в честь молодых; свадебные и послесвадебные подарки родственникам жениха и невесты. После жертвоприношения, раздачи подарков брак считался заключённым. Калым в представлениях манси...

**Ключевые слова:** невеста, жених, свадьба, плата за невесту, плата за говорение, сватающая женщина, свадебные сани корытообразной формы, подарки, выкуп.

Рассмотрим различные формы «платы за невесту» как элемента свадебной обрядности. Автор не согласен с общепринятым обозначением этой платы словом «калым».

По сведениям Н. А. Александрова (1899 г.) о вогулах (манси) встречается такая запись: «свадебных обычаев нет у него (вогула) никаких, кроме пиршества да жертвоприношения; жену он просто покупает, и она у него работница, так как вся тяжёлая работа должна исполняться ею» [1, с. 17]. Но свадебная обрядность у манси, безусловно, существовала. У сосвинских и ляпинских манси до начала XXI в. она сохранялась относительно полно. Свадебный обряд манси возник в глубокой древности и нёс в себе черты различных исторических эпох. Со временем он претерпевал определённые изменения, на него накладывались новые

черты, обусловленные изменившейся обстановкой в социокультурном пространстве манси.

Существовали различные формы брака: *хāйталахтым акван минэг* ‘сватовство’, *маньнэ ётаве* ‘выкуп’, ‘брак-покупка’, *аги ойим* ‘убег’, *потыртāхтым* ‘по соглашению – с выплатой калыма’, *мāньхум мēt рупитым* ‘брак с отработкой’, *мāнь тāгыл лāвхāтам сирыл* ‘колыбельный стговор’. Брак *тūлмантан вāрмаль* ‘похищение невесты’, ‘умыкание’ имел варианты: *сāртын потыртāхтасыг* ‘заранее [двое] договорились’ – невеста могла быть похищена по добровольному согласию с женихом, *тūлмантым* ‘воруя’ – невеста могла быть насильно похищена женихом.

Прежде чем перейти к описанию «платы за невесту», кратко раскроем семантику основной свадебной лексики.

Жениха называют *вāпс* ‘зять’. Реже встречается название *мāньхум* ‘младший мужчина’ – молодой муж. Незамужняя молодая девушка – *юн олнэ аги* (букв. ‘дома живущая девушка’), *сянь-ась ёт олнэ аги* ‘с матерью-отцом живущая девушка’. Когда она вступает в брачный возраст, то её называют *лэсьмум аги* ‘созревшая девушка’, которая уже может *хум вāруңкве* ‘сделать мужа’. Она отличается от других юных девушек по одежде, по манерам поведения [2, с. 144].

У среднесосьвинских манси *лэсьмум аги капай* означает ‘засидевшаяся в девушках’. Слово *капай* добавляли, чтобы подчеркнуть, что девушка перешла возрастные границы невесты, «засиделась» в девушках. Возраст засидевшейся девушки 27–32 года. Такую девушку ещё называют *унтум аги* ‘сидящая девушка’. Иногда даже говорят *унтум нэ* ‘сидящая женщина’. К *унтум аги*, *унтум нэ* сватаются с опаской – она может сама отогнать сватов, если считает, что жених её не достоин.

На «зрелой девушке» *нётнэ суп* ‘красивое платье’, *нётнэ мāньщи сай* ‘нарядные мансийские накладные (ложные) косы, украшенные звенящими металлическими подвесками’. *Лэсьмум аги* носила шейно-нагрудные украшения: *тур лōпс* ‘шейное украшение, сплетенное из мелкого бисера’, несколько *саквквāлыг* ‘бусы’ (букв. бисер + веревка) и *пальсак*. *Пальсак* представляет собой две узкие полосы, сплетённые из мелкого разноцветного бисера, соединённые между собой перекладиной из бисера.

Слово *пальсак* образовано от *паль* ‘ухо’ + *сак* ‘бисер’, что можно перевести как «от ушей спускающийся бисер» либо «ушной бисер» [3, с. 262–263; ПМА].

Орнаменты на платье и шейно-нагрудных украшениях, лёгкий звон металлических предметов на накладных косах и на концах *пальсак*’а – все это не только служило для привлечения внимания, но и являлось оберегом для девушки [2, с. 146; ПМА].

У всех групп северных манси, кроме обских, невесту называют *маньнэ*. У обских манси невеста – *тōнтнэ*. *Маньнэ* образовано от *мāнь* ‘молодая’ и *нэ* ‘женщина’, *маньнэ* ‘молодая женщина’. Действительно, невеста, привезённая в дом свёкра и свекрови (заметим, что это, как правило, ещё не дом её мужа), являлась не полноправной хозяйкой, а «младшей женщиной».

Сватовство повсеместно по-мансийски называли *хāйталан вāрмаль*. У верхнесосьвинских манси встречается также термин *хāйт вāрмаль*, у среднесосьвинских – *хāйталāхтын вāрмаль*. Сватовство имеет свои варианты: *сāнь-āсь ос āги кāсацёгыт* ‘мать-отец и дочь согласны’, т. е. родители соглашались на брак с учётом мнения дочери, и *сāнь-āсь кāсасёг, āги тай вāрмаль āти* ‘мать-отец согласны, а про дочь и разговора нет’, т. е. родители соглашались на брак, но мнение дочери не учитывали.

Для сватовства чаще всего нанимали *хāйта нэ* / *хāйталāхтын нэ* ‘сватающую женщину’ либо *хāйта хум* / *хāйталāхтын хум* ‘сватающего мужчину’. *Хāйта нэ, хāйта хум* являлись уважаемыми людьми, они должны были уметь вести беседу на различные темы, не забывая при этом о цели своего визита. Сваты отправлялись к отцу невесты с черёмуховыми посохами, на которые подвешивались красные ленты. Эти ленты – знак сватов. Придя в дом отца невесты, они, не снимая шапок, не садясь на скамью, начинали «торговать» невесту. Отец обычно просил большой калым, а сваты старались уменьшить его размеры [4, с. 94].

У ляпинских манси в качестве сватов посылали отца жениха и сноху (жену старшего брата). Если не было отца, то заменяли его близким родственником, но чаще предпочтение отдавалось близкому другу отца [5, с. 81].

*Хāйталāхтын нэ* ‘сватающую женщину’ или *хāйталāхтын хум* ‘сватающего мужчину’ отправляли в дом невесты. Сваты узнава-

ли настроение невесты и её родителей. Если свататься приходил *хāйтa хум*, то он беседовал непосредственно с отцом девушки, вначале на отвлечённые темы, лишь спустя какое-то время разговор заходил об *эла-мйннэ āги* ‘далеко уходящей дочери’ – дочери на выданье.

Если даже родители и были согласны, они молчали до тех пор, пока сват не положит на стол *суп мēt* ‘за рот плата’ – плата за то, чтобы с ним заговорили. По мнению Е. И. Ромбандеевой, *суп мет* – эти деньги, как бы, цена девушки [4, с. 82].

Когда сват заканчивал свою речь, один из мужчин дома («защитник» девушки) брал топор и становился к дверям со словами: «*Юв-сјлтум āвин ты хонтыслын, кон-квāлнэ āвин тах ѓс хонтылын!*» ‘Дверь, через которую вошёл сюда, нашёл. Найдёшь и дверь для выхода!’ Тогда *хāйтa хум* снова несколько раз повторял свои слова, при этом каждый раз клал на стол деньги. Обычно после третьего раза отец девушки начинал говорить. Он обычно указывал на мать девушки, т. к. она её родила, ей и решать: отдавать дочь замуж или нет. Мать говорила о том, что надо бы спросить желание самой дочери, «ей жить в чужом доме». Приглашали дочь из другой комнаты, она скромно садилась подальше от свата, лицо при этом от него не прятала, говорила, что не хочет покидать дом родителей. Мать её уговаривала и успокаивала, и, как правило, девушка давала согласие.

В варианте обряда, записанном Е. И. Ромбандеевой у ляпинских манси, девушка входила в дом с улицы и садилась так, чтобы её лицо не видели сваты. Кроме того, в дом приходили сватать два свата: мужчина и женщина [4, с. 81–84].

У верхнесосьвинских манси родственники жениха приходили к особо почитаемому человеку в трёх селениях (он был и *вāнэ хōтпа* ‘ведающим человеком’) и просили его поучаствовать в *хāйталан вāрмальт* ‘процесс сватовства’. Когда *хāйт хум* с женихом входили в дом будущей невесты, *хāйт хум* говорил: «*ĖмсумĖн, ĖмсумĖн, лĖхмĖн тĖг та мāрыс. Ам юр்தхумум тыт матыр вāрмаль ѓньси, нāнанн ярмим ѓлы*» ‘Мы шли, шли, путь наш сюда (в ваш дом) упёрся. Мой друг здесь какое-то дело имеет, в вас нуждается’ [ПМА, д. Хулимсунт]. Родители невесты спрашивали: «*Мāныр вāрмаль ѓньси?*» ‘Что за дело имеет?’

У ляпинских манси сват несколько раз произносил свою речь, и только после этого с ним заговаривал отец девушки, у верхне-сосьвинских родители девушки беседовали со сватом, обращаясь к нему в третьем лице. *Хайт хум* говорил:

*Юртхум бньсэгум, юртхумум үйиң ёмтыс.*

*Ань тавён юртнэ эрмыглас.*

*Лавёгыт, нан тыт тавён рёвнэ юртнэ бньсегён*

‘У меня есть друг, друг стал зверем (животным).

Ему понадобилась подруга.

Говорят, что вы имеете подходящую для него подругу...’ ... [ПМА, д. Хулимсунт].

Далее, если родители соглашались, то говорили: «*Соль, соль, хулыглалслув...* ‘Да, да, слышали...’

Если же родители были не согласны, они отвечали:

*Таи тай сумп потыр, тамле тавён рёвнэ аги мән ат бньсёв, аква ёлы, тавиу мән, нэмхотталь ат мйны.* ‘Это пустой разговор, такой подходящей девушки у нас нет, одна есть, но она ещё маленькая, никуда не пойдёт’.

Если сваты получили согласие, то родители невесты накрывали скромный праздничный стол. Угощали сватов традиционной пищей: *хул тэн* ‘рыбная еда’, *нёвьиль тэн* ‘мясная еда’, хлеб, конфеты и печенье. Пили вино и чай (но вино пили только то, которое принёс *хайта хум* от родителей жениха).

Есть данные по ляпинским манси, что жених мог сватать невесту из богатой семьи оленеводов несколько раз в течение *тәлпалыт* ‘зимнего года’, невеста могла дать своё согласие лишь в конце «зимнего года» – весной.

После того как соглашение достигнуто, в ближайшие 2–3 дня родители невесты приглашали близких родственников жениха, устраивали семейное торжество *потыртәхтын пасан* ‘договаривания стол’.

У обских манси жених должен был иметь какой-нибудь подарок для отца и матери девушки. Нередко за такой подарок девушку уже до свадьбы *тув тыналытэ* ‘туда продавали’, при этом мнение девушки не учитывалось. Делали *мүй сун* ‘свадебные сани’ корытообразной формы. Иногда невесту связывали и насильно усаживали в *мүй сун*, оттуда невозможно было выпрыгнуть или убежать. У других групп манси сведения о таких санях отсутствуют.

Сведений о размерах «платы за невесту» мало. Так, в конце XIX в. у верхнелозьвинских манси бедный платил за невесту от 10 до 20, реже – до 25 рублей [6, с. 18]. Свадьбы небогатых людей могли проходить в любое время года.

У северных манси, когда часть выкупа была уплачена, договаривались о свадьбе. Жених приходил в дом невесты и ложился на отведённое ему место. Потом к нему приходила невеста. Девственности невесты не придавали большого значения, тем не менее, существовал обряд проверки девственности. Его проводила утром мать невесты. Если невеста была девушкой, мать просила оленя у жениха, в противном случае жених требовал оленя у матери невесты [7, с. 38; 8, с. 269–270].

Для проведения свадьбы у северных манси в конце XIX – XX в. нужны были жертвенные олени. В семьях оленеводов ляпинских и среднесосьвинских манси в первый день совершали кровавое жертвоприношение в доме невесты: забивали, как правило, трёх оленей, в более бедных семьях обходились одним. На второй день свадьба продолжалась в доме жениха, где также устраивалось кровавое жертвоприношение. Если не было оленей, в качестве жертвы забивали корову или телёнка. По словам информантов, на свадьбе никогда не жертвовали лошадь или петуха. Исключением являлись обские манси, у них иногда на свадьбу приносилась в жертву молодая лошадь или жеребёнок [ПМА].

О подарках. В первый день свадьбы в доме невесты дарили подарки родственникам жениха. Женщинам преподносили отрезы на платье, головные платки. Мужчинам дарили рубахи, в последние десятилетия – часы. Отцу и матери жениха вручали дорогие подарки. Самыми ценными подарками считались *мāньси суп* ‘традиционное мансийское платье’, *русьу тōр* ‘платок с кистями’, *вāй* ‘меховая обувь’. Иногда дарили от одного до семи *коттāгил* ‘камусы целиком’ (один *коттāгил* – это четыре камуса оленя). Сейчас на свадьбах дарят *сōрни тўля* ‘золотые кольца’, *сēс* ‘часы’ и *олн* ‘деньги’ [ПМА, Хулимсунт, Ломбовож, Игрим, Новинские].

После раздачи подарков невесту одевали. Она при этом начинала плакать. Полагалось надевать на неё три платья, на голову – 3 или 5 платков. Зимой обязательной была меховая шуба (*сахи*), на ногах – нарядные *вāи*.

Невеста прощалась со своими близкими родственниками и родителями. *Bānc* ‘жених’ и *хāйтa нэ* ‘сваха’ преподносили ей большой (третий или пятый) платок. Две женщины ей «помогали» – брали за руки. Затем они начинали молиться *пōиксянукве* – обращались с просьбами к своим домашним духам-покровителям, делали поклоны головой. Трижды поворачивались по солнцу и трижды кланялись. На улицу невесту выводили под руки и сажали вместе с женихом в нарядную свадебную нарту. Есть данные, что у ляпинских манси жениха и невесту определяли в разные нарты, причём невеста должна была ехать лёжа. Одна из родственниц невесты в последний момент хваталась за нарту. К ней подходили родственники жениха и обещали подарок, тогда она отпускала свадебные нарты. После этого свадебный обоз во главе с нартой жениха и невесты трогался с места [5, с. 88–89; ПМА, Патрасуй, Сосьва, Кимкясуй].

По приезде в дом родителей жениха ещё на улице руки невесты и жениха связывали вместе *русың ярмак тōр* ‘шелковым платком с кистями’. В дом заводила молодых *хāйталан нэ*, и там, после совершения поклонов в *мулы сам* домашним духам-покровителям, развязывали им руки. Затем садились за стол. Свадьба продолжалась.

На второй день пир и веселье продолжались в доме жениха и его родителей. Опять совершалось кровавое жертвоприношение. Невеста также сидела за занавеской. Родители жениха снова дарили подарки родственникам невесты. После жертвоприношения, раздачи подарков брак считался заключённым [8, с. 270; ПМА].

Через неделю или месяц после свадьбы (если жили далеко – то через год) молодые приезжали в гости к родителям жены. Они получали от родителей подарки. Если родители невесты в первый день свадьбы по какой-либо причине не смогли совершить кровавое жертвоприношение в честь молодых, то его необходимо провести в этот приезд. В этом случае важно, чтобы приезд молодых приходился на растущую луну (*Этпос лялт* ‘навстречу луне’, т. е. при новолунии).

В д. Яньпауль, у верхнесосьвинских манси, в первой половине XX в. в доме невесты и у себя в доме угощал и дарил подарки будущей теще и тестю жених: теще – пёструю сахи из нёплюя, отцу тестя – белую порха, отцу тещи – полосатые кисы с камусов

оленя, кроме этого, женщинам сахи и платки, чтобы выполняли обычай избегания, для закрывания лица от зятя [9, с. 28–29]. А со второй половины XX в. в этой же д. Яныпауль подарки родственникам невесты уже несколько отличаются: тестю – часы, дяде невесты – пиджак, теще – отрез на мансийское платье. Одарив всех, «молодожёны приезжали исполнить встречное угощение духовных покровителей. С собой оленя и еду привезли» [9, с. 33].

Известен случай, как при сватовстве будущий тесть попросил передового оленя, жениху стало жалко оленя, и он предложил своему отцу отказаться от этой невесты. Но отец сказал ему, чтобы он не жалел оленя, что они вырастят другого вожака, «у нас их 500 штук, а невеста одна и она – твоя будущая жена». Позднее жених в личной песне будет воспевать и восхвалять свою супругу, рассказывать о том, каких прекрасных детей она ему вырастила, как она косы ему заплетает, расчёсывает волосы, как умеет хорошо шить орнаменты, одежду и обувь...

Итак, мы видим различные формы платы за невесту у северных манси. Общепринятое обозначение платы за невесту – слово «калым» не совсем подходит к рассмотренным примерам в его классической трактовке, калым, наравне с приданым, являлся вкладом двух родов в формирование общего имущества будущей семьи, он носил натуральный характер, а его размер зависел от социального и имущественного положения обоих семей: жениха и невесты, и достоинства невесты. В толковом словаре Ожегова, «калым – ... у восточных народов: выкуп за невесту» [10]. Согласно Википедии, «калым или калын (тюрк.) – плата; выкуп, уплачивавшийся первоначально роду, позднее – родителям или родственникам невесты; разновидность калыма – отработка за невесту» [11].

Среди форм платы у манси встречаются и *с̄ӯп м̄ет* ‘за рот плата’ – плата за то, чтобы разговорить отца невесты, по мнению Е. И. Ромбандеевой, – цена девушки и плата деньгами: угощения со стороны сватов, спиртное, жертвенные олени, подарки: часы, пиджак, отрезки на платья, головные платки. При этом дарят не только родителям невесты, но и со стороны невесты – родственникам жениха, включая жертвенных оленей, скот. Все эти дары и подношения исполняются для дальнейшей благополучной семейной жизни молодожёнов, продолжения рода.

## Литература

1. Александров Н. А. Вогулы / Н. А. Александров. – М.: Изд-во А. Я. Панафидина, 1899. – 26 с. (Серия «Где на Руси какой народ живет. Чем промышляет?»).
2. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси / С. А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
3. Фёдорова Е. Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси / Е. Г. Фёдорова. – СПб.: Европейский дом. 2000. – 368 с.
4. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) / Е. И. Ромбандеева. – Сургут: АИИК «Северный дом», Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
5. Инфантьев П. П. Путешествие в страну вогулов / П. П. Инфантьев. – СПб.: Н. В. Ельманов, 1910. – 198 с.
6. Малиев Н. Отчёт о вогульской экспедиции / Н. Малиев // ТОЕ. – 1872. – Т. III, № 2. – С. 6–19.
7. Соколова З. П. Свадебная обрядность хантов и манси / З. П. Соколова // Семейная обрядность народов Сибири. – М.: Наука, 1980. – С. 36–42.
8. Соколова З. П. Семейная обрядность / З. П. Соколова // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Эңцы. Нганасаны. Кеты. – М.: Наука, 2005. – С. 265–277.
9. Иванова В. С. Пес-йис салын маньсит мойтанылл-потраныл. Сказания-рассказы оленных манси / В. С. Иванова. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. – 131 с.
10. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – 3-е изд., стер. – М.: Издательство: Аз, 1996. – 928 с.
11. Калым // Википедия: свободная энциклопедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Калым> (дата обращения: 13.11.2017).

## Сущность и рождение человека по представлениям манси

(пер. с нем. Н. В. Лукиной)

**Аннотация.** Статья представляет собой I–II главы книги «Materialien zur Mythologie der Wogulen», содержащей записи А. Каннисто у вогулов/манси в начале XX века. Они были сгруппированы по темам и опубликованы на немецком языке Е. А. Virtanen und М. Liimola в 1958 г. [1, с. 11–28] и переведены Н. В. Лукиной в 2017 г. Представленные материалы содержат обширные данные по общенародным и локальным воззрениям и обрядам вогулов/манси, связанным с человеком. Это сведения о разновидностях душ в виде дыхания, тени, привидения, формы и др. Показана их связь с определёнными частями тела, приводятся запретительные нормы и защитные средства по отношению к душам. Изложены представления об особом статусе женщины во время беременности, родов и после родов, описаны проводимые в этот период процедуры. Рождение человека раскрывается сквозь призму охранительных действий, касающихся новорождённого, очистительных действий, а также воззрений о вселении душ родственников в родившегося ребёнка (реинкарнация) и сроке его жизни, определяемом Богами. Впервые описана свистящая душа *ort* (душа-предсказатель в облике воробья, ласточки и др.), которая является предвестником смерти. Приводятся сведения о духах разного ранга, связанных с жизненным путём человека. В статье акцентируется внимание на жизни вещей (от их изготовления до обветшания или минования надобности), что в определённой степени восполняет пробел в такой мало изученной теме, как семиотическая судьба вещи в традиционной культуре обских угров.

**Ключевые слова:** душа, птица-предсказатель, «мешок душ», рожевица, «маленький дом», очистительные процедуры, «детская жертва».

1. Сущность человека. Важнейшим обозначением души в вогульском языке является слово *läl, lili*, основное значение которого – ‘дух, дыхание, перевод духа’ (напр., перевод духа перед нырянием; или «дыхание прервалось» = «наступила смерть»); но позднее получило и значение ‘личность’. Наряду с ним существует заимствованное из татарского языка слово *šōn* (< тат. *žan* и др. ‘жизнь, душа’ [2, с. 186]) и составное *lälšōn*. Слово *šōn* иногда

выступает в качестве параллельного слова для понятия 'возраст, срок жизни': «пишущие чёрную бумагу, пишущие белую бумагу, отмеряющие срок жизни, отмеряющие жизнь», «двое отмеряющих срок жизни и жизнь, при рождении человека они отмеряют ему срок жизни» (Конда). Итак, слово *ləl* означало только дух, дыхание, а позднее его значение стало самостоятельным обозначением материального существа. Такое существо имеет в виду вогул, когда говорит, что *ləl* при смерти человека просверливает отверстие в крыше (*lili minne as* 'отверстие для выхода души') и что для закрывания этого отверстия нужно принести жертву (Сосьва). Представление о самостоятельном существе выступает совершенно отчётливо, если затем *ləl* умершего переходит к новорождённому ребёнку. При церемониях, связанных с рождением, присутствующая женщина путём гадания выясняет, от кого из покойников ребёнок получил душу. «Как Бог может всегда давать новую душу! Такие же души, какие в нас, бродят туда-сюда», – объяснил информант с Сосьвы.

Но наряду с представлением о душе, возникшей из дыхания, у вогулов есть второе, восходящее к понятию «тьень». Слово П *iskor*, Со *iskbor*; *işxor* и т.д. 'тьень-образ' имеет следующие значения: 1. Т, ВЛ, СВ, НЛ, СК 'настоящая, видимая при солнечном свете тень (ВЛ также: в период гона лось прыгает, чтобы добратся до собственной тени)'; 2. Со, ВЛ, НК 'душа-тьень живого человека, которая в обычных условиях находится в его теле'. Однако душу-тьень этих двух значений могут и «спугнуть» из тела, в котором она живёт, после чего человек не может спать или заболевает (ВЛ «мою тень-образ спугнули» = «я заболел»); затем душу нужно поместить назад в тело. Особенно легко это случается с маленькими детьми, после чего ребёнок бледнеет, не ест и плохо спит. На Сосьве в таких случаях обращаются к ворожею, который с помощью духа-защитника (*jalpūsōjka* 'Старик-Священного-Города') возвращает душу-тьень. СК *askār* означает, кроме видимой на солнце тени человека и кроме сидящей в теле живого человека, но изгоняемой из него души-тени, также и самостоятельного «духа», а именно духа живого, плюющегося человека или духа умершего, который после смерти бродит вокруг и является живым людям. Этот дух умершего, а на Ср. Конде и дух живого,

плюющего человека обозначается словами *oðšal* ‘смерть’, *kōla* ‘труп’, *toß*; о последнем слове вскоре будет сказано подробнее.

*Iskor*, *iskβor*, *isχor* – сложное слово, оканчивающееся на составную часть *kor*, *kβor*, *χor* ‘изображение, форма’; *is*, *as* – также применяется самостоятельно в следующих значениях: ВЛ 1. ‘«душа» в теле живого человека, уход которой вызывает сонливость’; 2. ‘душа живого человека, которая вне тела своего владельца бродит как привидение и показывается чужому человеку’. Так, кому-то кажется, что он видит знакомую личность идущей или едущей на оленьей упряжке, например, по морю; если он ненадолго отвернётся и посмотрит снова, то видение исчезает. Тот, чьё привидение было увидено, скоро умрёт. Правда, ворожей может предотвратить смерть: он строит «тёмную комнату» и призывает *konsŋ āš* ‘Когтистого-Отца’, который возвращает убежавшую душу. Душу *is* можно видеть, но не слышать, в то время как *ūrt*, о которой ещё пойдёт речь, кричит, но не видима (В. Лозьва).

Итак. 1. *Is* = *sēmālis* («чёрная тень»), действительная, видимая в солнечном свете тень человека, которую он всегда носит с собой. Если человек испугается, например, привидения, то *is* покидает тело, и человек слабеет, не может спать, но ворожей может вернуть *is*; одновременно возвращаются также силы и способность спать. 2. *Is* – ‘Прозрачная, бродящая вокруг «душа, дух» человека, живого или мёртвого’. 3. *Is* = *ūrt*: у мужчины пять, у женщины четыре *is*, и одна из этих *is* есть *ūrt* – шестиногое существо, похожее на лису. За пять лет до смерти человека *ūrt* покидает его, и ворожей не может её вернуть. *Ūrt* обычно бродит сама по себе, не с человеком, как другие *is*, и только иногда посещает человека. Говорят, что если *ūrt* слабая (*βāytāl*), то и человек пугливый, а если *ūrt* сильная (*tāk*), то человек ничего не боится. Поскольку *ūrt* не живёт в человеке, а бродит сама по себе, то она может иногда совершенно самостоятельно принимать образ человека.

Только некоторые люди могут видеть *is*; эти «видящие» частично являются одновременно и ворожеями, а частично – нет. *Is* выглядит совсем как человек, но прозрачная. Когда носитель *is* умирает, она является многим людям.

*Is* живого человека легко может стать спутником умершего, что может иметь плохие последствия для её носителя. Для

предотвращения этого несчастья имеются различные защитные средства. Так, умершему кладут в руки угли и так сжимают его пальцы, чтобы угли не выпали; тогда покойник не сможет утянуть с собой душу живого, при этом её носитель, будто бы, теряет способность спать (Сосьва). Прежде чем положить покойника в гроб, дно гроба от головы до ног вытирают ветками можжевельника и затем ветки выбрасывают через открытую дверь; под конец ветку кладут в чашу с мусором в дверном проёме. Для женщин используют четыре, а для мужчин – пять веток (вероятно, потому, что у женщины четыре, а у мужчины пять *is*). Это делается, чтобы *is* живого человека не могла остаться в гробу. («Вероятно, душа изготовителя гроба осталась в гробу», и это могло бы означать его смерть» – Сосьва). Также и на Пелымке знают об этой опасности и пытаются защититься от неё, там эту душу-сущность обозначают словом *šot* ‘счастье’. Перед опусканием гроба каждый ударяет веткой можжевельника сначала по гробу, а потом по себе самому. Дело в том, что покойник пытается захватить с собой «счастье» того, кто хоронит, но веткой его можно отогнать, ибо покойник боится ветки и не осмеливается до неё дотронуться.

Для души живого человека, ставшей самостоятельной, имеется ещё одно обозначение: *örtən* und *arkβaχ*. Последнее является тюркским заимствованием, ср. киргиз. *aruak* ‘души покойников, предки, привидение’ [2, с. 61]. *Örtən* на Конде – душа живого человека, которая иногда показывается охотнику, но сразу же снова исчезает. Если видевший рассказывает об этом владельцу души, то тот остаётся в живых, но в иных случаях умирает. На Тавде *arkβaχ* человека иногда показывается чужому. Это призрак в облике человека; он появляется, но в то же мгновение «тает». Иногда в нём узнают черты лица знакомого человека, а иногда он скрывает лицо. Человек, чья душа в таком виде показала чужому, скоро умрёт.

Кроме того, вогулам известна самостоятельная, действующая вне тела душа под названием НК *ort*, СК *βort*, ВК *βurt*, ВЛ, Со *ürt*; она свидетельствует об особом виде смерти. На Н. Конде *ort* имеет вид воробья (*šänš*, рус. ‘воробей’; к *šänš* [3, с. 34]), но она свистит, чего воробей никогда не делает. Он свистит весной поздно вечером и рано утром, и его свист означает, что кто-то

должен умереть. Если кто-нибудь слышит свист, он может крикнуть: «Если ты – моя *ort*, то перестань свистеть!» Можно спрашивать до тех пор, пока не угадаешь соответствующего человека, а когда его назовут, свист прекращается. На Ср. Конде *βort* имеет облик ласточки, и вокруг глаз у неё саван, который во время свиста взвивается. Эту птицу нельзя убивать, иначе сам умрёшь, как это однажды произошло с Максимом Пурчиным. И, наконец, на В. Конде *βurt* – пёстрая птица величиной с воробья, с большими глазами. Эта птица довольно часто встречается в тех лесах. Если она свистит в воздухе, то слушатель проживёт ещё долго, а если свистит на земле, то для слушателя это означает скорую смерть. Об *ūrt* Сосьвы уже шла речь, это похожий на лису, но шестиногий зверь. Эта *ūrt* никогда не показывается своему владельцу, а только чужому человеку. Её видят только изредка, а чаще слышат её крик, она кричит, если средней лапой коснётся земли.

Также и древнее финно-угорское слово *toβ*, *toββi*, *teβš* применяется в различных диалектах вогульского для обозначения различных «призраков» и «душ-теней». Оно означает: 1. ‘пугало на поле или гумне’; 2. ‘живущая в человеке душа, которая, однако, может быть изгнана из человека при испуге и т. п., что вызывает бессонницу; её нужно вернуть, чтобы избавить человека от болезни и ребёнок мог снова спать’ (Конда); 3. ‘действующее вне человека существо в облике птицы, которое предвещает смерть’. На Ср. Конде *toβ* имеет такой же облик ласточки, как *βort*; она свистит в лесу и часто облетает свою жертву, которая слышит её, но не видит. Кричат: «Если ты моя *toβ*, то приходи, если ты *toβ* другого человека, то уходи!», и птица повинуется. На Н. Конде называют имя, чтобы узнать, о чьей смерти сообщает птица. «Если я слышу свист о смерти, то называю своего брата, чтобы узнать, умрёт он или кто».

На Тавде известна ещё птица-предсказатель под названием *kalà kort* ‘покойник-червь’. Иногда в лесу слышат необычный свист, сопровождающий кого-нибудь прямо у уха, но свистящее существо не видно. Это тоже означает, что скоро кто-то умрёт.

В северных районах (ВЛ, Со) иногда упоминается «птица сна» (Со *ūlumuirišť*). Как и в случае с *is*, их бывает пять, соответствен-

но, четыре; они также могут быть спугнуты при страхе и затем вызывают бессонницу, пока ворожей не вернёт их с помощью «Старика-Священного-Города» (*jalpūsōjka*); рассказывают, что при возвращении они поют в углу дома (Сосьва). Возможно, речь идёт о душах-*is*, которые у северных вогулов воспринимаются в облике птиц.

К кругу представлений о душе относится также «мешок душ», или «мешок жизни», который упоминается в песне с Конды. «Верхний-Бог, наш отец, спусти 77 духов-защитников. Они рассеялись по разным местностям. Дочь-Бога осталась в Евре, усеялась на гнездо. Семь сыновей Кеперса начали тянуть невод на озере. Образ Дочери-Бога отразился на поверхности воды. Они начали его вытаскивать. Тянули семь дней, ничего не вытянули. Дочь-Бога спрашивает из гнезда: “Зачем вы меня вытаскиваете? Я – Дочь-Бога. Когда Бог меня отправлял, мне было приказано поселиться здесь с 77 духами-защитниками. Я здесь осталась. Чтобы лечить попавших в болезнь больных девочек, попавших в болезнь больных мальчиков, Бог приказал мне носить с собой мешок с душами длиной с кедровое дерево, мешок с жизнями длиной с кедровое дерево”» (см.: [4, с. 93–94]).

Душа связана особенно тесно с определёнными частями или соками тела, можно думать, что она живёт в них или они наполнены душой особенно богато. В первую очередь это касается крови. Как мы увидим, кровь играет большую роль в жертвоприношениях. На этом представлении основано питье крови погибшего человека, особенно павшего героя. Так, в одном предании с Конды говорится: младший брат Богатыря-Двух-Горных-Хребтов выпил маленький берестяной сосуд, наполненный кровью убитой женщины. Богатырь-Двух-Горных-Хребтов взял второй сосуд, наполненный кровью, протянул его своему сыну в задней части лодки. Сын выпил её. «Если вы пьёте человеческую кровь, ваше сердце становится сильным. Если придёте на боевую площадь, у вас не будет страха» (см.: [5, с. 29]). Часто вогульский герой сообщает своему врагу, что он выпьет его крови «как обской воды, как озёрной воды». Существовал также обычай скальпирования поверженного врага; тем самым для убитого делалось невозможным

возвращение к жизни. Это представление напоминает поведение при охоте на медведя, когда после убийства медведя, причинившего много вреда, в его честь не устраивается праздник; более того, всего медведя сжигают, чтобы он не вернулся к жизни и не стал ещё раз ужасом леса.

От величины и силы сердца зависит выносливость человека. Это отражается в преданиях. Так, сердце младшего брата Богатыря-Двух-Горных-Хребтов состояло из трёх каменных яиц величиной с утиное яйцо. Поэтому его убийцам с трудом удалось окончательно причинить ему смерть (см.: [5, с. 40–41]). Также нужно беречь пальцы рук и ног, а также волосы, они являются предметами действий ворожея. Свои обрезанные ногти вогул прячет под одеждой ниже шеи, откуда они затем постепенно выпадают на землю (Сосьва, Пелымка, Вагильск); также их опускают через щель в полу под порогом (Вагильск). Волосы нельзя бросать на землю, их нужно сжигать. Если волосы бросать на землю, то в деревне будут привидения (Пелымка). На Вагильске их тоже бросают в печь, потому что если птица унесёт их в своё гнездо, то будет болеть голова. Сосьвинские вогулы бережно поднимают волосы, выпавшие при расчёсывании; после смерти человека их все сжигают. На В. Лозье вычесанные волосы обычно сразу сжигают, но выпавшие во время траура волосы прячут – в одном и том же месте для всей семьи. Четыре месяца после смерти женщины и пять – после смерти мужчины косы носят связанными, и в этом случае выпавшие во время траура волосы сжигаются.

В заключение к представлениям о душе следует назвать ещё обычай, в котором свою роль играет «счастье», принадлежащее определённому человеку. Если на Конде заболел маленький ребёнок, то зовут старика или старуху, дают им ребёнка на колени и говорят: «С твоим счастьем (*sōtntl*), с твоим умением (*pəsəntl*), какой-нибудь бог, какой-нибудь дух, дай ему здоровье (?)!» Если приглашённый – ворожей, то он несколько раз проводит над ребёнком платком. Затем ворожей в качестве платы получает медную монету или кольцо на палец.

Иногда также ребёнка обещают (*ūlloβə*) ребёнку такого же возраста, но другого пола: мальчика – девочке, девочку – мальчику.

При этом звучит заклинание: «С вашим собственным счастьем, с вашим собственным умением даю вам, бог, дух, одинаковый ум, одинаковые мысли!» Часто обещанные друг другу дети, став большими, женятся (см.: [4, с. 108, 406–407]).

2. Рождение ребёнка. О рождении ребёнка говорят разными словами и образными выражениями: родиться, появиться на глаза, найтись. Если радостное известие, например, передаётся отцу, то его охотно связывают с указанием на будущую деятельность новорождённого. Так, при рождении мальчика говорят: «Мужчина с луком родился», «Носитель стрел и лука родился» (Тавда, Конда), «Стрелы и лук у тебя отняли» (Пелымка); а при рождении девочки: «С веретеном и пучком кудели родилась» (Конда). В фольклоре для вступления в жизнь встречается также выражение «проснуться». На В. Лозье известно понятие дня рождения («в мой день рождения»).

Во время беременности и родов, а также месячных женщина приносит опасность другим людям, и общение с ней требует особых мер предосторожности. На В. Лозье мужчина в это время не должен «касаться» женщины. Правда, он может её приветствовать, даже поцелуем; целовать запрещено только хозяину *mēŋkβ'* а водной святыни (*βitjapŋ*).

Во время своей нечистоты женщина живёт отдельно от остальной семьи, в построенном специально для этой цели «маленьком доме» (*māŋkol*). На В. Лозье в «маленьком доме» иногда (т. е. во время менструации) живут «женщины и взрослые девушки», из детей – только малыши вместе с матерью. В нём происходят и роды. При них мать должна быть изолирована два полных месяца и ещё третий до полнолуния. Мужчины в течение этого времени не заходят в «маленький дом»; тем не менее, отец может примерно через месяц один раз быстро заглянуть внутрь. Женщина или девушка в «маленьком доме» получают также особую пищу. Она не должна есть мясо лося, лебедя или медведя, а только мясо оленя, рыбу, мелкую птицу. Котёл, в котором готовилась запретная пища, нужно вымыть с золой, прежде чем использовать в «маленьком доме». Позднее семья может снова взять котёл для общего использования, он не требует особой чистки.

Перед возвращением в семью женщина очищает себя и свою одежду бобровой струёй, одежду обрызгивают отваром бобровой струи. Женщина, находящаяся в «маленьком доме» для родов, носила там плохую одежду и, покидая «маленький дом», бросает её в лесу. Своё тело роженица полностью омывает горячей водой, в которую накрошено немного бобровой струи; когда после омовения она одевается, то очищается бобровой струёй, от которой немного кладут на чагу, и сама она стоит рядом. Затем следует очищение пихтовыми иглами и, наконец, паром; кусок железа или камень раскаляют на огне и поливают водой, в этот пар заходит очищающаяся женщина. Эта очистительная процедура проводится и холодной зимой, даже если вне дома (и так не только в «маленьком доме»). Однако использованная женщиной посуда не нуждается в очищении бобровой струёй. Также и у мужчин имеется наготове бобровая струя, чтобы окурить предметы (например, платок или обувь), через которые переступила нечистая женщина. Когда Каннисто однажды в дер. Елесиной хотел поднять в доме щепку с пола, мужчины закричали: «Не поднимать, не поднимать, щепка нечистая!» и объяснили, что на неё наступала нечистая женщина.

Но на В. Лозье бывает и так, что женщины во время своей нечистоты остаются вместе с остальной семьёй. В семейном дворе, где нет особого «маленького дома», общее помещение получает название *morikol* или *βikšamkol* ‘нечистый дом’; при этом *morikol* может обозначать то же, что и *māñkol*, – «маленький дом». Если нет специального «маленького дома» для нечистых женщин, то рядом с основным домом из брёвен ставится конусовидный берестяной шалаш (*jörnkol*), в качестве «маленького дома». Зимний *jörnkol* – всегда *morikol*. В летнем берестяном доме (*kolpal*, букв. ‘полдома’) женщины живут постоянно. В летнее время роженица живёт в берестяном доме (*kolpal*). Зимой она живёт в берестяном шалаше (*jörnkol*), а мужчины отправляются в лес и остаются там некоторое время, впрочем, не дольше, чем женщина в других случаях остаётся в «маленьком доме». Перед возвращением мужчин дом очищается хвойными ветками и бобровой струёй. В деревне, где нет «маленького дома», мужчины уступают роженице бревенчатый дом, а сами уходят на некоторое время в лес. Священные

предметы выносятся, как и предметы Мир-Осматривающего-Мужчины<sup>1</sup>, только предметы *kaltš* остаются в доме и вывешиваются рядом с роженицей. Для *kaltš* женщины приносят пищевую жертву (оленье мясо, кашу, вино и т. д.). Перед возвращением мужчин в *morikol* его окуривают бобровой струей. Если в летнем *kolpal* родился ребёнок, то нужно в завершение очистить бересту крыши.

На Сосьве «маленький дом» известен только в некоторых местах; ниже Люликар он не встречается, только выше. Женщина и во время своей нечистоты живёт в том же помещении, только спит отдельно на полу. Здесь женщина рождает даже в обычном помещении; на время родов мужчины уходят к соседям, но уже через день приходят назад. После разрешения от бремени женщина ещё около двух месяцев спит на полу, а именно в плохой одежде и *saxi* ('женская шуба из оленьих шкур'). Затем рубашку и шубу натягивают на пень вдали от деревни, если же их оставить гнить на земле, то из них может появиться *pilpaxtənut* ('привидение') или *pāβljorut* (вид злого духа). Если этот предмет одежды хотят использовать ещё раз, то его засовывают в кузов и подвешивают в лесу. После рождения первого ребёнка женщина в течение трёх месяцев живёт изолированно, а после последующих родов каждый раз – два месяца (Сосьва).

С Н. Лозьвы и с района Вагильска нет никаких сведений о «маленьком доме» или об изоляции нечистой женщины. Но о том, что в прежние времена здесь тоже проводилась изоляция, можно заключить из выражения «женщина снаружи, на улице», которое здесь, так же как и на В. Лозьве, используется для обозначения месячных регул. Во время месячных женщина не ест лосиного мяса, иначе её муж может потерять охотничье счастье. После разрешения от бремени женщина в течение шести недель носит пло-

---

<sup>1</sup> В *morikol* должны висеть, кроме времени родов, жертвенные одежды для Мир-Осматривающего-Мужчины, а также для хозяина царства мёртвых, но никогда – для Старика-*tapal* (*tapalāš*) или для Верхнего-Бога (*numitōrum*). Противоположностью *morikol* является *sistamkol* «чистый дом», в котором женщина может жить не во время нечистоты. В нём находятся жертвенные предметы для Мир-Осматривающего-Мужчины и Хозяина-Царства-Мёртвых, а также монеты и платки для *tapalāš*; *numitōrum*'у, напротив, здесь не жертвуют ни монеты, ни платки.

хую одежду, ношение хорошей одежды принесло бы ей смерть. По истечении шести недель нужно два-три раза вымыться в бане, только тогда она будет чистой. Нечистая одежда висит на улице две недели для проветривания, после этого её можно носить снова. Только рубашку и халат бросают в подпол (голбец), чтобы они там «сгнили» (Н. Лозьва).

На Конде тоже когда-то изолировали женщину во время её нечистоты. Потому что ещё и сейчас для обозначения месячных говорят: «в отдельный дом идущая женщина», «женщина пошла в отдельный дом». Обычное на В. Конде выражение «женщина попала на пол» может свидетельствовать, что раньше там, как ещё и сегодня на Сосьве, женщина после родов должна была спать на полу. Сегодня её больше не изолируют, но она должна выполнять определённые установки. На Н. Конде женщина шесть недель после родов – нечистая. В эти недели она не ест лосиного мяса, не готовит пищу, во многих случаях у неё другое время приёма пищи, чем у мужчин. После истечения этих недель она моется в бане и окуривается дымом еловой коры, а в заключение посещает священника. Также и на Ср. Конде женщину во время месячных не изолируют, но она должна избегать переступания через одежду охотника и т. п. Она варит, как обычно (но не лосиное мясо), и ест вместе с семьёй. При еде и в других случаях она сидит на отдельном стуле или чурбане, который в остальное время ставят в углу, чтобы его не использовал кто-то другой. Также при посещении чужого дома она должна садиться на такой отдельный стул или чурбан либо стоять. В конце этого периода женщина моется в бане и окуривается, а именно «богородской травой» (возможно, тимьян) и еловыми иглами. Сосуд наполняют углями и на них кладут упомянутую траву, а также молодые верхушки пихты; верхушки должны иметь крестовидную форму. При этом окуривании женщина одета в свою обычную одежду.

На Тавде женщина во время и после родов живёт вместе со своей семьёй. И всё-таки соблюдаются определённые меры предосторожности. Так, постель роженицы закрывается, чтобы чужой не мог её видеть, даже если она умрёт при родах, никто не должен приходить попрощаться с ней. Через шесть недель после

родов женщина находит священника, перед этим она не должна есть мясо лося.

При родах просили содействия у разных духов. Прежде всего, роженицам помогает *kaltš*, поэтому будущие матери приносят ей жертвы. По сведениям с Сосьвы, *kaltš* помогает роженицам и даёт здоровье детям. Часто вся семья – муж, жена и дети идут к ней, чтобы принести жертву. При обряде, связанном с родами, для *kaltš* приносят жертвенные платки и жертвенные монеты в «маленький дом»; перед возвращением в «чистый дом» (*sistamkol*) их нужно очистить бобровой струей. На В. Лозьве духу *kaltš* обещают подарки, прежде всего, будущие матери; так, тамошняя носительница языка обещала и послала ей шаль и пальто. При родах *kaltš* определяет также срок жизни ребёнка. «Когда родится ребёнок, она пишет, сколько лет он будет жить» (Сосьва).

Кроме *kaltš* подарки делают и её дочери (*kaltšëkβāyi*), таким же способом и с такой же целью.

В одной песне-плаче с Конды выражено представление о том, что покойнику при его рождении был определён срок жизни «(Верхним)-Богом-Отцом, (Верхней)-Богом-Матерью». «Когда я тебя (покойника) родила, так назначил тебе это твой Бог-Отец, твоя Бог-Мать». Соответственно, в тамошнем фольклоре «отмеривателями возраста и жизни» названы два писца Верхнего-Бога: «Двое пишущих отмеривателей срока жизни так назначили тебе», «пишущие на чёрную бумагу, пишущие на белую бумагу, отмериватели возраста, отмериватели жизни».

При родах обращаются не только к *kaltš*, но и к другим духам. К ним относятся на Конде *χβāixβārēñāñšχ* ‘Старик *χβāixβārēñ*’, дух *βintjā*. Мужчины жертвуют ему, если у них «сохнет тело», женщины же, когда у них появляется ребёнок (см. [5, с. 805]).

Человеческую помощь роженица получает от повитухи, «пупковой матери» (Пелымка, Вагильск, В. Лозьва, Конда). Для родов в «маленьком доме» сооружается подставка, состоящая из двух столбов и поперечного шеста; шест называется «смертное дерево» (В. Лозьва).

Отдельный способ принести облегчение роженице основан на представлении, что супружеская измена приносит усиленные боли при родах. Согласно этим представлениям, информант

с В. Лозьвы рассказал: «Если у роженицы сильные боли, то её спрашивают, не имела ли она связи с чужими мужчинами. Если она отрицает, то спрашивают мужа о связях с чужими женщинами. Если один из них признается в измене, то боли тотчас прекращаются».

Согласно верованиям вогулов, в новорождённом ребёнке может вернуться душа умершего. Носитель языка на Сосьве выразил это так: «Как Бог может дать новую душу! Такие же наши души бродят туда-сюда». По его сведениям, душа мужчины может перейти, самое большее, в пять детей, правда, в таком случае двое детей настолько слабы, что они вскоре умирают. Душа женщины переходит не более чем в четырёх детей<sup>2</sup>. Поэтому ребёнка после рождения нужно «прикрепить, кому он принадлежит». Например, старший сын может иметь душу бабушки. Выясняют это у «прикрепителя», по возможности, у другой женщины, присутствующей при родах. Если подходящего «прикрепителя» здесь не имеется, то нужно перенести действие, и это может длиться с неделю. Если вообще не находится способной женщины, то нужно привлечь мужского «прикрепителя» (Сосьва).

Особое внимание обращают на послеродовые действия. Пуповину помещают в особую «пуповинную сумочку» из бересты и для защиты от птиц подвешивают на дерево (Сосьва). Далее существуют особые предписания для первой постели, первой одежды новорождённого. На В. Лозьве ребёнку на первую неделю ещё в «маленьком доме» изготавливают в качестве колыбели берестяную коробку, и она называется «нечистая берестяная коробка»<sup>3</sup>. Через неделю ребёнка основательно моют и кладут в новую одежду и в собственно колыбель, которую затем поднимают над огнём из бобровой струи. Берестяная колыбель и первая одежда выбрасываются. Второй раз ребёнка очищают бобровой струёй при переходе в «чистый» дом. На Сосьве берестяную коробку (*sān*), в которой ребёнок лежал неделю, подвешивают на дерево.

---

<sup>2</sup> Душа рано умершего ребёнка, вероятно, не может перейти в другого ребёнка (Сосьва).

<sup>3</sup> Ответ на вопрос о возрасте ребёнка, соответственно, может звучать так: «Он ещё лежит в нечистой берестяной коробке».

Северные вогулы (на В. Лозье) защищают новорождённого особым образом от злого духа в момент его переезда из «маленького дома» в собственно жилой дом. Они выщипывают из жертвенной одежды (*tapalāš*, Мир-Осматривающего-Мужчины или другого духа) шёлковую нитку и привязывают её к волосам ребёнка; тогда на него не может напасть *kityxalut*. Если у ребёнка ещё мало волос, нитку приклеивают смолой. Нитка остаётся на голове, пока не отпадёт сама.

Жертвы по поводу рождения ребёнка приносят огню, *kaltš*, Мир-Осматривающему-Мужчине и тому умершему, чья душа возродилась в ребёнке. Об этих жертвах в северных районах, на Сосьве, рассказывают следующим образом. В тот же день, когда родился ребёнок, выясняется, кто из умерших в нём возродился. Затем проводится «детская жертва». Готовят пищу: мясо, суп, чай, белый хлеб и т. д. и приглашают гостей. Первое блюдо с едой жертвуется огню. Пищу ставят на стул перед чувалом (открытый очаг) с горящим огнём и говорят: «Золотая-Мать, ты сама охраняешь себя. Когда он (ребёнок) начнёт ползать, не выбрасывай искры на него. Пусть он не роется у тебя в очаге». Вторую чашку с пищей получает *kaltš*. Пищу ставят на нары в задней части дома и говорят: «Богиня кровавой жертвы середины ночи, мать, Богиня пищевой жертвы середины дня, если бы ты сюда приблизилась!» Третья чашка с пищей принадлежит Мир-Осматривающему-Мужчине. Для него тоже ставят пищу на нары в задней части дома со словами: «Над семью землями княгинь, над семью землями князей кружащий царь, если бы ты поднял сюда свой золотой ум озёрной воды, обской воды! Если бы ты приблизился к устью дымящейся чашки, дымящегося котла! Если бы ты сел за низкий стол высотой с гусиную ногу, если бы ты сел за низкий стол высотой с утиную ногу!» В заключение кладут немного пищи на тарелочку и ставят её рядом с новорождённым в «маленьком доме». Эту пищу разрешено есть только женщинам. Является ли это жертвой для умерших, информант не объяснил, хотя частично признал это<sup>4</sup>. Он сказал, что ребёнок должен трижды устроить поминки для покойника, чью душу он получил. Как сообщалось,

---

<sup>4</sup> Этот информант очень осторожно говорил обо всём, что касается покойников.

первые поминки следуют сразу после рождения. Вторая жертва приносится через несколько лет, но жертвенную чашку ставят только для *kaltš* и Мир-Осматривающего-Мужчины. Точно так же обстоит дело при третьей жертве, которая следует, когда молодой человек уже сам может идти на охоту. У девочки первая жертва протекает так же, как у мальчика. Бывает ли у девочки второе и третье жертвенное угощение, информант не знал (см.: [4, с. 271–272, 440–441]).

### **Названия диалектов**

ВЛ – верхнелозьвинский

НЛ – нижнелозьвинский

П – пельымский

СВ – северовагильский

СК – среднекондинский

Со – сосьвинский

Т – тавдинский

### **Литература**

1. Materialien zur Mythologie der Wogulen. Gesammelt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von E.A. Virtanen und Matti Liimola (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. 113) [Текст]. – Helsinki, 1958. – 443 s.

2. Kannisto, A. Die tatarischen Lehnwörter im Wogulischen [Текст] / A. Kannisto. – Finnisch-ugrische Forschungen. – Helsinki, 1925. XVII. – S. 1–137.

3. Kannisto, A. Zur Geschichte des Vokalismus der ersten Silbe im Vogulischen von qualitativen Standpunkt [Текст] / A. Kannisto. – Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. – 1919. – Bd. 46. – XX + 208 s.

4. Kannisto, A. Wogulische Volksdichtung [Текст] / A. Kannisto, M. Liimola. – Band I. Texte mythischen Inhalts (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. 101). – Helsinki, 1951. – XLII + 483 s.

5. Kannisto A., Liimola M. Wogulische Volksdichtung [Текст] / A. Kannisto, M. Liimola. – Band II. Kriegs- und Heldensagen (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. 109). – Helsinki, 1955. – IV + 831 s.

## **Приметы и суеверия, их значение в жизни сургутских ханты**

***Аннотация.*** Данная статья посвящена исследованию примет и суеверий, их роли и значению в жизни ханты. Окружающий мир непредсказуем, но в народе примечают какие-то случаи либо совпадения, после которых следуют хорошие или плохие события. Все это приводит к уверенности в том, что судьбы людей предопределены, а что-то высокое, не поддающееся законам логики, посылает знаки, которые принято именовать приметами. Все они берут своё начало с древности, хранят в себе мудрость предков.

***Ключевые слова:*** приметы, суеверия, поверья, мировоззрение.

В настоящее время народные приметы и суеверия являются объектом повышенного внимания многих исследователей и учёных. При их изучении затрагиваются культурная и духовная жизнь людей, религия, психология, мировоззрение народа, вопросы о предсказании судьбы.

При этом материалов по изучению примет финно-угорских народов очень мало. Как правило, данной темы касаются при изучении обрядовой деятельности и духовной жизни народа. Это исследования З. П. Соколовой [1], Е. И. Ромбандеевой [2], М. А. Лапиной [3]. Много примет и запретов приводится в книге «Материалы по фольклору хантов» В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной [4, с. 184].

Рассмотрим определения понятий «примета» и «суеверие». Согласно толковому словарю русского языка, «примета – явление, случай, которые в народе считаются предвестием чего-нибудь» [5, с. 595]; «Суеверие – вера во что-нибудь сверхъестественное, таинственное, в предзнаменования, в приметы» [5, с. 780].

В словаре В. И. Даля определение «приметы» отсутствует, а «суеверие» определяется следующим образом: «суеверие – оши-

бочное, пустое, вздорное, ложное верование во что-либо; вера в чудесное, сверхъестественное, в ворожбу, гадания, в приметы, знаменья; вера в причину и последствие, где никакой причинной связи не видно» [6, с. 623].

Итак, примета – это предсказание событий, выраженное в краткой форме, проверенное наблюдениями или традиционно принятое в народе, которое передаётся из поколения в поколение. Похантыйски, примета – это «пос йасэн», дословно «знак слово». Иными словами, это знак, интерпретация которого моделирует поведение человека.

Как отмечает в своей работе Е. Е. Тонкова, «приметы и поверья часто выступают как синонимы, но применительно к погоде говорят чаще о приметах. В отношении бытовых примет различие примет и поверий более тонкое: поверье содержит некоторую размытость и ситуации, и прогноза. Примета касается более определённых, более однозначных фактов. Сама внутренняя форма подсказывает и определяет употребление слов: примета от «примечать», здесь есть презумпция объективности, тогда как поверье от «поверить». В. И. Даль замечает, что даже если «смотреть на поверья вообще, как на суеверие, то они не менее того заслуживают нашего внимания, как значительная частица русской жизни». Здесь же В. И. Даль даёт своё определение поверья, под которым понимает «вообще всякое укоренившееся в народе мнение или понятие, без разумного отчёта в основательности его. Из этого следует, что поверье может быть истинное и ложное; в последнем случае оно называется собственно суеверием» [7, с. 1].

Приметы моделируют поведение человека, предоставляя информацию о том, что происходит в настоящем, прошлом или будущем. Они представляют собой однофразовые тексты, состоящие из двух частей. В левой содержится описание реальной ситуации или сна, в правой раскрывается смысл этой ситуации, сообщается, что она означает [8, с. 30].

Важной функцией приметы является прогнозирующая. В этом отличие от поговорки и загадки. Главным фактором в жизнедеятельности народа является погода. Существует много различных примет определения погодных условий. Они строятся на наблю-

дении, взятом из реальности, из жизни, содержат в своей основе практические, выверенные опытом знания:

– Наблюдения человека за поведением животных: *Амп ьарэх пөм лил – йём вул* ‘Если собака ест свежую траву – к дождю, к плохой погоде’; *Вэли ьарэх өнтэл мэхэ лувэт,гэтэх бунтэ, ухтэл булхэл – атэм йём латхэ йэл* ‘Если олень трётся (т. е. чешется) о землю местом, где мало шерсти, или головой, то погода испортится на несколько дней (на долгое время)’ [ПИМА, 2017];

– Наблюдения за явлениями растительного мира: *Патар ар айнамтэнэ – йэхулиэх түүлэх вярэл* ‘Много рябины – зима будет тёплая’ [ПИМА, 2016];

– Наблюдения за собственным самочувствием человека либо по толкованию снов: *Мэми улмитэнэ – энэл йэхулинам* ‘Во сне увидеть медведя – к большому морозу’;

– Наблюдения за природными явлениями и окружающим миром: *Бятэл ымэлталнэ вэртэ лойэп тайталнэ – йэмам йэхлэмэл* ‘Если зимой закат солнца ярко-красного цвета – быть сильным морозам’; *Бятэл ымэлталнэ көтэл цёбцэнам нүртэмталнэ, цёлтохил эй тиминт бятал вэлэл* ‘Если зимой вокруг солнца большой круг – завтра будет такой же день’; *Йысна, атэрхэ йэл кунтэ, цөсэт мустамин цэллэт тут паннэ йэхулихэ йэл* ‘В давние времена говорили, если в безоблачном небе звёзды ярко светят, значит, завтра, скорее всего, наступят холода’ [ПИМА, 2016].

Второй немаловажной функцией приметы считается регуляторная. Такие приметы играют большую роль при подготовке и организации трудовых процессов. Ханты могут предсказать время прилёта и отлёта птиц, большую воду, урожайный год ягод и тому подобное. Так, например, охотник внимательно следит за урожаем кедровых орехов: *Лёун нохэр ар айнал бунтэ мэтэ, ланки сүхэсна архэ йэл* ‘Если кедровых шишек много, то значит и белок будет много’; *Тэвин, сар пай вихта йэл бунтэ, тут булэн ол вярли. Өс кэви сар вихта йэл бунтэ, йём-анчэх ар атэл* ‘Если гром прогремел ранней весной, то будет много рыбы. А если кукушка прокуковала раньше грома, то будет много ягод’; *Тэвин ар йэнк, ар цайни пилли нёц питэл* ‘Если весной много воды, то комаров и мошек летом будет много’ [ПИМА, 2017].

Третьей функцией народных примет является воспитывающая, поучительная функция. Здесь имеют место приметы, связанные с запретами: *Литэ пырнэ илэ антэ айэнтл, мэттэ вöв нирста йэли (няху йасэн)* ‘После еды нельзя сразу ложиться, а то ленивым станешь’; *Бот лэхпинэ илэ чочунэ. Лай-пайч чочча илэ бунтэ өхпи ийбэнам антэ чочли, ыттэн вэсы өхпинам чочли. Бэнтэх йох төвэнэ йасталэт, мэттэ, өхпи ийбэ пэлэкам чочли бунтэ, мэттэ айэ божаты мэнэл* ‘Когда подметаешь пол, надо всегда подметать от окна к двери. Ханты в старину говорили, что если будешь подметать от дверей внутрь дома, то твоя удача уйдёт от тебя’; *Бэнтэк бө төм буи мэта тохунат савэн, анэх вэй ай марэ, пэрхи мэталнэ ту бёмэл лэхпи талэккэ антэ мэли, лэхпи мэта пулат пэнли, тут мэта тутат: нун айэ божатты антэ мэнтахэ талэккэ мэлэ бунтэ, нун тайтэ айэ төвэ мэлэ* ‘У хантов не принято посуду возвращать пустой. Если ты когда-нибудь взял посуду с чем-то, то при возвращении нужно в неё что-нибудь положить. А если отдашь пустой, то с ней ты отдашь свою удачу’; *Йыс йасэн туминт, йыс йох төвэнэ мофи нявмилат: канэк воьтэ латнэ, канки бэрэх, бынт айэ йэмнам антэ омэтли, йух пёрэка омэтли. Йэмнам омэтли бунтэ, Пэрнэнэ йёта тули. Канки бынт, бэрэх йух пёрэка омэтли* ‘Так говорят, при сборе ягод, в лесу, посуду или кузов, наполненный ягодами, нельзя ставить просто (без поддержки), а обязательно прислонить к дереву. Если не прислонишь к дереву, то его Пэрнэ унесет [ПМА, 2017]’. Данным приметам есть логическое объяснение – нужно быть всегда собранным, аккуратным, предусмотрительным, трудолюбивым.

Но приметы – это не только плод наблюдательности промысловика и рыболова, но и, как считает И. А. Подюков, это «результат бессознательного мифотворчества; значительная их часть основывается на приписывании предметам и явлениям внешнего мира магических свойств, на так называемых суевериях, когда человек принимает за реальность неведомые силы, способные предвещать события и даже влиять на них.

В суеверных приметах, в отличие от научно обусловленных, игнорируется прямая причинно-следственная связь между интер-

претируемым событием и предсказанием, но в той или иной степени сохраняется логика мифа» [9, с. 49]. Например, *Кэрнэ ёнт йамат кэмрал, най њалмэт тэй тёмпи вэртат, йуу лэйкмэт похлэт – тут йэхулуэ йэл* ‘Сильная тяга в печи, красный огонь, дрова горят с треском – к морозу’ [ПМА, 2017]. Научно это объясняется тем, что перед наступлением мороза давление воздуха поднимается, следовательно, улучшается тяга в печи. Огонь здесь выступает как особое народное восприятие горения – это жизнь, как контраст по отношению к холоду. Печь и огонь не только как предсказатель погоды, но и как защитница и помощница – про гостеприимный, тёплый дом в народе говорят *«тувтэн-найэн уют»*, дословно «огонь-костёр дом». Также формируется общепозитивный смысл хорошо, активно топящейся печи, например, *Найэн кэри сухэл кэм көрхэл зунтэ, тут мэттэ мёч зё йёвэтл, ту тэту мёч зё йёвэттэ вёр вул* ‘Если из печки во время топки выпал нечаянно уголёк, то это к гостям’ [ПМА, 2017].

Особое место в традиционной культуре ханты уделяется приметам с отрицательным значением. Они передают человеку информацию о том, что произошло в настоящее время и, как следствие, что может случиться или произойдёт в будущем, а именно предполагается нанесение, причинение вреда для человека и его семьи, как в физическом, так и в духовном плане.

Л. Н. Панченко в своей работе «Лексическая структура мансийских примет с отрицательным значением» подразделяет такие приметы на два типа. Такое разделение применимо и к хантыйским приметам [10, с. 55].

1. Приметы как факт, без права его исправления, например: *Али айсоунам ортэхлэх зунтэ, тут мэттэ атэм, атэм вёр вул* ‘Если собака воеет, это значит она предвидит, что случится несчастье’; *Морэук йамат ар – зыньам ол* ‘Если морошки очень много, то в этот год люди будут болеть (год болезней)’; *Олэн сөхит пэнк илэ зопинтэл зунтэ вилэ аймата зё сүрамтэл, рэхэм мата зё* ‘Если во сне зуб выпал, то умрёт кто-то из родственников’ [ПМА, 2016].

2. Приметы, сообщающие негативную информацию, но содержащие указание на возможность корректировки данного факта, например: *Тэм йыс йоух тѳвэнэ дайхэлэт, тѳвэнэ ньѳмилэт, мэттэ амп лүв пэвтэл лил бунтэ, тут мэттэ атэм, атэм вэр вул, туминт амп, тѳвэнэ дайхэл бунтэ панэ ылэ вэлли, этэ вэлли бунтэ ту бутал атэм вэра пилли* ‘В старину говорили, что если собака начинает есть свой кал, это очень плохо, она предвидит что-то плохое, от такой собаки необходимо избавиться’; *Вэли оутэт йэмнам йоха этэ мэлэт, этэ тынылат. Илэ тынылат бунтэ, вэлит бэлта йэлэт* ‘Рога оленя нельзя отдавать или продавать, продавать будешь, олени начнут болеть, не будут долго жить’ [ПМА, 2016].

В отличие от названных примет, в которых более наглядно представлен культурно-исторический опыт хозяйственной деятельности и условий жизни народа, этническое своеобразие суевренных примет установить сложно [9, с. 55].

Несмотря на то, что практическое обоснование прогноза в примете обычно не формулируется и подмеченная в ней закономерность часто остаётся непонятной, примета сохраняет устойчивость, поскольку положенная в её основу связь выверена временем и запечатлена традицией. Многие приметы ханты начинаются со слов: *йыснэ* ‘в давние времена’, *йыс йасэн туминт* ‘так говорят’, *бэнтэх сэхит мэттэ тѳвэнэ* ‘по-хантыйски так’, *тэм йыс йоух тѳвэнэ дайхэлэт* ‘в старину люди так говорили’.

Таким образом, народные приметы и суеверия – это важные составляющие национальной культуры, ведь в ней нашли отражение особенности быта, своеобразие национального характера, нравственные, эстетические и этические нормы. Народная примета живёт и пользуется популярностью в XXI веке по двум причинам: во-первых, она сконцентрировала в себе наблюдения, которые хантыйский народ собирал и проверял в продолжение столетий. Поэтому приметы очень часто несут точную информацию. Во-вторых, примета ценна как жанр фольклора, она привлекает своей образностью и выразительностью.

Приметы, так же как и поверья и суеверия, играют большую роль в жизнедеятельности народа, передают информацию о том,

что может свершиться или что происходит в настоящем, прошлом или будущем, они: прогнозируют погоду, природные явления, помогают при организации трудовых процессов, воспитывают и поучают. Они сопровождают человека на протяжении всей жизни, с первых дней от рождения и до самой старости.

Изучение примет показывает, что в них находит отражение этнокультурная специфика: тексты примет, объединяющие в себе весь многовековой опыт хантыйского народа, отражают стереотипы сознания этноса, содержат разнообразную информацию о его духовном мире.

### Литература

1. Соколова З. П. О культуре предков у хантов и манси / З. П. Соколова // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 58–72.

2. Ромбандеева Е. И. Народные запреты манси (вогулов) как мера их самозащиты / Е. И. Ромбандеева // Фольклор в истории народов и его место в современной культуре. – Томск, 2005. – С. 94–100.

3. Лапина М. А. Этика и этикет хантов / М. А. Лапина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 115 с.

4. Материалы по фольклору хантов / Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. – 216 с.

5. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – 4-е изд., дополненное. – М.: ООО «А ТЕМП», 2009. – 944 с.

6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль. – Т. 4: С – V. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 864 с.

7. Тонкова Е. Е. Народная примета с позиций лингвокогнитивистики и лингвокультурологии: автореф. дис. ... к. филол. наук / Е. Е. Тонкова. – Белгород, 2007 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/narodnaya-primeta-s-pozitsii-lingvokognitivistiki-i-lingvokulturologii> (дата обращения: 13.11.2017).

8. Христофорова О. Б. К вопросу о структуре приметы / О. Б. Христофорова // *Arbog mundi* – Мировое дерево. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 30–47.

9. Подюков И. А. Универсальное и специфическое в текстах народных примет (по русским и финно-угорским фольклорным материалам) / И. А. Подюков // Вестник Пермского университета. – 2013. – № 4 (24). – С. 47–56.

10. Панченко Л. Н. Лексическая структура мансийских примет с отрицательным значением Л. Н. Панченко // Вестник угроведения. – 2015. – № 4. – С. 53–59.

### **Информанты:**

Нимперов Д. Д., 1955 г. р., прож. на р. Лопасынгъявин, Сургутский р-н;

Рускина А. Г., 1951 г. р., прож. в д. Рускинская Сургутского р-на;

Сопочин Е. И., 1956 г. р., прож. на р. Орт-Ягун, Сургутский р-н;

Обирин А. Е., 1972 г. р., прож. в г. Лянтор Сургутского р-на.

**А. Г. Киселев,**  
*доктор исторических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

## **Несколько слов о современной историографии Обского Севера 30–40-х годов XX века**

**Аннотация.** Статья посвящена культуре работы исследователя с историческим источником. Именно эта культура во многом определяет качество исторического труда. Критикуется утилитарно-позитивистское отношение к источнику, характерное для современной литературы по истории советского Севера 30-х годов, показаны новые возможности работы с источниками в рамках антропологического поворота.

**Ключевые слова:** исторический источник, утилитаризм, позитивизм, нетрадиционные источники, антропологический подход к источнику.

30–40-е годы – великая и трагическая эпоха советской истории. Коллективизация и раскулачивание, массовая ссылка крестьянства, создание крупнейшей в мире тяжёлой индустрии, Великая Отечественная война и первое послевоенное «восстановительное» время всегда будут привлекать внимание не только специалистов, но и широко интересующейся историей публики. Сегодня регионалистический тренд, актуализация проблемы идентичностей отчасти смещает фокус этого интереса к региональным, местным, этническим фрагментам «большой» общероссийской советской истории.

В связи с появлением в ХМАО – Югре проекта «Югра многовековая», предусматривающего, в частности, создание многолетней академической истории округа, имеет смысл провести инвентаризацию сделанного, оценить состояние историографии. Понятно, что это тема не одной статьи, поэтому здесь речь пойдёт об отдельных её аспектах, а именно: о постановке проблем и отношении исследователя с источником. Именно они во многом определяют характер исторического исследования.

Современная (конец XX – начало XXI в.) историческая литература, посвящённая Северу Западной Сибири 30–40-х гг., ориентирована в основном на социально-экономическую и культурную тематику. Многие сделали для изучения истории Югры и Ямала, отдельных районов, отдельных отраслей хозяйства и социальной сферы Севера Л. В. Алексеева – автор 8 монографий по истории края, относящихся к «омскому периоду» или с более широкими хронологическими рамками. Сегодня существует и академическая история Ямала, созданная коллективом учёных Уральского отделения РАН. На очерковом уровне историю Ямала изучал В. Н. Гриценко, рыбное хозяйство 30–40-х гг. – Ю. П. Прибыльский, оленеводство – Ф. М. Подкорытов, Н. В. Фёдорова, Ю. А. Морозов, Б. У. Серазетдинов, кооперацию – А. В. Аксарин, систему этнического образования у коренных народов – Ю. Ю. Долженко, крестьянскую ссылку и спецпереселения – Н. И. Загороднюк и В. В. Мошкин. Казымскому восстанию посвящены монографии О. Д. Ерныховой и А. Лаэте. В eLibrary насчитывается несколько десятков статей уже названных и других авторов по самым разным темам: истории коренных малочисленных народов, исторической демографии, экологии, истории сельского хозяйства, местных советов, народного образования, здравоохранения, культуры.

За исключением немногих работ, связанных обычно с проблематикой коренных малочисленных народов, большинство исследований имело целью описание состояния и развития разных сторон жизни западносибирского Севера. Такого рода описания, даже аналитического характера, следует признать вполне соответствующими духу традиционной советской историографии второй половины XX в., с её позитивизмом и «экономизмом». Ситуация меняется медленно. Историки лишь пытаются отказаться от языка идеологии и расширяют тематику исследований за счёт ранее запретных тем. Отсюда проистекает и утилитаристское отношение к источнику, который обычно читается буквально. «Фактографической основой» своей работы называет использованные им источники Б. У. Серазетдинов [1, с. 18]. Об «информации», «сведениях», «показателях» (экономических), статистике говорит в специальной источниковедческой статье Л. В. Алексеева [2].

Характерно и отношение Л. В. Алексеевой и Ю. В. Феоктистовой к сибирской литературе 1920–1945 гг., посвящённой северной рыбопромышленности этого периода. Она рассматривается исключительно в историографической плоскости, вопрос о свойствах её как источника даже не ставится [3].

Другой особенностью отношения к источнику в современной литературе по истории западносибирского Севера 30–40-х гг. является высокая степень доверия к нему. Редко кто позволяет себе усомниться в приводимых источниками фактах. Это особенно удивительно в работах, опирающихся на народно-хозяйственную статистику, отчётную документацию партийных, советских и хозяйственных органов, газетные публикации. А ведь теперь даже старшеклассники знают о смелых манипуляциях с экономической статистикой в годы первых пятилеток. Интересно, что в названной работе Л. В. Алексеевой и Ю. В. Феоктистовой речь о недостоверности статистики заходит, так сказать, в историографической плоскости. О соответствующих ошибках в документах говорит один из героев этой статьи [3, с. 225]. А замечание авторов об идеологическом характере литературы 30-х гг., об отсутствии в ней анализа причин отставания не связано с предшествующим материалом [3, с. 230].

К сожалению, подчас имеет место и откровенно «механическое» отношение к источнику. В отмеченных работах источники характеризуются по... месту их хранения (!). Во введении к книге Б. У. Серазетдинова в одну группу источников объединены публикации периодических изданий от современных журналов «Родина», «История СССР» до газет предвоенного и военного времени [1, с. 20].

Ещё одна проблема связана с возможностью использования в качестве источников сведений о прошлом, переданных родителями – современниками этого прошлого – своим детям, а также художественных произведений. Эстонский исследователь А. Лезте – автор монографии «Казымская война» – немало рефлексировал по поводу источников и степени возможного доверия к ним [4, с. 18–22]. Но в стремлении расширить источниковую базу заходит далеко, решаясь привлечь вышеуказанные родительские

рассказы и художественную литературу. Конечно, сразу встаёт вопрос, насколько эти предания и художественные произведения могут играть роль источника. Очевидно, что если предметом анализа является Казымское восстание, то рассказы о прошлом, слышанные от родителей, стариков, являются историческим источником, хотя и освещают не столько само восстание, сколько отношение к нему рассказчиков. Созданные позднее художественные произведения как источник могут рассматриваться только в одном случае – при смене темы исследования: не «Казымская война», а «Казымская война в сознании наших современников / современных межнациональных отношениях / народной культуре».

Удачно разделила эти вещи Е. В. Перевалова, избравшая предметом изучения не само восстание, а те образы, которые в связи с ним сложились в советском официозе, народной памяти и позднейшей художественной литературе и искусстве. В данном случае все использованные А. Леэте «тексты» играют роль исторического источника без малейшей натяжки. Е. В. Перевалова показывает их как почву для возникновения новых мифов – советского политического, устного народного и арт-мифа [5, с. 131].

Качественно иной уровень работы с источником – не пересказ, а разбор, истолкование, интерпретация – встречается в нашей северной историографии эпохи 30–40-х гг. сравнительно редко и в основном в работах, так или иначе связанных с историей коренных малочисленных народов. Образцы такой работы демонстрируют, в частности, Ю. Слёзкин, А. В. Головнев, Е. В. Перевалова, А. Д. Трахтенберг. Пересказ всегда вторичен, приращение знания происходит за счёт введения в оборот новых источников. А если практически все архивные и библиотечные фонды «введены в научный оборот»?

Сегодня очевидно, что в современной российской историографии советского периода происходят крупные перемены. Старый «летописно-позитивистский» подход исчерпал себя. Даже «ведомственные истории» всё чаще вписываются их авторами в более широкий исторический контекст, делаются значимыми для изучения не только отдельной отрасли, области общественной жизни, но страны, эпохи. При всей важности мезо- и макроисторических исследований, дающих выход на обобщения высокого

уровня, объясняющие общий ход исторического процесса, место того или иного региона, народа в нем, все более значимым становится и микроистория, антропологический подход, требующий от историка внимания не столько к событиям, явлениям, процессам в их объективной реальности, сколько к человеку в истории, его мыслям и переживаниям по поводу этой реальности. Поэтому растёт внимание к проблеме источника, работы с ним. Достаточно назвать труды О. М. Медушевской [6, с. 7–48], В. В. Кабанова [7], А. К. Соколова и др. [8; 9]. Современное исследование, – полагает А. К. Соколов, – должно быть направлено, прежде всего, «на исследование того, как люди на себе испытывают тот или иной исторический опыт, выяснить, что люди говорят, и что это значит» [8, с. 56]. Эти последние послылы – «говорят» и «что это значит» – подводят нас к дискурсивному анализу источника [10]. Что представляет собой контент, по каким правилам он построен, на каком языке он «проговаривается», как мог в своё время быть «услышан» тем или иным адресатом? Выяснение этих вопросов даёт возможность историку восстановить характерные черты портретов автора и читателя, выявить неявную информацию, позволяющую судить о мировоззрении и мироощущении человека – главного действующего лица истории.

История по большому счёту всегда социальна и всегда культурна в широком смысле этого слова. Изложение событий – хорошо, анализ явлений и процессов – необходим, но все они происходят, осуществляются через деятельность людей. А для того, чтобы показать человека, историку надо осваивать новые языки – языки той эпохи, которую он изучает, тех культур, которые в эту эпоху существовали, наконец, вырабатывать и свой собственный новый научный язык.

## Литература

1. Серазетдинов Б. У. Оленеводство в Северо-Западной Сибири в межвоенный период и в годы Великой Отечественной войны, 1920–1945 гг. / Б. У. Серазетдинов. – М., 2012. – 266 с.
2. Источниковедческие и историографические аспекты сибирской истории. Коллективная монография / под общ. ред. Я. Г. Солодкина. – Ч. 9. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гос. ун-та, 2014. – С. 192–198.

3. Алексеева Л. В. Отечественная историография о развитии рыбного хозяйства на Севере Западной Сибири (1920–1945 гг.) / Л. В. Алексеева, Ю. В. Феоктистова // Источниковедческие и историографические аспекты сибирской истории. Коллективная монография / под общ. ред. Я. Г. Солодкина. – Ч. 8. – Нижневартовск, 2013. – Разд. 2. – Гл. 5. – С. 223–240.

4. Леэте А. Казымская война: восстание хантов и лесных ненцев против советской власти / А. Леэте. – Пылтсамаа, 2004. – 286 с.

5. Перевалова Е. В. Остяко-Вогульские мятежи 1930-х гг.: были и мифы / Е. В. Перевалова // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2016. – Т. 10. – № 1. – С. 131–146.

6. Медушевский А. Н. Ольга Михайловна Медушевская: интеллектуальный портрет / А. Н. Медушевский // Медушевская О. М. Пространство и время в науках о человеке. Избранные труды. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 7–48.

7. Кабанов В. В. Источниковедение истории советского общества. Курс лекций / В. В. Кабанов. – М.: РГГУ, 1997. – 385 с.

8. Источниковедение новейшей истории России: теория, методология и практика / под общ. ред. А. К. Соколова. – М.: РОССПЭН, 2004. – 744 с.

9. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории. Учеб. пособие / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. – М.: РГГУ, 1998. – 701 с.

10. Ворожбитова А. А. «Официальный советский язык» периода Великой Отечественной войны: Лингвориторическая интерпретация / А. А. Ворожбитова // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 2. – Воронеж, 2000. – С. 21–42.

**Е. А. Пивнева,**  
*кандидат исторических наук, Институт этнологии  
и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН,  
г. Москва*

## **«Радость отдавать публично»: обско-угорская гуманитарная наука в поле социокультурного обмена<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В статье в контексте теории дарообмена обсуждаются вопросы о социальной значимости обско-угорской гуманитарной науки, даётся оценка вклада Н. В. Лукиной в её становление. Дарообмен – важный элемент общественных отношений, посредством которого создаётся сложная система социальных связей, а их совокупность определяет осознание общностью своего единства. В чем специфика дарообмена в сфере науки? Что является предметом и каковы участники обмена? На каких принципах строится обмен? Поиск ответов на эти вопросы определяет содержание статьи.

**Ключевые слова:** Н. В. Лукина, обские угры, дарообмен, этнонаука, социальные связи.

В 2002 г. вышла в свет книга Н. В. Лукиной «Наука как форма общественного развития северных этносов». По своей сути это было новаторское исследование, отразившее качественно новый этап в развитии этнического самосознания обских угров (ханты и манси). В конце 1990-х годов на волне «этнического возрождения» в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах появились научные центры по изучению языка и культуры народов Севера, коллективы которых были сформированы в основном из представителей этих народов. Именно они стали основными действующими лицами в этой книге. «Базируясь на данных о научных сотрудниках-северянах, – справедливо считает

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00452 «Антропология рынка и трансформация социальных связей у коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (рук. Н. В. Скорин-Чайков).

Надежда Васильевна, – можно исследовать социальные аспекты их научной деятельности, систему социальных отношений внутри научных коллективов и во внешней среде, типы поведения ученых, их ценностные ориентации и предпочтения, конкретные формы взаимодействия науки и общества» [1, с. 22]. Последний аспект был особенно важен для автора.

Мне уже доводилось писать о том, что тексты интервью, размещённые Н. В. Лукиной в приложении к её монографии в полнотекстовом изложении, представляют самостоятельный интерес для науки. Они могут служить ценным источником информации и позволяют под иным углом зрения рассмотреть анализируемые в книге проблемы [2, с. 153–156]. В настоящей статье, с опорой на исследование Н. В. Лукиной, попытаемся рассмотреть вопрос о взаимодействии обско-угорской этнонауки и общества (этнической группы) с позиций теорий социального обмена.

Дарообмен – важный элемент общественных отношений, посредством которого создаётся сложная и гибкая система социальных связей, а их совокупность определяет осознание общностью своего единства [3, с. 43–53]. В этом смысле не составляют исключение культура и общественные отношения среди коренных народов Севера и Сибири, которые всегда были пронизаны отношениями взаимопомощи, гостеприимства, дележа и дара [4]. Здесь в качестве фактора, способствующего формированию солидарных социальных связей, попробуем рассмотреть обско-угорскую гуманитарную науку.

В чём специфика дарообмена в сфере науки? Что является предметом обмена? Каковы участники обмена? Что получают обе стороны (получаемое и отдаваемое)? На каких принципах строится обмен? Поиск ответов на эти вопросы определил содержание статьи, а исходной посылкой стала мысль о том, что «если культуру можно представить как систему убеждений, ценностей, обычаев и т. д., разделяемых определённой группой, тогда культурные взаимодействия между членами этой группы или между ними и другими группами могут моделироваться как транзакции, или обмен символическими и материальными благами» [5, с. 17].

Некоторые исследователи считают возможным рассматривать отношения между этнографами и информантами как форму обмена – в благодарность информанту, который поделился знанием, собиратель помогает ему, мобилизуя свои более значительные социальные ресурсы<sup>2</sup> [6]. Такая ситуация близка нашему случаю, где этнографы-северяне взаимодействуют с обществом (своей этнической группой), а в качестве предмета обмена выступают народные знания (информация об этнической культуре)<sup>3</sup>.

Необходимо заметить, что особенности дарообмена в традиционном обществе – классическая проблема социокультурной антропологии (М. Мосс, Дж. Фрейзер, Б. Малиновский, К. Леви-Стросс, М. Годелье и др.). В созданных ими теориях для нас представляет интерес тезис о том, что в качестве мотивации обмена там выступают не экономические, а социально-психологические потребности индивида в социальной интеграции и солидарности. По мнению М. Мосса, в архаических обществах традиционные формы нетоварного обмена служат поддержанию чести и достоинства и в то же время объединяют людей. Для него нормой было торжество «чести, бескорыстия, корпоративной солидарности», «радость отдавать публично» [8, с. 203, 206]. Важна также идея М. Годелье об «опорных точках культуры», неотчуждаемых ценностях [9]. Для любого человека точкой опоры может считаться то, что он считает ценностью в собственной жизни. Для исследователей из числа народов Севера, как убедительно демонстрирует в своей книге Н. В. Лукина, наука стала самостоятельной ценностью: «Постепенно сложился взгляд на науку как наивысшую ценность, возникло желание “не растрачиваться на мелочи”. Появилось ощущение своей значимости и понимание ценности своего народа, его культуры» [1, с. 54].

---

<sup>2</sup> Такие отношения бывают двух типов: или дружеские, то есть равноправные, или патронажные со стороны этнографа.

<sup>3</sup> Существует представление о пространственно-временных формах существования этнической культуры как совокупности вертикальных (диахронных) и горизонтальных (синхронных) информационных связей (см.: [7]).

Рассмотренные в работе М. Годелье примеры «неотчуждаемых ценностей» применительно к нашей теме можно дополнить ещё одним примером деятельности, не подчиняющейся «максимизации прибыли» и в чем-то сходной с ритуалами обмена в традиционном обществе. Речь идёт о бесплатном и в этом смысле бескорыстном размещении в интернете продуктов интеллектуальной собственности их создателями. «Этот процесс, – пишет А. А. Белик, – очень похож на “кулу”, когда человек, создавший “китум”, выводит его на “кеду” и стремится к тому, чтобы его ценный дар циркулировал как можно дольше. Автор научного (иногда и литературного) произведения получает удовлетворение от того, что с “его частицей души” ознакомится как можно больше людей. Самое главное здесь (конечно, наряду с престижем, известностью) – положительное эмоционально-психологическое состояние от процесса дара» [10, с. 380–381].

Но возвратимся к обско-угорской науке. В этом случае участниками (субъектами) обмена выступают, с одной стороны, представители «традиционного» сообщества, с другой – отдельные индивиды (учёные), которые изучают это сообщество и выражают его интересы. Специфика такого взаимодействия состоит в том, что исследователи из числа народов Севера, с которыми беседовала Н. В. Лукина, – в основном интеллигенция в первом поколении. Большинство из них являются выходцами из семей рыболовов, охотников, оленеводов и имеют непосредственный доступ для восприятия поведенческих норм и ценностей изучаемого этнического сообщества, т. е. они как бы аккумулируют в себе знания данной группы. Указанное обстоятельство, наряду с положительными моментами (более лёгкий доступ к информации), имеет и свои ограничения, детерминированные культурой (запрет или ограничение в изучении ряда тем) [см.: 1, с. 17–21, 70–87]. Состав информантов – «носителей» культуры и языка – в работе Н. В. Лукиной схематически представлен в виде расширяющихся кругов. Как заметила Т. А. Молданова, «идёт устная передача информации, и ты становишься тем звеном, в которое вкладывалась информация близкими родственниками. Затем ста-

ло интересно узнать: если у нас так, то как на Оби, на Вахе, на Агане? И опять через близких подруг узнаю. <...> Вначале узкий круг информаторов, затем расширяется. От одного человека получается пучок связей там, пучок там» [1, с. 64].

Предметом обмена, как уже было сказано выше, выступает информация, которую исследователи из числа народов Севера получают в основном от своих сородичей. Последние руководствуются желанием помочь в работе родным, близким и просто «своим» (из своего народа) людям, вступившим на научную стезю. «Можно сказать, они теперь уже сами начали готовить информацию. У моего отца записная книжка, он записывает для меня и на магнитофон наговаривает. Они нам из-за боязни не все говорили первое время. Потом чувствуют, что мы свои, и даже стали так говорить: “Зачем вы другим, приедем рассказываем. Они книжки пишут, а зачем другим рассказывать. Пусть лучше свои напишут”» [1, с. 78]. Таким образом, родственные отношения (принадлежность к «своим») является одним из веских оснований для «дележа» знаниями.

В числе мотивов (причин) поддержки исследователей со стороны изучаемого сообщества Н. В. Лукина выделяет: удовлетворённость от соучастия (передача информации или даже её фиксация для научных целей), возможность увидеть своё имя в публикации, стремление рассказать о себе другим народам. Со стороны «носителей» традиционной культуры проявляется живая заинтересованность в том, чтобы стать объектом изучения и таким образом сохранить память о своём роде, селении и пр. «Все старики грамотные, они понимают. Они считают, что если что-то забыто, но это вошло в науку, то через какие-то годы внуки их, правнуки все равно прочитают и могут вернуться к этому. Они убеждены, что если есть на бумаге, это останется навечно» [1, с. 79, 85]. Можно сказать, что здесь обратная связь основывается на принципе «пролонгированной возвратности» [11, с. 24].

Что касается представителей этнической научной интеллигенции, ими зачастую движет осознание практической необходимости изучения народных традиций «во имя спасения самого народа

и его культуры, поднятия их престижа» [1, с. 85]. Конкретная «отдача» (помимо издания трудов, выступлений на конференциях и в средствах массовой информации) выражается в разъяснении аборигенных прав, выработке рекомендаций при подготовке законов и проведении их в жизнь. По словам С. А. Поповой, «наша задача в том, чтобы те права, которые закреплены юридически, провести в жизнь. А каких прав не хватает, как бы, дать их. А кто этим занимается: конечно, интеллигенция, люди науки. Считаю, что права малочисленных народов Севера мы защищаем» [1, с. 115–116]. Эта же мысль была высказана А. М. Сязи: «Да, мы способствуем укреплению прав коренного населения. Я считаю, для чего мы, научные сотрудники, здесь укрепились и работаем уже 10 лет? Для того, чтобы наши люди лучше жили. Надо их права защищать. А права кто может защищать? Тот, кто уже осознал и знает, как лучше им помочь. И научные сотрудники, я считаю, эту миссию выполняют» [1, с. 111].

В качестве примера «отдачи» со стороны аборигенного научного сообщества можно привести конкретную работу по возрождению народных праздников и обрядов с целью интеграции и поддержания этнической солидарности (а также пропаганды культурного наследия обских угров). Так, Т. А. Молданова, опираясь на сугубо теоретические суждения, выдвинула практические предложения по сохранению «ядра культуры»: «Оно заключается в символах, и если символы работают – культура жива. Для сохранения традиционных культур (при неизбежных утратах) важна реставрация обрядовых праздников, которые воспроизводят все символы культуры» [12, с. 51–54]. У обских угров таким праздником являются Медвежьи игрища: «...у нас до этого было ощущение, такой образ, что мы – волки-одиночки. Традиционные связи были нарушены, и люди с одинаковыми ценностями и установками были не связаны, тут один, там один. Надо было каким-то образом восстановить связи, общность, нужна общая идея. Такой общей идеей были и остаются до сих пор Медвежьи игрища [1, с. 306]. На них «народ сплачивается, единым себя чувствует», – дополняет Т. А. Молданов [1, с. 308], который сегодня вносит большой вклад в научную и практическую реализацию этих идей.

Мне представляется, что рассмотренные коммуникативные практики направлены на поддержку обско-угорского этнического сообщества, обретение им устойчивости и жизнестойкости. Характер этих отношений в таком случае, вероятно, можно трактовать как реципрокность – обмен дарами на нерыночной основе, который способствует социальной интеграции. Реципрокность как тип социальной интеграции «противостоит и рынку, и плану, представляя собой экономику иного целеполагания – субстантивную экономику, регулируемую традициями и обычаями и направленную на выживание сообщества как целого» [11, с. 23].

Подходы к проблеме дарообмена как феномена современной обско-угорской культуры, которые были намечены в этой статье благодаря публикации Н. В. Лукиной, нуждаются в дальнейших исследованиях и концептуализации. В заключение необходимо отметить, что обмен в сфере науки может выходить далеко за рамки собственно этнических общностей. И в этом смысле особого внимания заслуживает личность самой Н. В. Лукиной. Именно ей принадлежала идея заинтересовать этническую интеллигенцию и учащуюся молодёжь изучением традиционной культуры собственного народа, а позже ею же оказана действенная помощь в подготовке специалистов для созданных научных учреждений. Однако социальные отношения в этом случае строятся на иных принципах.

В своей недавней статье «Поле как путь» Надежда Васильевна вспоминает: «В те годы мне приходилось немало времени проводить в общении с представителями национальной интеллигенции – носителями культуры, которым предстояло приобрести статус её исследователей. Я окунулась в поток новой информации, сбором которой раньше занималась в экспедициях. Но теперь «поле» было не моё, и я считала себя не вправе использовать и никогда не использовала для собственных целей эту новую обширную информацию» [13]. Примером ответной благодарной реакции со стороны обско-угорской науки может служить настоящая конференция «XVI Югорские чтения», посвящённая юбилею Надежды Васильевны.

## Литература

1. Лукина Н. В. Наука как форма общественного развития северных этносов / Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 348 с.
2. Пивнева Е. А. Рецензия на книгу: Н. В. Лукина. Наука как форма общественного развития северных этносов / Е. А. Пивнева // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 6. – С. 153–156.
3. Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) / С. А. Токарев // Вопросы философии. – 1964. – № 11. – С. 43–53.
4. Ссорин-Чайков Н. В. Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара / Н. В. Ссорин-Чайков // Экономическая социология. – 2012. – Т. 13. – № 2. – С. 59–81.
5. Тросби Д. Экономика и культура / Д. Тросби; пер. с англ. И. Кушнаревой. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 256 с.
6. Разумова И. А. Заметки об этнографическом поле в его пространственном и личностно-биографическом измерениях / И. А. Разумова // Поле как жизнь: 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН. – М.; СПб.: Нестор-История, 2017.
7. Арутюнов С. А. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества / С. А. Арутюнов, Н. Н. Чебоксаров // Расы и народы. – М., 1972. – Вып. 2. – С. 8–30.
8. Мосс М. Общества. Обмен. Личность / М. Мосс. – М., 1996. – 416 с.
9. Годелье М. Загадка дара / М. Годелье. – М.: Восточная литература, 2007. – 295 с.
10. Белик А. А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие / А. А. Белик. – М.: РГГУ, 2009. – 613 с.
11. Барсукова С. Ю. Реципрокные взаимодействия. Сущность, функции, специфика / С. Ю. Барсукова // Социологические исследования. – 2004. – № 9. – С. 20–30.
12. Молданова Т. А. К проблеме сохранения фольклора обско-угорских народов / Т. А. Молданова // Материалы III Югорских чтений. – Томск: Из-во Том. ун-та, 2001. – С. 51–54.
13. Лукина Н. В. Поле как путь / Н. В. Лукина // Поле как жизнь: 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН. – М.; СПб.: Нестор-История, 2017.

Т. Р. Пятникова,

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Белоярский*

## Частушки жителей Белоярского района

**Аннотация.** Работ по изучению и описанию частушки, как жанра хантыйского фольклора, нет. Частушки – это небольшие рифмованные песенки, которые создавались как живой отклик на разнообразные жизненные явления, давая им положительную или отрицательную оценку, в них сочинитель выражает те или иные мысли, чувства. Частушке, как и личной песне, свойственна импровизация, их содержание разнообразно.

**Ключевые слова:** частушка, жанр, фольклор, хвалебные короткие песенки, тематика, разновидность, современность.

О происхождении термина «частушка» из литературных источников известно, что впервые это слово употребил писатель Г. И. Успенский в очерке «Новые народные песни», опубликованном в 1889 г. в г. Ярославле. Он собирал частушки в деревнях Новгородской и Ленинградской областей. Г. И. Успенскому принадлежат слова: «Удивительный этот жанр – частушка!». Они «короткие, “частые” (в отличие от “протяжных”, “долгих”) песни». В 1913 году собрание текстов, записанных по всей стране, издал В. И. Симаков. В своей статье «О частушке, о её значении в народном быту» автор отмечал: «Говоря о частушке, как об экспромте, мы ближе всего приближаемся к её определению как особого народного типа народной поэзии». Изучением этого жанра занимался и русский писатель М. М. Пришвин. Он увидел в частушке «идеал словесной миниатюры, которая останавливает мгновенья процветающей жизни» [1].

В настоящей статье рассматриваются частушки, записанные в 1998–2015 гг. в поселениях Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Тюменской области. В работе даётся представление о возникновении частушки как песенного жанра в данном регионе. Тематика частушек разнообразна: лич-

ные взаимоотношения людей, трудовые будни, в них отражается современная жизнь народа, изменения, которые происходят в стране. Кроме того, частушка даёт возможность взглянуть на исторические события глазами народа, узнать его мнение на те или иные события. О частушке можно сказать – это неписаная история глазами народа. В ней, как и в личных песнях, употребляются параллелизмы, эпитеты, сравнения, повторы слов.

В наше время, наверное, каждый человек на вопрос, знает ли он частушку, ответит утвердительно. Если сам не вспомнил ни одну частушку, то слышал их на праздничных концертах, по телевизору, радио. В прошлом частушки были очень популярны среди деревенских жителей. В настоящее время они стали забываться: их помнят и знают люди среднего и старшего поколений.

Среди народов Севера данный жанр фольклора появился, скорее всего, с появлением русского населения (примерно в начале XX века). Заимствовав частушки у русских, они не оставались неизменными, а постоянно перерабатывались, видоизменялись, сливаясь с исконно хантыйской культурой.

О. Д. Ерныхова о частушках пишет: «...жанр частушки, совершенно не характерный хантыйскому традиционному наследию. ...В них можно увидеть чистый искусственный фольклор с соответствующей идеологией. ...Возможно, эти частушки были сочинены в середине XX века, когда в среде коренного населения появились учёные, работники науки» [2, с. 123–124].

В толковом словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой даётся следующее определение частушке: «Народная песенка – четверостишие или двестилишие лирического, злободневного, задорно-шутливого содержания». Частушечник – сочинитель, а также их исполнитель [3, с. 866].

Частушка – один из поздних жанров народного творчества хантов. Гибкая, лаконичная, она быстро вошла в быт народа, отражала не только моменты личной жизни молодёжи, но и откликалась на общественные события. Частушка никогда не поётся одна, относится к индивидуальному творчеству, зачастую их авторы неизвестны. Состоит из 2, 4, 6, 8 и т. д. строк, чаще всего это 4 строки, иногда две последние строки повторяются. Некоторые частушки имеют форму монолога. И это вполне объяснимо, так

как монолог является самой простой формой выражения мыслей и чувств. В настоящее время частушка в деревнях почти не исполняется и начинает уходить в забвение.

В статье представлены частушки, записанные автором статьи в 2002 г. в селе Полноват у Собяниной Марии Николаевны, Ользиной Матрёны Григорьевны; в 2003 г. в г. Белоярский у Молдановой Екатерины Васильевны; в 2004 г. у Лельховой Акулины Васильевны. В 2003 г. в д. Юильск записано Каксиной Евдокией Даниловной у Тоголмазовой Екатерины Кирилловны. Во время сбора полевого материала не ставилась задача записи частушек. Информанты вспоминали их во время рассказов о военных и послевоенных годах жизни в деревнях или о тяжёлой работе в леспрохозе. Из-за небольшого количества текстов невозможно говорить об их тематике в целом.

Данный песенный жанр информанты на хантыйском языке называли *эксаньшуп ар-шэпие* ‘хвалебные короткие песенки’ или *ван ар-шэпие* ‘короткие песенки’.

В статье представлены частушки на русском языке; частушки на хантыйском языке; частушки в форме диалога; частушка в форме монолога. Тематика частушек очень разнообразна, они созданы в разное время. В них можно услышать шутку, юмор, печаль, душевные переживания и т. д.

По воспоминаниям информантов, первые частушки исполнялись без музыкального сопровождения. С появлением клубов во время праздничных концертов их исполняли под гармонь. Гармонь у хантов появилась в середине 1930-х гг. в связи с прибытием раскулаченных русских из центральной России и получила большое распространение, позднее появились свои гармонисты, частушечники. По рассказам информантов, частушки сочиняли чаще молодые девушки, они пели в одиночку или сообща, медленно или быстро, это зависело от содержания частушки и настроения исполнителя.

В основу расположения текстов положен тематический принцип, позволяющий в более или менее определённой логической последовательности расположить их по времени создания, близости и сходству содержания. Часто темы частушек переплетаются между собой.

## Частушки о начале коллективизации, образовании первых колхозов

Согласно литературным источникам колхозы на данной территории стали создаваться в 1934 году [4, с. 64–70]. При образовании первых колхозов у населения без их согласия забирали коров и лошадей, поэтому отношение местного населения можно охарактеризовать как «озлобленное». Первыми в колхоз вступали те, у кого ничего не было, по словам информантов, «бедные».

*Калхос ёх, вантаты!*

Колхозники, смотрите!

*Амп вєнийт, вантаты!*

Собацьи лица, смотрите!

*«Хайнаш ловлам вуюмт юпийян,*

«После того, как моих пегих лошадей забрали,

*Ин хайнаш мислам вуюмт юпийян,*

После того, как моих пёстрых коров забрали,

*Ярмак ухам на пунлум*

Шёлковый платок я ещё надеваю,

*Паркан ухам на пунлум».*

Большой платок с кистями я ещё надеваю».

(Лельхова А. В.)

Лошадёнку ведёт, хвост оторванный.

Колхозник идёт, весь оборванный.

(Ользина М. Г.)

В приведённых частушках отражено отношение людей к колхозу и к самим колхозникам. В частушке также звучит критика относительно отношения людей к колхозной собственности.

Далее частушки более позднего времени рассказывают о жизни людей при советской власти в колхозе.

*Ленин алум вер хуват,*

По Лениным указанному пути,

*Сталин алум вер хуват,*

По Сталиным указанному пути,

*Мун колхосйт вєрсув,*

Мы колхозы создали,

*Яма вэлы питсув.*

Хорошо жить стали.

*Ар хул велсйт,*

Много рыбы добыли,

*Ар вой велсйт,*

Много зверя добыли,

*Косутарствая мисла*

Государству сдали,

*Яма вэлы питсйт.*

Хорошо жить стали.

(Молданова Е. В.)

Приведённые частушки рассказывают об изменениях в жизни в лучшую сторону.

### **Частушки времён Великой Отечественной войны**

Такие частушки отражают трагические события военных лет, их географию и сатирический образ Гитлера. По словам информантов, автором этих частушек является Себурова Анисья Яковлевна из бывшего поселения Сури на р. Обь. Исполнитель: Ольгина М.Г.

Чёрной туча, чёрной туча,  
чёрной туча-ча-ча-ча,  
От немецких паразитов  
вся Европа мучится.

\* \* \*

Ты Германья, ты Германья,  
Проклятая сторона,  
Ты убила у меня милого,  
Оставила меня.

\* \* \*

Сидит Гитлер на заборе,  
просит крынку<sup>1</sup> молока,  
а доярка отвечает:  
«Подожди, дою пыка» (быка).

В дальнейшем (судя по приведённым частушкам) в содержании частушек произошли большие изменения. Постепенно происходит осмысление в них событий общественного значения – дальнейшее укрепление колхозов, новый уклад жизни. Тематика частушек становится весьма разнообразной. Это и любовная лирика, и новые темы, отражающие важнейшие события разных лет.

### **Послевоенные частушки**

В них рассказывается о тяжёлой работе молодёжи в леспромпхозах, о тоске по родному дому. По рассказам информантов: «По исполнении молодым людям восемнадцати лет у родителей под

---

<sup>1</sup> Крынка – глиняный сосуд для хранения молока. Заимствованное слово из русского языка.

подпись просили отпустить детей на работы в леспромхозы, т. к. нередко были несчастные случаи. Если произошёл несчастный случай, есть подпись родителей на согласие и претензии предъявить не к кому». Но, несмотря на тяжёлый труд, голодные и холодные дни, молодые люди сумели передать в частушках оптимистический настрой, умение трудиться с весёлым задором. Среди частушек тема любви – самый распространённый жанр, однако граница между частушкой личной, бытовой и общественной, социальной весьма условна.

Люлюкары, Люлюкары, Люлюкары, боже мой,  
Люлюкарские бараки показались нам тюрьмой,  
Люлюкарские бараки показались нам тюрьмой.

\* \* \*

Ох, зачем же мы родились, и зачем же мы живём,  
Наша молодость проходит в леспромхозе с топором.  
Наша молодость проходит в леспромхозе с топором.

\* \* \*

Были бы крылышки, домой бы мы слетали,  
За высокие леса мы бы не задели.  
За высокие леса мы бы не задели.

\* \* \*

До свиданья, леспромхоз с белыми пенёчками,  
Уезжаем мы от вас с весёлыми глазочками.  
Уезжаем мы от вас с весёлыми глазочками.

\* \* \*

В Первомайском лесучастке хорошо и весело,  
Только маленькая ошибочка – покушать нечего.

\* \* \*

Леспромхозовскую жизнь мы когда-нибудь вспомняем,  
Утром встанем, лампы нет, песенку затынем.  
Утром встанем, лампы нет, песенку затынем.

\* \* \*

Я Дядюхину сказала, и Поспелову скажу,  
Не дадите кавалера, лес валить я не пойду.

\* \* \*

Пойдёмте туда, где вчера забыли,  
Топоры оставили, сучьи не обрубил.  
Исполнители: Ользина М. Г., Собянина М. Н.

### **Частушки послевоенных лет, рисующие картины повседневного быта**

Как на нашей избе-читальне<sup>2</sup> натянули полотно,  
Даже старые старушки собрались смотреть кино.

\* \* \*

Ты играй, играй, гармошка, ты играй, играй, баян,  
Мы с подружкой выполняем пятилетки новый план.

Частушки девушек о любовных переживаниях, в них можно услышать печаль, шутку и т. д.

Тугиянская деревня, чем она богатая,  
Ёлками, осинами, да девками красивыми.  
Ёлками да палками, да парнями красивыми.

\* \* \*

Раньше были табуретки, а теперь и стулики,  
Раньше были кавалеры, а теперь и жулики.  
Раньше были кавалеры, а теперь и жулики.

\* \* \*

Ох, девки, беда, потеряла брошку.  
Про того, кого люблю, заиграй, гармошка.

---

<sup>2</sup> Изба-читальня – в прошлом в них проводили культурные мероприятия: читали книги, рассказывали о событиях в стране, показывали концерты, кино (то же самое, что и клубы). Работников называли избачи.

\* \* \*

Вы играйте, вы играйте, хорошо играете,  
Ваше сердце успокоит, про мою не знаете.

\* \* \*

Гармошка ревёт, я куда деваюся,  
Милый в городе живёт, я в деревне шляюся.

\* \* \*

Я иду по бережку, берег осыпается,  
Я беззубого люблю, да лучше не кусается.

\* \* \*

Говорят, я боевая, боевая – не позор,  
Боевую лучше любят за весёлый разговор.

\* \* \*

Знаю, знаю с кем гулять, знаю с кем знакомиться,  
У кого картошка есть и корова доится.

\* \* \*

Чернобровый, черноглазый, где такие рождаются,  
У них матери, отцы, наверно, богу молятся.

\* \* \*

Чёрный ворон землю роет, надо ворона убить,  
Раз судьба моя такая чернобрового любить.

\* \* \*

Знаю, знаю эту баню, знаю пол и потолок.  
Знаю, знаю, с кем гуляю, знаю, кто меня завлёт.

\* \* \*

Старый баня, новый баня,  
В старом лучше париться.  
Новый милый, старый милый,  
Старый Мишка нравится.

\* \* \*

Дайте лодочку, моторочку, зелёное весло,  
Перееду на ту сторону<sup>3</sup>, платочек унесло.

\* \* \*

Вон идут, вон идут, наши ухажёры,  
Половина дураков, остальные воры.

\* \* \*

Мой милёнок, как телёнок (сравнение),  
Только веники жевать,  
Проводил меня до дому,  
Не сумел поцеловать.

\* \* \*

Печку письмами топила,  
Не подкладывала дров.  
Не жалела, что горела  
На огне моя любовь.

\* \* \*

Милый курит папиросу,  
Дым пускает на меня,  
Сам товарищу мигает:  
Вот, мол, милая моя.

\* \* \*

Ох, топнула я, юбка лопнула,  
Дайте юбку подвязать, я ещё пойду плясать.

---

<sup>3</sup> Возлюбленный проживает в поселении на другом берегу реки.

Далее частушки-сравнения о том, как люди жили раньше и как стали жить при советской власти:

*Катра вэлмев нурайна,  
Шухалһун хотһн вэсүв.  
Тһм советский ям лацна  
Кирмаиц кәрһн вэллүв.*

В старые времена мы жили,  
В домах с чувалом жили.  
При советской хорошей власти  
С кирпичной печью живём.

*Катра вэлмев нурайна,  
Хүл вүй түтһн вэсүв.*

В старые времена мы жили,  
При свете фитиля, смоченного  
в рыбьем жире, жили.  
При советской хорошей власти  
При свете лампочек живём.

*Тһм советский ям лацна  
Нүви түтһн вэллүв.*

*Катра вэлмев нурайна,  
Сәрһн нирһн яхсүв.*

В старые времена мы жили,  
В обуви из кожи животного  
с суконным голенищем ходили.  
При советской хорошей власти  
В русских сапогах ходим.

*Тһм советский ям лацна  
Рүщ сопекһн яхлүв.*

*Катра вэлмев нурайна,  
Шовәр сәхһн яхсүв.  
Тһм советский ям лацна  
Рүщ вансәхһн яхлүв.*

В старые времена мы жили,  
В шубе из заячьей шкуры ходили.  
При советской хорошей власти  
В русском пальто ходим.

*Катра вэлмев мунг нурайна,  
Тут-юх нытан альсүв.  
Там советский ям лацна  
Тутьюхан тракторан  
ещалт толыюв.*

В старые времена мы жили,  
Дрова вязанкой на спине носили.  
При советской хорошей власти  
Дрова нам на тракторе  
к дому привозят.

(Ользина М. Г.)

В исполнении Молдановой Е. В. зафиксирована одна частушка-загадка о речке Казым:

*Сер вэнт – мүр вэнт күтһн*

*Ўвһн юхан ўвһл.*

*Мухһт, лорһт, ай лор овһт*

*Хул лүвела питлһт.*

Среди непроходимой тайги,  
среди нехоженой тайги,  
С течением речка Казым течёт.  
Протоки, озёра, устья маленьких  
озёр –  
Все в неё впадают.

## Частушки о жизни людей в настоящее время

<i>Юхан хонһу сһнхмһт хуца Кһртыет верляят. Хһнты мирэв хулыева Совхосһн рһпитлһт.</i>	На сопках вдоль речки Казым Поселения строят. Большинство хантов В совхозе работают.
<i>Ашколая няврёмлһл, Ашколая термһтлһллһл, Хһлы хһнши лһпһт нӯв,</i>	В школу своих детей, В школу торопят, Чернилами на белой бумаге буквы писать, Чтобы они научились. Чернилами на белой бумаге буквы писать,
<i>Хул ат тһрмһтлһллһл. Хһлы хһнши лһпһт нӯв</i>	Чтобы они умели писать.
<i>Хул ат хһнлһллһл.</i>	
<i>Ин тһм нӯлян хһнты мирэв</i>	В настоящее время хантыйский народ
<i>Ямһс вһлты питсһт. Тылһц вух тыв ар вӯлһт,</i>	Хорошо жить стал, Месячную зарплату много получают,
<i>Яма лһмһтлһллһт. Тылһц вух тыв ар вӯлһт, Нӯм мӯва лыв яхлһт.</i>	Хорошо одеваются. Месячную зарплату много получают, В южные края ездят.

Кроме того, были частушки, которые пелись в диалоге, их объединяет содержание, имеют общее начало (запев). В прошлом в школе-интернате с. Полноват каждый класс на праздник должен был подготовить несколько номеров для общего концерта, в том числе придумывались частушки.

Школьные частушки:

1. Ах, подружка моя, как тебе не стыдно?  
На уроке булку ела, думаешь, не видно?
2. Ах, подружка моя, я её не ела,  
Я один раз укусила – больше не хотела.
1. Ах, подружка моя, как тебе не стыдно?  
Маме ты не помогаешь, думаешь, не видно?

2. Подружка моя, как не помогаю.  
 Все тарелки я разбила, чашки начинаю.  
 Мы пропели вам частушки,  
 Хорошо ли, плохо ли.  
 А теперь мы вас попросим,  
 Чтобы нам похлопали.

Последний куплет частушки пели вдвоём, служит обращением к зрителям и является сигналом конца частушки.

В 1990-х гг. были популярны частушки о талонной системе продажи товаров повседневного спроса, о том, как рушились колхозы и совхозы. К сожалению, они не были записаны и, наверное, навсегда утеряны.

Далее частушка в виде монолога от имени известного персонажа хантыйских сказок – мышонок. Мышонок рассказывает о своей жизни в годы советской власти, правления президентов России Б. Н. Ельцина и В. В. Путина.

Сочинитель и исполнитель Тоголмазова Е. К. Запись: Каксиной Е. Д. Расшифровка и перевод Пятниковой Т. Р.

<i>Ай вой икийен, икийен,</i>	Маленький мышонок,
<i>Наврылӓтӓм кӓтӓйтнвантумталум,</i>	мышонок,
<i>Шӓшилӓтӓм кӓтӓйтн наврылӓлум,</i>	Между тем, когда я бегаю,
<i>Семӓй-пӓйлӓй войие вӓлтӓм пӓта.</i>	смотрю,
	Между тем, когда я хожу, бегаю,
	С глазами, с носом я мышонок.
	(имеет в виду: всё видит)
<i>Катра вӓлум пурайны, пурайны,</i>	Раньше, когда жили, раньше,
<i>Касум рыпкӓп вӓн лӓпка</i>	В Казыме в большом магазине
<i>ар тӓймај,</i>	рыбкоопа много всего было,
<i>Сӓм вӓлӓйтты ньонман пӓлӓ</i>	Голод утолить лакомого
<i>ар тӓймај.</i>	кусочка для меня много было,
<i>Сӓм вӓлӓйтты ӓплӓй пӓлӓ</i>	Голод утолить вкусного
<i>ар тӓймај,</i>	кусочка для меня много было,
<i>Тыхӓл вӓрты ям сух-нюр</i>	Гнездо мне сделать много
<i>ар тӓймај.</i>	всяких тряпок было.

*Ин Ельцин питум юпийна,  
а́нт тайтај,  
Касум рыпкәп вән лапка  
тајты питмај,  
Касум рыпкәп вән лапка  
сух а́нт тайяј.  
Сәм вұлытты ньонмаң  
пұл а́нт тайяј,  
Сәм вұлытты еплай пұл  
а́нт тайяј.*

*Ин вәјты верем яма йис,  
яма йис,  
Путин питум пуранна нәмәсјум,*

*Мүй тәм мұв вантум ям шәкәм  
па ванјем,  
Тәм мұв вантум атум верем  
па ванјем.*

*Ши эвәјт, Путин питум юпинна,  
яма вәлјум,*

*Касум рыпкәп вән лапка тәкәйнамај,*

*Сәм вұлытты еплай пұл  
ар таймај,  
Сәм вұлытты ньонмаң пұл  
ар таймај.  
Путин верум ям лаца питмәйн,  
Ямсыева нәмәсјум, нәмәсјум,  
Ямсыева шәшијәјјум, наврыјәјјум.*

Когда Ельцин стал у власти,  
ничего не стало,  
В Казыме большой магазин  
рыбкоопа пустым стал,  
В Казыме в большом магазине  
рыбкоопа ткани нет.  
Голод утолить лакомого  
кусочка я не найду,  
Голод утолить вкусного  
кусочка я не найду.

А сейчас мне жить хорошо стало.

Когда Путин стал у власти,  
я думал:  
Сколько на этой земле я горя  
повидал, снова буду переживать,  
Сколько на этой земле я плохих  
дел повидал, снова они будут.  
Оказывается, после того,  
как Путин стал у власти,  
я хорошо живу,  
В Казыме большой магазин  
рыбкоопа полным стал,  
Голод мне утолить вкусных  
кусочков много стало,  
Голод мне утолить лакомых  
кусочков много стало.  
При хорошей власти Путина,  
Я хорошо думаю, я думаю,  
Хорошо я хожу, я бегаю.

Из рассмотренных частушек, расположенных по времени их создания, можно сделать вывод, что частушки, как малый жанр народного творчества, являются достоверным источником информации о жизни народа в разные исторические годы.

### **Информанты:**

Собянина (Себурова) Мария Николаевна, род. в 1935 г., д. Тугияны.

Ользина Матрёна Григорьевна, род. в 1930 г., д. Суреи.

Молданова Екатерина Васильевна, род. в 1930 г., ст. Айвош-юхан (окр. д. Юильск).

Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, род. в 1923 г., д. Пашторы.

Тоголмазова (Молданова) Екатерина Кирилловна, род. в 1937 г., ст. Мувенг-лор (окр. д. Нумто).

### **Литература**

1. Белов В. И. Частушка / В. И. Белов // Лад: Очерки о народной эстетике. – М.: Молодая гвардия, 1982. – 296 с.

2. Ерныхова О. Д. Советский хантыйский песенный фольклор как форма пропаганды советского образа жизни / О. Д. Ерныхова // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып. 3. – Тюмень: ООО «Сити-пресс», 2015. – С. 121–128.

3. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: АЗЪ, 1995. – 928 с.

4. Касум-Ёх. Материалы для обоснования проекта этнической статусной территории / отв. ред. А. В. Головнев. – Шадринск: Редакционно-издательский отдел ПО «Исеть», 1993. – 112 с.

**Я. Г. Солодкин,**  
*доктор исторических наук, профессор,*  
*Нижевартовский государственный университет, г. Нижневартовск*

## **Экспедиция «ермаковых казаков» по городкам Северного Приобья в изображении сибирских книжников XVII века<sup>1</sup>**

*Аннотация.* Экспедиция ермаковцев в низовья Оби получила разное отражение в сибирской книжности XVII в. Подробный рассказ об этой экспедиции имеется в синодике «ермаковым казакам». В Есиповской летописи Основной редакции известия синодика переработаны в риторическом ключе, позднее же её сообщения подвергались более или менее значительной стилистической правке. В Ремезовской летописи появились новые сведения, прежде всего, повествование (явно фольклорного происхождения) о казачьем походе до Белогорья.

*Ключевые слова:* Ермак и его «дружина», Северное Приобье, остяцкие городки, Назим, синодик «ермаковым казакам», Есиповская летопись Основной редакции и её вторичные разновидности, Ремезовская летопись.

К числу основных событий зауральской экспедиции Ермака относится поход казачьей «дружины» в низовья Оби. Этот поход, который можно приурочить к 1583 г., получил отражение во многих памятниках русской книжности Сибири XVII в.

Самым ранним среди них, дошедшим до нас, обычно считается синодик «ермаковым казакам» (далее – С). В той редакции этого «помянника» (из рукописи Чина православия, принадлежавшей тобольскому Софийскому собору), которую почти все исследователи признают первоначальной, говорится о том, что «во второе же лето Сибирскаго взятья», т. е., получается, в 7090 (1581/82) г., Ермак со «своею дружиною» «обнаживше мечи на нечестивыя» (последнее выражение представляет собой стилистический штамп) по Иртышу и «великой» Оби, «улусы и город-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ 17-11-86004.

ки татарския и остяцкия до Назима воеваше», названный остяцкий городок «взяша со князком их и со многими их остяками, поплениша»; в указанном «хождении» погибли атаман Никита, 15 его «товарищей» (их имена перечисляются) «и прочая дружина», и тогда «скончавшимся от нечестивых» провозглашается вечная память средняя [1, с. 380]. Источником С послужило, как сообщил владычный дьяк Савва Есипов, «написание» (далее – Н) ветеранов «Сибирского взятия», переданное ими на Софийский двор при тобольском «первопрестольнике» Киприане. О содержании упомянутого «слогатеlem» самой популярной сибирской летописи Н свидетельствует сохранившийся в одной из снятых по заказу Г. Ф. Миллера копий перечень атаманов и казаков, где с пометой «Ходиша и городки имаша» названы те же лица, что и в процитированных строках С, пропущено лишь, вероятно, переписчиком, имя Тимофея [1, с. 78]. Сравнительно с Н, если считать его уцелевшим благодаря «отцу сибирской истории», в софийском «помяннике» городки, которыми овладели ермаковцы (не говоря про улусы), объявляются татарскими и остяцкими, выделяется одно из поселений «нечестивых» – Назим, занятое в последнюю очередь, где попали в плен местный князец и многие остяки, сказано о павшей в походе «прочей дружине» – «товарищах» 16 погибших в ту пору соратников Ермака. Данные дополнения могли быть внесены со слов участников прославленной экспедиции за «Камень», доживших до начала 1620-х гг. (при этом воспоминания ветеранов были отредактированы в соответствии с литературной традицией, возможно, дьяком Киприана Иваном Максимовым, доводившимся архиепископу братом [2, с. 330]). Но не исключено, что «списатель» С располагал иной, более пространной разновидностью С, чем та, которая известна нам по миллеровской копии.

Всего в С перечислено 36 имён (указание ряда исследователей на 37 не отличается точностью), причём 15 – относительно интересующего нас похода «ермаковых казаков». Как допускал Р. Г. Скрынников, это следствие редактирования С в окружении Киприана, ведь в Обь-Иртыше встречались редкие поселения, а согласно Кунгурскому летописцу (далее – КЛ), в ходе экспедиции, предпринятой вскоре после «Сибирского взятия», все «православные вои» остались в живых. На взгляд видного историка,

создатель С (получается, его новой разновидности, вопрос же о предыдущей Р. Г. Скрынников обошёл вниманием) назвал тех сподвижников Ермака, кто не погиб раньше либо позднее [3, с. 225]. Если согласиться с мыслью учёного, трудно объяснить, почему тобольские «списатели» ограничились всего несколькими именами, говоря о боях, как предшествовавших «назымскому» походу, так и последующих. Возможно, количество павших в этом походе было, действительно, преувеличено, но не приказными первого сибирского архиепископа, а сподвижниками Ермака при составлении Н. Среди них, как допустимо полагать, находились казаки, принимавшие участие в экспедиции в далёкую «остяцкую страну» или знавшие о её покорении русскими по рассказам соратников. Вспомним также, что в С сообщается о гибели атамана Ивана Кольца и 40 его товарищей, отправившихся в стан Карачи якобы для его защиты от Казачьей орды.

В более поздних разновидностях С, в том числе заключающей Основную редакцию Есиповской летописи (далее – ОЕЛ), его текст подвергся сокращению, в частности, опущены имена погибших (как и в других случаях) [4, с. 369, и др.], выражения «Божиею помощию», «в плен поимаша», вместо средней памяти говорится (кроме Титовского вида «Повести о Сибири и о сибирском взятии» Саввы Есипова) о большой [1, с. 71, 90, 117, 128].

В 19-й главе ОЕЛ – «О взятии городков и улусов» – заметке про подчинение «иноземцев», обитавших по Иртышу и Оби, об овладении ермаковцами Назимского городка, пленении его князца предпосланы строки о «хождении» казачьей «дружины» «по всей Сибирстей земли ... стопами свободными», «ни от кого же устрашающе, страх бо Божий на всех бяше живших тамо, яко меч обоюду остр идый пред лицом русаго полка, пожиная и поядая и страха» (в некоторых списках «Сказания» Есипова читаем «устрашая всяко неверие», «посецая им и устрашая»). Эти строки явно перекликаются со словами из 7-й главы, которой открывается повествование о «взятии» «Кучумова юрта»: «по всей Сибирстей земли ликоваху стопами свободными (данная фраза восходит к Хронографу Русскому [4, с. 365, и др.]), ни от кого же возбраняеми» [1, с. 51]. Софийский дьяк указал (о чем в С мы не прочтем) на захват в Назимском городке «всего богатства» и возвращение Ермака с «дружиной» в город Сибирь «с радостию

великою и с корыстию» [1, с. 60]. О «взятии богатства» сообщается ещё в четырёх главах ОЕЛ [1, с. 52, 55, 59, 68], почему можно думать, что и это известие, и упоминание о прибытии казаков из похода в недавнюю ханскую столицу, сделавшуюся ставкой «товарства», служат «общими местами», отражающими типичные ситуации. К тому же, по словам Есипова, атаманы и казаки «радостью радующиеся», вступив в город Сибирь после бегства оттуда разгромленного «под Чувашею» Кучума [1, с. 56, ср. 48].

В ряде списков ОЕЛ и ее вторичных разновидностей Назимский городок, взятие которого представлено кульминацией иртышско-обского похода ермаковцев (Н. М. Карамзин считал эту крепостицу главным остяцким городом на Оби [5, с. 233]), называется Назимным, Назымским, Назинским, Ноземским, Назарным [1, с. 39, 60 (примеч. 88), с. 233, 247; ср. 6, с. 301, 339, 353 и др.], но порой речь идет о Казымском (Казыме) [1, с. 60 (примеч. 88), с. 71 (примеч. 33); ср. 6, с. 28–29, 74]. Последнему чтению следовали некоторые историки [7, с. 40; 8, с. 30; 9, с. 152; 10, с. 202]. Как показал уже Г. Ф. Миллер, данное чтение неверно, в походе, состоявшемся вслед за вступлением Ермака «с товарищи» в главную резиденцию Кучума, русские «вои» заняли Назим (Назым) [11, с. 245]. В подтверждение этого вывода Р. Г. Скрынников процитировал известие Погодинского летописца (далее – ПЛ) о расположении Назыма на Иртыше, рассудив, что это было самое первое хантыйское поселение на пути из Кашлыка к Оби [3, с. 226–227] (последнее заключение небесспорно, скорее следует говорить о «граде» весьма крупного размера). Заметим, что в XVII в. Назымская волость (с центром Назым или Лебоут) находилась в Тобольском уезде, а Казымская – в Березовском [12, с. 84, ср. 85, 86]; накануне Лебоут правил Назымом, а Цынгоп (Сенгеп) – Казымом [13, с. 176, 177] (Н. Г. Аполлова, кстати, не смогла решить, овладел Ермак Назымом или Казымом [14, с. 27, 30]).

Во вторичных разновидностях ОЕЛ рассказ «О взятии городков и улусов» главным образом подвергся стилистической правке. Так, в Абрамовском летописце Назымский городок считается большим и славным, говорится о пленении князей тех многих городков и улусов «поганых», которые «посекали» казаки, и их возвращении «скоростию» с пленными князьями. В Забелинской редакции летописи Саввы Есипова читаем о страхе «на поганых

...пред лицом человеческим русских вои». В Лихачевской редакции того же произведения сказано о «крепости меча», с которой ермаковцы «повоеваша многие городки и улусы», и захвате там громадного богатства; упомянуто (на основании не раз привлекавшейся «повестописцем» Строгановской летописи (далее – СЛ)) о гибели в «хождении» по Иртышу и Оби атамана Никиты Пана. Согласно ПЛ, казачье «воинство», «потинная многих, утрашая всех», овладело Назымом «со всем улусом» и вернулось в город Сибирь «з богатством велиим» [1, с. 94, 112, 124, 134]. В Распространенной редакции есиповской «гистории» (далее – РЕЛ) упомянуто о взятии Назыма «со князцами» и возвращении ермаковцев из похода «с великою корыстию» (Головинский вид), «о повоевании ...вниз Иртыша и великой реке Оби остя[ц]ких городков» (в том числе Назымского «со князцем»), о захвате там огромного богатства и «корысти» (Нарышкинский вид). В названии Томского вида (далее – ТВ) РЕЛ поясняется, что Назымский городок «росийский полк» взял «за великим боем» [1, с. 184, 247, 309, ср. 233, 362–363]. Это указание восходит к тексту Основного вида (далее – ОВ) РЕЛ, сходному с представленным Библиотечным 3-м списком (далее – Б). (Последний в начале XVIII в. принадлежал голове томских конных и пеших казаков Б. И. Серединину).

ОВ по большинству списков  
О повоевании в Сибири вниз Иртыша  
и великой реки Оби остя[ц]ких  
городков и о взятии остяцкого  
же Назымского городка с великим  
богатством

ОВ по Б  
О взятии остяцких городков  
вниз Иртышу реки и великой  
реки Оби и как взяша остяцкой  
Назымской городок за великим  
боем  
[1, с. 247 (примеч. 26, 28–30)]

В ОВ по большинству списков подобно ОЕЛ читаем: «не от кого же утрашаеми бе, но страх бо Господень на всех бяше живущих тамо». В Б (и ТВ РЕЛ) эта фраза имеет иной вид: «никакого страху не имеяху, но страх на всех живущих тамо от Бога».

В ОВ по Б и ТВ нет выражения «постинная и утрашая всех», захваченное же казаками богатство названо не великим, а многим [1, с. 247 (примеч. 36–39, 50), ср. 34–35].

Как заметил ещё С. В. Бахрушин, глава СЛ «буйстве и храбрости Ермакове и о взятии Казыма (Назыма) града и о убиении Никиты Пана, волскаго атамана, с его дружиною» близка к есиповскому повествованию об экспедиции казаков в Обь-Иртышье [15, с. 27]. В Основной редакции сочинения строгановского «историографа» вместе с тем, подобно С, Назым принимается за остяцкий «град», упоминается о захвате казаками татарских городков и улусов. В той же редакции СЛ, в отличие от ОЕЛ, Ермак прямо называется предводителем «северной» экспедиции и сообщается о гибели на приступе под городками (какими, не сказано) волжского атамана Никиты Пана [6, с. 28–29] (А. С. Зуев считает эти городки назымскими [16, с. 537]. Но в источниках сообщается об одном Назымском городке или Назыме, взятие которого Н. А. Лапин считал конечным пунктом похода ермаковцев [17, с. 44]). В Н и С, напомним, лишь говорится о смерти Никиты Пана. (СЛ, кстати, опровергает утверждение С. Г. Филя, будто этот атаман погиб при покорении Кодского княжества в районе выстроенного в 1583 г. Берёзова [18, с. 189, и др.]. Последний, как давно установлено, был основан спустя десятилетие). Возможно, о гибели Никиты Пана упоминалось в общем протографе ОЕЛ и Основной редакции СЛ – скорее всего, ранней тобольской летописи, которая предшествовала С. В таком случае, если анонимный книжник из Соли Вычегодской повторил это известие, то Савва Есипов считал его излишним.

В Распространённой редакции СЛ приводятся те же сведения о первой после «Сибирского взятия» казачьей экспедиции, только (по наблюдению А. В. Матвеева) вместо Иртыша сообщается про Тобол [6, с. 74; 19, с. 129].

В созданной на рубеже XVII–XVIII вв. Ремезовской летописи (далее – РЛ) к 7091 (1582/83) г. отнесён поход Ермака на кодские городки, когда «велеумный» атаман «князей Алачевых с богатством взял», и (это явная вставка из РЕЛ, которой располагал «изограф» петровской эпохи) Назымский городок, пленив его князя; собранный с них ясак, оказывается, платится «до днесь». Вернувшись из Коды 20 июня, Ермак уже 1 июля отправился на Тавду, где овладел Лабутинским городком, Паченкой, Кошуками, Кондырбаем и Табарами [6, с. 339, 429]. В С «ремезовской» редакции эти два похода объединены и приурочены к июлю –

июню 7089 (1581) г. (тогда, воевав в низовьях Иртыша, по Оби и Тавде, ермаковцы сумели взять Назымский, Кодский, Лабутинский городки) [6, с. 353, 444]. Аналогичные противоречия в «Истории Сибирской», кстати, встречаются нередко (одно из её приведённых свидетельств, заметим, не подтверждает вывод А. Ю. Конева о том, что Алач добровольно стал союзником России [20, с. 14]).

В составе РЛ уцелели фрагменты КЛ, сложившегося, вероятно, в казачьей среде [21, с. 92, 281; 22, с. 96, 98, 143, и др.], в том числе законченное повествование, вышедшее, надо думать, из-под пера участника, о походе пятидесятника Богдана Брязги в демьянские и назымские городки и волости [21, с. 91–92; 22, с. 97–98, и др.]. КЛ, отразивший подобно Лихачевской редакции «списания» Саввы Есипова устную традицию казаков, содержит, однако, немало ошибочных, даже явно фантастических сведений [3, с. 65, 70, 205, 241, ср. 226, и др.]. В частности, рассказ о походе, состоявшемся якобы 5 марта – 29 мая 1582 г., Богдана Брязги (возможно, другой, чем тот, из которого не суждено было вернуться Никите Пану [19, с. 130, 135]) насыщен описаниями вымышленных обстоятельств, хотя некоторые летописные известия, видимо, достоверны [23, с. 91–99, и др.]. Этот рассказ, между прочим, наряду с рассмотренными свидетельствами С, ОЕЛ, СЛ заставляет скептически отнестись к суждению о том, что «в результате похода дружины Ермака хантыйское и мансийское население левобережной части Нижнего Приобья было окончательно закреплено за Россией» [24, с. 35], особенно если вспомнить о возникновении поздней осенью 1585 г. Мансуровского городка. К тому же эту экспедицию предприняла казачья вольница, а не государевы воеводы.

Таким образом, весьма подробные сообщения о первом появлении казаков в низовьях Иртыша и Оби (с обозначением хронологии, определением этнической принадлежности жителей местных городков, среди которых назван лишившийся тогда князя Назым) имеются в С, где использовано Н, скорее всего, в недошедшей до нас редакции. Данные сообщения подверглись риторической правке в ОЕЛ. Её автор счёл нужным упомянуть только о завоевании ермаковцами Назима (в рукописной традиции его наименование не раз искажалось, что ввело в заблуждение ряд

историков). Во вторичных разновидностях есиповского «Сказания» рассказ о походе «христианских воев» в Обь-Иртышье претерпел большей частью стилистические изменения. СЛ сохранила известие (скорее всего, ранней тобольской летописи) о гибели тогда на приступе атамана Никиты Пана, хотя где именно, не поясняется. РЛ и особенно КЛ донесли до нас фольклорные версии событий 1583 г. в Югорской земле, видимо, сложившиеся в казачьей среде в последние десятилетия XVII в.

## Литература

1. Полное собрание русских летописей. – Т. 36. – М.: «Наука», 1987. – 382 с.
2. Миллер Г. Ф. История Сибири. 2-е изд., доп. Т. 2 / Г. Ф. Миллер. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 796 с.
3. Скрынников Р. Г. Сибирская экспедиция Ермака. 2-е изд., испр. и доп. / Р. Г. Скрынников. – Новосибирск: «Наука», Сибирское отделение, 1986. – 318 с.
4. Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг. Е. К. Ромодановская и О. Д. Журавель. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 2001. – 439 с. (История Сибири: Первоисточники. Вып. X).
5. Карамзин Н. М. История Государства Российского / Н. М. Карамзин. – М.: «Книга, 1989. Кн. III. Т. IX. 280 + 184 стлб.
6. Сибирские летописи: Краткая Сибирская летопись (Кунгурская). – Рязань: «Александрия», 2008, 10 + XXXI + 1 + 645 с.
7. Щеглов И. В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири: 1032–1882 гг. / И. В. Щеглов. – Сургут: «Северный дом», 1993. – 462 с.
8. Мухин В. В. Ермак Тимофеевич / В. В. Мухин. – Пермь: Пермское книжное изд-во, 1957. – 42 с.
9. Копылов Д. И. Ермак / Д. И. Копылов. – Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1989. – 239 с.
10. Крадин Н. Первые крепости Югры // Тобольск и вся Сибирь: альманах. Т. 22: Березов. – Тобольск: Изд. отдел Общественного благотворительного фонда «Возрождение Тобольска», 2013. – С. 195–213.
11. Миллер Г. Ф. История Сибири. 2-е изд., доп. Т. 1 / Г. Ф. Миллер. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 630 с.
12. Молодин В. И. [и др.] История и культура хантов / В. И. Молодин, Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, Е. П. Мартынова, Е. Шмидт, Н. Н. Федорова. – Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 1995. – 162 с.

13. Шашков А. Т. Югорские князья в XV–XVIII вв. / А. Т. Шашков // Северный регион: Наука: Образование: Культура. – 2001. – № 1 (3). – С. 173–180.
14. Аполлова Н. Г. Хозяйственное освоение Прииртышья в конце XVI – первой половине XIX в. – М.: «Наука». 1976. – 370 с.
15. Бахрушин С. В. Научные труды / С. В. Бахрушин. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 3. Ч. 1. – 376 с.
16. Зуев А. С. Ермаковы казаки / А. С. Зуева // Историческая энциклопедия Сибири. Т. А – И. – Новосибирск: Изд. дом «Историческое наследие Сибири», 2009. – С. 537–538.
17. Лапин Н. Военное искусство в сибирских походах Ермака / Н. Лапин // Военно-исторический журнал. – 1966. – № 1. – С. 36–44.
18. Филь С. Г. Казаки «литовского списка» / С. Г. Филь // Казачество Сибири: от Ермака до наших дней (история, язык, культура): матлы междунар. научно-практ. конф. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2009. – С. 186–194.
19. Со времён князя Самара: В поисках исторических корней Ханты-Мансийска. 2-е изд. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 182 с.
20. Загороднюк Н. И. [и др.] Самаровский край: История Ханты-Мансийского района / Н. И. Загороднюк, Ю. Н. Квашнин, А. Ю. Конев, И. А. Ломакин, В. Г. Усманов. – Тюмень: Мандр и Ко, 2003. – 295 с.
21. История русской литературы. Т. 2. Ч. 2. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – 440 с.
22. Дергачева-Скоп Е. Из истории литературы Урала и Сибири XVII века / Е. Дергачева-Скоп. – Свердловск: Средне-Уральское книжное изд-во, 1965. – 152 с.
23. Солодкин Я. Г. «Ермаково взятие» Сибири: Дискуссионные проблемы истории и источниковедения / Я. Г. Солодкин. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2015. – 234 с.
24. Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX в.: Историко-этнографический очерк / Н. А. Миненко; отв. ред. М. М. Громыко. – Новосибирск: «Наука», Сибирское отделение, 1975. – 308 с.

**А. В. Спичак,**  
*кандидат исторических наук,*  
*Нижевартовский государственный университет, г. Нижневартовск*

## **Дела Тобольской духовной консистории по контролю за обращением «идолопоклоннических народов» в православную веру во второй половине XVIII – XIX в.**

**Аннотация.** Рассматриваются мероприятия Тобольской духовной консистории по контролю за обращением «идолопоклоннических народов» в православную веру во второй половине XVIII – XIX в., раскрывается содержание дела о переводе священника в другой храм церковь по причине незнания остяцкого языка.

**Ключевые слова:** остяки, обские угры, Русская православная церковь; Тобольская епархия; Березовское духовное правление; приходские церкви; лица духовного ведомства.

Приобщение «идолопоклоннических народов» к православной вере было одной из первостепенных целей Русской Православной Церкви в Тобольской епархии. В ГБУТО ГАТ находится на хранении около 300 дел Тобольской духовной консистории (ТДК) о контроле за обращением коренных народов Севера в православную веру. Документы по истории Обдорской миссии были опубликованы В. Я. Темплингом [1].

Количество «идолопоклонников», численность окормлявших их духовных лиц и «молебниц» отслеживалось церковными властями («Дело о доставлении сведений в Департамент духовных дел об имеющихся в Сибири идолопоклонниках, числе их духовенства, молебниц» (1823–1856 гг.)) [2].

По указам ТДК на остяцкий язык переводили молитвы, составляли курсы грамматики («Дело по указу Тобольской духовной консистории о переводе на остяцкий язык молитв и десяти заповедей» (1793 г.) [3]; «Дело о намерении священника Томской городской Богоявленской церкви Василия Чемесова написать грамматику для остяцкого населения» (1803 г.) [4]; «Дело по

указу Тобольской духовной консистории о переводе молитв на остяцкий язык» (1804 г.) [5]; «Дело о переводе настоятелем Тобольской городской Воскресенской церкви протоиереем П. Поповым “Малого остяцкого катехизиса” на русский язык» (1882 г.) [6]).

Нельзя не согласиться с мнением В. Я. Темплинга о том, что «перевод текстов молитв и Священного писания на языки народов Севера – эпопея, заслуживающая отдельного рассмотрения. В то время как церковное руководство и некоторые священники на местах пытались хоть что-то сделать, основная масса приходского духовенства прохладно относилась к этой пастырской обязанности, не удосуживаясь даже реагировать на указания консистории» [1, с. 17].

Святейший Правительствующий Синод в 1809 г. разослал по духовным правлениям Тобольской епархии книгу «О начале идолопоклонства» в помощь священно- и церковнослужителям, а также служителям ТДК и духовных правлений для рассмотрения дел об язычниках («Дело по указу Святейшего Правительствующего Синода о рассылке в духовные правления книги “О начале идолопоклонства”») [7]).

ТДК в городах, находящихся в территориальной близости от проживания остяков, открывала школы для их детей, оставшихся без попечения родителей («Дело по указу Святейшего Правительствующего Синода об указании Тобольской духовной консисторией причины открытия в городах Берёзове и Туринске школ для детей сирот идолопоклонников») (1818 г.) [8]).

В ТДК были открыты несколько миссий (в XIX в. функционировали Северная (Обдорская), Кондинская, Сургутская миссии) для обращения остяков в православную веру, отчётные документы по ним: ведомости о числе идолопоклонников, обратившихся в православие благодаря миссии, ведомости о переселенцах, список ссыльных, копии ревизских сказок сдавались в ТДК («Документы к окладным книгам (ведомость о числе идолопоклонников, обратившихся в православие по Обдорской миссии, ведомость о переселенцах, список ссыльных, копии ревизских сказок)») (1863 г.) [9]).

Переход в «идолопоклонничество» был запрещён; священник, заметивший своих подопечных в поклонении идолам, должен был немедленно донести ТДК («Дело по доношению священника Троицкой церкви Нахрачевской волости Е. Чукмасова об ясашных Пакиных и З. Ишинякове, замеченных в идолопоклонстве» (1811 г.) [10]). Бывали случаи, когда уже крещёные остяки продолжали заниматься идолослужением («Дело о березовском протоиерее Андрее Васильеве и о новокрещенных остяках в богоотступничестве в идолопоклонство» (1761 г.) [11]; Указ Тобольской духовной консистории по доношению остяцкого князья Кошукской и Табаринской волостей Кирилла Халтурина о несоблюдении христианских обычаев новокрещёнными» (1761 г.) [12]; «Дело по доношению Кондинского духовного правления о наложении епитимьи на новокрещенных остяков Петра Сагнаева и Никиты Арачева за шаманство и идолопоклонство» (1779–1782 гг.) [13]; «Дело по сообщению Тобольского губернатора Кошелева о крещённых остяках Берёзовской округи, уклоняющихся к идолопоклонству» (1797 г.) [14]).

Указом от 16 января 1740 г. было решено отбирать молодых людей старше 15 лет, знающих языки «идолопоклоннических народов», для обращения последних в православную веру [15].

Незнание языка коренных жителей не давало возможности проводить обряды, являлось причиной перевода священнослужителей из одной церкви в другую.

Об этом свидетельствует, например, «Дело по прошению священника Березовской городской Богородице-Рождественской церкви А. Таркова о переводе его в Сургутскую городскую Троицкую церковь» (1815 г.) [16].

Дело было заведено по «покорнейшему прошению» 1 июня 1815 г. иерея Богородице-Рождественской церкви г. Берёзово Андрея Таркова: «Небезызвестно оной Консистории, что я по окончании курса определён к Градо-Березовской Богородице-Рождественской церкви священником, но не имея родных, вступление моё в брак и проезд до Берёзова вверг меня в немалое задолжение. Находясь же в Берёзове пятый год, и по малолюдному моему приходу и потому, что оно большая половина в уезде

вся из остяков, коих я языка не знаю, и потому не могу исполнять у них должностей, возложенных на меня настоящим моим саном и им быть полезным. 2-е, в городе, составляющем большую часть значительно из казаков, отказывающих в даче мне помощи по малому своему жалованью и провианту, недостаточному даже на продовольствие своих семейств. А хотя и есть из них четыре или пять домов, но никак не могут меня содержать. Они вместе с небольшим числом домов мещанских снабжают меня только переменною ежегодно квартирой. Каковые обстоятельства не только привели меня в невозможность к уплате первоначальных задолжений, взятых на брак и проезд в Берёзово, но усугубили мой долг занятием у березовских граждан. И эта тягость задолжений и невозможность, чувствуемая мною к заплате, и дальнейшее содержание в Берёзове принудили меня покорнейше просить Тобольскую консисторию о перемещении меня в упраздненный город Сургут к двухкомплектной Свято-Троицкой церкви на праздную священническую вакансию и учинить о сем милостивейшее благорассмотрение».

Интересно, что данное прошение отличается от других наименованием адресата: вместо архиепископа указана ТДК. Резолюция от 18 июня также отличается от аналогичных своей краткостью: «к докладу» [16, с. 2–2 об.]. Благодичный предоставил справку, согласно которой проситель проходил службу исправно и не был замечен в «подозрительном» поведении; по справке ТДК оказалось, что в Свято-Троицкой церкви служит священник Григорий Попов, вакансия протопopa же является свободной [16, с. 3].

15 июля ТДК представила доклад архиерею о прошении Андрея Таркова. 19 июля Амвросий в резолюции потребовал объяснить, почему священник считает, что будет иметь более значительное содержание в сургутской церкви, где почти вдвое меньше прихожан (213), чем в березовской (377), в которой он служил [16, с. 6–7 об.]. 21 июля ТДК приказала послать в Берёзовское духовное правление (далее – БДП) указ (получен 30 июля), чтобы проситель представил объяснение по данному вопросу [16, с. 8].

За 30 июля 1815 г. в журнале ТДК есть запись о слушании прошения Андрея Таркова о переводе его на праздную протоиерейскую должность, кроме того, об определении в Сургутское духовное правление первоприсутствующим (в БДП он был второприсутствующим) [16, с. 4]. БДП получило от ТДК указ с резолюцией архиерея 28 августа, и 1 сентября послало рапорт (доставлен 19 сентября) об объявлении решения архиепископа просителю [16, с. 5].

31 августа Андрей Тарков написал объяснение в ТДК (получено 19, слушано – 20 сентября): «В силу объявленного мне оной консистории в Берёзовском духовном правлении указа от 30 июля сего года и в оном прописанной резолюции его высокопреосвященства, требующей объяснить, почему удобнее ... на что покорнейше объясняю. 1-е, что мною в прошении прописано, что я по незнанию остяцкого разговора не могу быть им полезным, поэтому отделяю их из счета моих прихожан, а русских числящихся 152 мужского пола в Сургуте же 213 душ ... 2-е, Берёзов к недавним годам претерпел от пожара великий ущерб, от чего и донныне занимаются постройкой, и при том по частым большим наводнениям вовсе лишились почти скотоводства, а Сургут как не горел по возвышенности места, никогда не терпит ни малейшей нужды в продовольствии скотоводства. 3-е, Берёзов, как харчевыми припасами, так и обувью и платьем довольствуется себя округою; Сургут же собственными своими промыслами и от скотоводства, при том же в Берёзове против Сургута во всем чрезвычайная на все дороговизна. В чем и объявленном по сущей справедливости в том и подписуюсь» [16, с. 9]. 20 сентября 1815 г. ТДК приказала оформить данное объяснение архиепископу [16, с. 10].

2 ноября ТДК подала рапорт Амвросию, в котором изложила суть дела, содержание доклада, справки консистории и объяснения Андрея Таркова. Епископ велел просителю в резолюции от 9 ноября «повременить, пока студенты богословия кончат учение» [16, с. 11–11 об.]. 13 ноября ТДК приказала отправить указ с резолюцией епископа в БДП, что и было сделано 16 ноября [16, с. 12]. 10 декабря правление получило данное распоряжение, и написало ответный рапорт 15 декабря, который был доставлен

в ТДК 26 декабря [16, с. 13]. Получается, процедура по делу заняла 6,5 месяца.

Таким образом, на плечи приходского священника ложилась забота о вверенном ему населении, в том числе о приобщении «идолопоклоннических народов» к православной вере. Не зная остяцкого языка, священник не мог проводить службы на языке «инородцев», то есть не мог обеспечить себя и свою семью (основная часть дохода складывалась из оплаты треб) и был вынужден покинуть приход.

### **Список сокращений**

ГБУТО ГАТ – Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске».

ТДК – Тобольская духовная консистория.

### **Литература**

1. Темплинг В. Я. Из истории Обдорской миссии: Источники / Сост. вступ. ст., коммент. В. Я. Темплинга. – Тюмень: Мандр и Ка, 2004. – 288 с. [Сибирский раритет. Вып. 4 ]. – 288 с.

2. Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске». Ф. 329. Оп. 3. Д. 116.

3. ГБУТО ГАТ. Ф. 156. Оп. 4. Д. 1526.

4. ГБУТО ГАТ. Оп. 16. Д. 213.

5. ГБУТО ГАТ. Оп. 5. Д. 1807.

6. ГБУТО ГАТ. Оп. 11. Д. 1373.

7. ГБУТО ГАТ. Оп. 6. Д. 1662.

8. ГБУТО ГАТ. Оп. 8. Д. 513.

9. ГБУТО ГАТ. Оп. 16. Д. 58.

10. ГБУТО ГАТ. Оп. 7. Д. 116.

11. ГБУТО ГАТ. Оп. 2. Д. 130.

12. ГБУТО ГАТ. Д. 100.

13. ГБУТО ГАТ. Оп. 3. Д. 1743.

14. ГБУТО ГАТ. Оп. 4. Д. 2292.

15. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1. Т. XI. 8004. С. 9–10.

16. ГБУТО ГАТ. Ф. 156. Оп. 7. Д. 1655.

## Представления лесных ненцев о громе и грозе (на материале лесного диалекта нумтовского говора ненецкого языка)

**Аннотация.** В данной статье рассмотрены представления лесных ненцев о грозе и громе в традиционном мировоззрении ненцев, а также бытовые установки на поведение человека во время грозы. Гроза представляет большую опасность для человека, каждый человек должен знать природу грозового явления, правила поведения во время грозы и методы защиты от молнии.

**Ключевые слова:** гром, гроза, молния, Верхний мир, лесные ненцы, ненцы, приметы, загадки.

Могущественные силы, признанные в древности божествами, вследствие обычного развития древних верований воплотились не только в птиц и зверей, но и в явления природы. По представлениям ненцев, у каждого объекта или явления окружающей природы, будь то река или озеро, дерево или камень, птица или зверь и т. д., имеется свой «хозяин» – духовное существо, как бы слившееся с данным объектом или явлением. Такое восприятие – одно из проявлений шаманизма, основанное на анимистических представлениях, связанных с обожествлением природы, почитанием животного мира.

В традиционных верованиях ненцев господствовали анимистические представления (*anima* – душа, отсюда – «анимизм»). Весь окружающий мир представлялся им населённым *кэхэ* ‘духами’. Своих хозяев-духов имели реки, озёра, явления природы. От них зависела жизнь людей, удача в промыслах. Духи бывают как добрыми – помогающие людям во всех делах, так и злыми – насылающие на человека болезни и различные несчастья. Умилостивление духов и божеств совершалось с помощью жертвоприношений.

В мифологии ненцев Вселенная представляется в виде трёх миров, что характерно для мифологических представлений всех коренных народов. В мифологии ненцев вселенная представлена верхним (небесным), средним (наземным и водным) и нижним (подземным) мирами. Верхний мир находится над землёй и состоит из семи небес, населённых божественными созданиями. Верхний мир – сфера Нума, демиурга, верховного божества, управляющего стихиями природы, небесными светилами, светом и тьмой. В ненецком языке слово *Нум* значит также ‘небо’, ‘погода’.

Средний мир – сфера старухи-покровительницы *Я-немя*, ‘мать земли’ – хранительницы дома, семьи, богини-матери, рождающей и хранящей всё живое. Этот мир, кроме людей, населён многочисленными духами – хозяевами всего того, что окружает человека в его земной жизни.

Нижний мир принадлежит злым духам, приносящим болезни и смерть, *Нега* расположен под землёй и состоит из семи ярусов [1, с. 43].

В самодийской культуре существовал довольно развитый культ Неба, связанный с представлением о наличии духа-хозяина Неба – *Нума* – как живого антропоморфного существа. Формы этого культа были различны. У лесных ненцев было два периода жертвоприношений верховному божеству: первый – весной, когда всходит трава и появляются листья, возвращаются перелётные птицы и гремит первый гром; второй – осенью, когда исчезают перелётные птицы и выпадает первый снег. *Нум* управляет Вселенной: сменами зимы и лета, теплом и холодом, ветром, бурями. Одним из таких явлений природных стихий, которые в архаическом сознании связываются с действием сверхъестественных сил, являются гроза или гром, обитающие в среднем мире.

Многочисленные мифы объясняют различные явления природы. В представлениях ненцев гром – это шум полозьев нарт, на которых духи грозы – сыновья юга – едут сражаться с сыновьями севера, чтобы забрать у них их сестру, вдову сына юга, вернувшуюся после его смерти в нарушение обычаев к отцу на север. От полозьев нарт летят искры – молнии, а сыновья севера загораживаются от противников грозowymi тучами.

Бесконечно кочуют на «носах» облаков и сражаются друг с другом боги Юга *Юпа-шей* и Севера *Нэжняни-шей* (правда, северный бог иногда рисуется сидящим и молчащим в ледяном чуме), вследствие чего гремят грозы, поднимаются снежные бури, наступает тепло или холод [2, с. 45].

*Юпа-шей* ‘Тепла-сердце’ – бог южного неба, именуемый также *Юпа вел* ‘Тепла юга Владыка’, *Юпа Кола-вайсы’ку* ‘Южный Хор – старик’. Живёт на южном крае неба или на одной из семи небесных земель *шеэв хэхэ мя*, где располагается стойбище разноцветных громов (Серого, Красного, Пестрого, Грохочущего, Белого, Главного), в центре которого стоит чум самого Юпа-шей. Со свитой громов он кочует по небу, нередко пересекая границу северной половины неба, которой владеет бог Севера *Нэжняни*. Между богами Юга и Севера происходят битвы, вызывающие грозы и бури на земле. Бои идут с переменным успехом – то сын бога Севера надвигается на земли Юга, то воинство Юга подступает к ледяному хребту Севера с намерением растопить его. Однако противостоянию не суждено завершиться чьей-либо окончательной победой, и стороны заключают мир, знаменуемый перекрёстными браками. У енисейских ненцев конфликт Севера с Югом выражается в том, что бог Севера желает женить своего сына на дочери бога Юга, но сватовство остается безуспешным, поскольку жених не может переносить жару, а невеста – холод. Тем не менее, поездки сватов продолжаются, и грохот железных полозьев их нарт отзывается на земле громом. Образ *Юпа-шей* всегда связан с теплом, жарой и небесным огнём. Он посылает тепло, южный ветер, грозовой дождь. Согласно мифологии, *Юпа-шей* послал тепло первым людям, замерзавшим в травяных чумах. Сын *Юпа-шей* выступает одним из творцов культуры, высекая огонь ударами камней и предлагая варить на огне пищу. Власть над огнём делает *Юпа-шей* одновременно полезным и опасным. В битвах богов он, владыка небесного огня (громов), обычно выступает на стороне верховного бога Нума, однако союз этот не вечен, и после победы над силами зла пути богов расходятся. Приносимое *Юпа-шей* тепло может обернуться изнурительной жарой в летнее время, а зимой тёплый ветер может

превратиться в страшную вьюгу и образовать губительный для оленей ледяной наст.

В другом варианте этого мифа духи грозы борются с быком севера, который, сражаясь с ними, низвергает потоки воды (сильный дождь). В мифах лесных ненцев духи грозы, птицы-грозы, живут в море и оттуда носят на небо воду, возят облака, впрягшись в них. Речь этих птиц – гром.

Явления природы ненцами тоже одухотворялись. Минлей является одним из сыновей Нума. Гром *Апы' мун*", молния *Апы' ту*", гроза *Апы' ту*", – этим явлениям природы ненцы находили свои объяснения. Имеются верования, будто молния не переходит через протоптанное место, например, через дорогу. Вне жилища при грозе не разводят огонь, в чуме очаг закрывают мхом, так как духи грозы гневаются, если видят огонь. Духи грозы как люди. Их небесное местожительство жаркое и гористое. Когда они едут, то гремит гром, а молнии возникают, когда каменная нарта натывается на горячую гору.

Многие атмосферные явления – гром, дождь, молния – связывались с верховным божеством и поэтому пользовались почитанием. В пантеоне верховных божеств значимая роль отводилась духу Грома. Гром представлялся лесным ненцам в виде божества, едущего по небу на нарте и разбрасывающего «огненные (громовые / медвежьи / каменные) стрелы», приносящие нашедшему и хранящему их человеку удачу, счастье и долгую жизнь [3, с. 226]. Тундровые ненцы раскаты грома объясняли звуком, издаваемым полозьями железной нарты Нума [4, с. 21]. Как отмечает Е. В. Перевалова, у ханты с образом божества Грома сливается облик духа Грозы *Пай-уки* (*пай вылунэ* 'молния сверкает', *пай корэхтэ* 'гремит'), также он представлялся в образе существа небольшого роста, бьющего из лука стрелами с каменными наконечниками злых духов. Жертвоприношений духу Грозы аганские ханты не устраивали [5, с. 224]. Ненцы же во время грозы или первого дождя приносили в жертву *патмы' ты'* 'пестрого оленя'. Мясо варили на улице в котле. Огонь разводили обращённым к востоку. Пар (угощение божеству) должен был уходить к небу. В это время в чуме нужно прикрыть всё красное. Во время грозы нельзя работать, обычно рассказываются сказки.

Представления о громе и грозе у хантов были рассмотрены Е. Д. Каксиной: «Одним из чтимых духов обитателей Верхнего мира у обских угров является Дядя Гром (хант. *Пй́лэу Аки*), который поддерживает тесную связь со Средним миром. Гром у ханты персонифицирован как активное, “живое” божество, появление которого человек воспринимает зрительно – это хмурые грозовые тучи на небе, сверкание молний и звук раскатов. Ханты считали, что гром, как и перелетные птицы, появляется в наших краях весной из южных стран. Из высказываний пожилых информантов явствует, что по их представлениям *Пй́лэу Аки* ‘Дядя Гром’ живёт у горячих бескрайних морей. В их воззрениях дом его – это огромные горы, расположенные вдоль южных морей, вершины этих гор покрыты белым снегом. С образом божества Грома сливается облик духа Грозы *Пай-уки* (*най вылипэл* ‘молния сверкает’, *най корэхтэл* ‘гремит’). Хантам он представлялся в образе существа небольшого роста, бьющего из лука стрелами с каменными наконечниками злых духов» [6, с. 46, 47].

Жизнь в условиях Севера воспитала в ненцах такие качества, как осторожность, внимательность, наблюдательность, умение принимать решение. «Самоед должен постоянно остерегаться действий, которые могут принести несчастья», – писал побывавший у лесных ненцев почти столетие назад финский исследователь Т. Лехтисало [7, с. 94]. – «Нельзя поздно вечером кричать или шуметь, чтобы не заболеть... Самоед боится вихря, ибо он верит, что в нем движется смерть...». Сегодня для сибирских лесных ненцев всё такой же характерной чертой остаётся вера в разного рода приметы и предзнаменования: по их мнению, нельзя надевать красное в грозу, нельзя стучать, смеяться, шуметь.

Самым почитаемым считался у лесных ненцев *апы’ мун’* ‘гром’. Его образ самый вариативный в мифологии ненцев. Несомненно, что часть легенд, как и его обозначений, появилась у лесных ненцев не без влияния их ближайших самодийских соседей. Так, термин *Мунота* (*Мунута*), обозначающий у лесных ненцев гром, повторяется в диалекте тундровых ненцев (Мунготы) наряду с другим, наиболее распространённым названием – *Хэ’* [4, с. 19]

У лесных ненцев гроза называлась *Апы' ту"*. Грозы боялись. По словам ненцев, *Четау пухулы неша" апы' ту" ептапёнату, ватам маньш чиемеуату, е"мня апы' ту" кэвмана кэяш* 'Только старые люди грозу терпят, умеют слова сказать, чтобы гроза сто-роной прошла'. Во время грозы они прятали все вещи, имеющие красный цвет [5, с. 225].

Существовало у лесных ненцев и другое название грома – *Апы' хала'ку ту*, которое переводится как «Гусь-огонь». Это название упоминалось только с появлением первых линных птиц. По материалам Т. Лехтисало, лесные ненцы связывали время появления громовых гроз с прилётом первых гусей и верили, что грозы – это вид птиц, живущих на море и приносящих воду на небеса, способных «выкрикивать» ртом молнии и греметь громом [7]. Следовательно, *Янты-кэхэ* как Гусь-бог может почитаться и в качестве Грома, и в качестве священного животного и духа-покровителя (духа удачи) лесных ненцев.

В то же время аганские и нумтовские лесные ненцы переводят термин *Апы' ту"* и как Медведь-огонь [8, с. 13]. Слово «*апы*» используется в диалекте лесных ненцев для обозначения одного и того же явления, грома, но определённо разного – либо гусь, либо медведь. И то, и другое животное, а также собственно Гром свя-щенны и связаны с Верхним, небесным миром. Очевидно, имен-но эти их функционально одинаковые свойства, а также пережит-ки архаической традиции, требующей обозначения священного подставными именами, обусловили разное содержание одного и того же термина.

Как и раньше, лесные ненцы испытывают огромный страх перед *апы' ту"* 'гроза с молниями', *апы' мун"* 'гром'. Они счита-ют, что если человек, попавший под грозу, не погибнет, то он обязательно ослепнет или покалечится. Голову (волосы) во время грозы необходимо прикрывать и женщинам, и мужчинам. Когда начинается гроза, нельзя передвигаться, нужно только сидеть или лежать: после грозы к убитому молнией оленю или расколотому дереву ни в коем случае нельзя подходить. Лесные ненцы счита-ют, что во время грозы *ту* 'огонь' в домашнем очаге следует чем-либо прикрывать, так как *апы' ту"* *кэхэ* 'духи грозы' могут

нанести вред духу (домашнего) огня, раздражаясь на красные языки его пламени. Ненцы верят, что во время грозы на землю с неба могут падать *апы' мун" лу'ки* 'громовые стрелы' («медвежьи стрелы», «каменные стрелы») и *апы' ту"* 'молнии', которые являются частицей священного грома и могут приносить счастье и долгую жизнь нашедшему и хранящему их человеку [8, с. 16].

У ненцев существует множество примет, связанных с грозой и громом, по которым можно предсказать погоду на ближайшее время. Например:

- *Петалай пиншук" пон уалкамана апы' ту" нельняхана калнашту"* 'Лесные бурундуки всегда громко кричат перед грозой'.

- *Ку'чи апы' мун" мел ку'чи вача"мы – уоча икуны* 'Кукушка раньше грома кукует – ягод не будет'.

- *Апы' мун" ку'чихат мел лапнаны – по каляй найты* 'Гром раньше кукушки прогремит – год рыбным будет'.

- *Шаха таухана апы' мун" ну"ли" убя'ка"мна лапнаны – хыла еча самы найты* 'Если летом гром будет греметь очень редко – будет зима с болезнями'.

- *Шаха апы' ту" кэ'яш най пунян халышца, чики вайма, ниныша кимям катаны най мят таптаны* 'Если гроза прошла и опять обратно вернулась, то это плохо, обязательно или кого-нибудь убьёт, или дом разобьёт'.

- *Нешаң" машту, шаха нельчэй апы' мун" уэл пейляхат хоны, тау чешта найты, шаха апы' мун" ячапёта яхат лапнаны, тау юпа найты* 'Ненцы говорят, если первый гром послышится с севера, то лето будет холодное, а если гром прогремит с юга, то лето будет теплое'.

У ненецкого народа существуют приметы, приближённые к суевериям, строились они на случайном сходстве. Например, дети оленеводов знают, что разорять гнёзда нельзя, и дают этому следующее объяснение: разорить воробьиное гнездо – значит испортить погоду; если разобьёшь гусиное яйцо, то будет грозовой дождь. Чтобы определить, будет ли урожай морошки, женщины во время первого грозового дождя выносили на улицу посуду, в которую в дальнейшем планировали собирать ягоды.

Правила поведения в тундре существуют для того, чтобы правильно вести себя, не нарушать гармонию в природе:

- *Ни тала" уамольши, шана'кош, уайваши* 'Нельзя кушать, играть, работать'.

- *Апы'ту" ёльшкана ни тала» конёш – кэвты тэптаньы. Тала пон уамчош* 'Во время грозы нельзя спать – сломаются ребра. Надо всё время сидеть'.

- *Ни тала" ту тавташи* 'Нельзя зажигать огонь'.

- *Ни тала" шолпеш, тала янапомна ятэлыш* 'Нельзя бегать, надо ходить спокойно'.

- *Ни тала" пихиня паны шипёй ятэлыш – уамса патмынэ кэйны* 'Нельзя ходить раздетым на улицу – тело станет пятнистым'.

- *Ни тала" кэмчаки мэ'ш* 'Нельзя носить красное'.

- *Шаха ты поункна уэштун, уутан я кань'ку мэш тала* 'Если находишься среди оленей, надо взять в руки комок земли'.

- *Ты пайицтан ты поункна ни тала мэш, пыта уатан пытахат кэвняу кэ'ш* 'Пастуху нельзя быть среди оленей, он должен отойти от них подальше'.

- *Кэхэ кан нин я кань'ку мэшчеш тала* 'На священную нарту нужно положить комочек земли'.

- *Кан пыя нин, куки уэлай кэвхат ейй мят вия нямпи, я кань'ку мэшчеш тала, уамэм апын ту" ейй мякан ниш чепь* 'На нос нарты, которая придерживает нюки чума с северной стороны, нужно положить комок земли, чтобы молния не ударила в чум'.

- *Халю ёльшкана пин кыча мышчеш тала талям, уамэм ну'ка уоча тая мэмам мэт. Апы ту" пуна халюй вит кычахат уэлыш тала* 'Во время дождя надо поставить на улицу чашку для того, чтобы было много ягод. После грозы дождевую воду из чашки нужно выпить'.

Таким образом, мы видим, что Гром является одним из особо почитаемых персонажей Пантеона, одним из обитателей Верхнего мира, вступающим в контакт со Средним миром и жителями Среднего мира – как людьми, так и сверхъестественными существами. Согласно фольклорным материалам и актуальным поверьям ненцев, Гром занимает одно из ведущих мест в природной стихии.

## Литература

1. Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор / А. В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 46 с.
2. Головнёв А. В. Боги движения в пантеонах ненцев и хантов / А. В. Головнёв // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 42–44.
3. Кулемзин В. М. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Томск, 1977. – 226 с.
4. Хомич Л. В. Представление ненцев о природе и человеке / Л. В. Хомич // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л., 1976. – С. 16–30.
5. Перевалова Е. В. Река Аган и ее обитатели / Е. В. Перевалова, К. Г. Карачаров. – Екатеринбург: УрО РАН; Нижневартовск: Студия «ГРАФО», 2006. – 352 с.
6. Каксина Е. Д., Бурькин А. А. Представления о Громе и грозе в культуре казымских ханты / Вестник угроведения. – 2015. – № 2 (21). – С. 46–52.
7. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / пер. с немецкого Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 136 с.
8. Сподина В. И. Особенности традиционного мировоззрения лесных ненцев. Пространство и восприятие: автореф. дис. ... к. ист. наук / В. И. Сподина. – М., 2000. – 22 с.

## Информанты

Пяк Елена Даниловна, 29.07.1978 г. р. – родилась в д. Нумто Белоярского района, в настоящее время проживает в с. Варьеган Нижневартовского района, носитель ненецкого фольклора и ненецкого языка.

Казамкина Нэля Владимировна, 04.07.1974 г. р. – родилась в д. Нумто Белоярского района, в настоящее время проживает в с. Варьеган Нижневартовского района, носитель ненецкого фольклора и ненецкого языка.

## К вопросу о возможных контактах древнего населения низовий Оби и южного Ямала с племенами Среднего Поволжья в эпоху ранней бронзы

*Аннотация.* В статье исследуются возможные контакты носителей культуры вары-хадыта, чьи памятники исследованы в низовьях Оби и в южной части полуострова Ямал, с носителями средневожской чирковской культуры эпохи ранней бронзы. Ладьевидные сосуды ритуального (культового) назначения, найденные на поселении Галанкина Гора в Марийском Поволжье, и аналогичные по форме сосуды, полученные в ходе раскопок на поселении Вары-хадыта II, иллюстрируют факт этнокультурного взаимодействия древних племён Евразии, разделённых огромными пространствами лесотундры и таёжных лесов.

*Ключевые слова:* Галанкина Гора, Вары-хадыта II, ладьевидные сосуды, эпоха бронзы.

Проблема контактов древнего населения Северо-Западной Сибири с племенами Среднего Поволжья в эпоху раннего металла исследуется путём сопоставления специфического типа керамической посуды, присутствующей на памятниках чирковской культуры и культуры вары-хадыта, разделённых значительным расстоянием (почти 1 500 км).

Поселение чирковской культуры Галанкина Гора открыто Г. Н. Айплатовым (Марийская археологическая экспедиция) возле деревни Майдан Юринского района Марийской АССР (ныне – Республика Марий Эл) в 1958 г. Памятник неоднократно подвергался стационарным раскопкам (раскопан почти полностью в 1989 г.). На поселении изучены 13 построек эпохи ранней бронзы [1, с. 116–117].

Наиболее важные находки на поселении Галанкина Гора сделаны Марийской экспедицией в раскопе 1983 г.

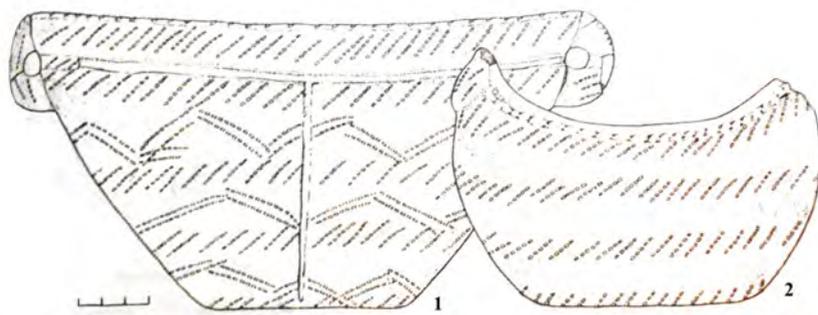
В очажной яме постройки 6, вместе с разрозненными фрагментами керамики, кремневым дебетажом (отщепы) и жжёными

костями животных, Б. С. Соловьёвым была найдена ладьевидная чаша с зооморфным налепом, относящаяся к группе так называемой «валиковой» керамики (рис. 1, 2).

Ещё один ладьевидной формы сосуд, «украшенный налепными валиками и орнаментированными ручками, был обнаружен рядом с очагом на уровне пола» [1, с. 119] (рис. 1, 1).

Отметим, что в свете последних исследований керамического комплекса Галанкиной Горы, предпринятых Е. В. Волковой (Институт археологии РАН), жилище № 6, где найдены нетипичные для Волго-Камья ладьевидные сосуды (рис. 1), отнесено не к самому раннему периоду существования поселения, на котором отчётливо фиксируются местные и привнесённые гончарные традиции [2, с. 209].

Выводы коллеги позволяют сосредоточиться на поисках аналогий чирковской посуде с нестандартными типолого-морфологическими признаками и семантикой.



**Рис. 1.** Ладьевидные сосуды, найденные в постройке 6 поселения «Галанкина Гора». Раскопки 1983 г. (по Б. С. Соловьёву).

Близкие галанкиногорским ладьевидным сосудам экземпляры имеются в материалах, полученных томским археологом Е. А. Васильевым в ходе раскопок крупного поселения Варыхадыта II – эпонимного памятника металлоносной археологической культуры, существовавшей на севере Западной Сибири в последние столетия III – первые века II тыс. до н.э. [3, с. 212–214].

Появление керамической посуды ладьевидной формы (рис. 2) у носителей культуры вары-хадыта Е. А. Васильев связывает с продвижением по р. Обь на север части сартыньинского населения, «которое принесло в высокие широты навыки металлообработки, традицию изготовления ладьевидных сосудов, специфический сотовый геометризм в орнаментике» [3, с. 214].



**Рис. 2.** Ладьевидный сосуд, найденный на поселении Вары-хадыта II. Раскопки Е. А. Васильева. Археологическая коллекция Ямало-Ненецкого окружного музейно-выставочного комплекса им. И. С. Шемановского.

Западносибирский компонент, который ярко проявился в чирковских древностях Средней Волги («валиковая» керамика) и в древностях Нижнего Приобья типа вары-хадыта (ладьевидные сосуды), надо полагать, нашёл отражение и в некоторых особенностях оформления обрядовых предметов, характерных для ряда евразийских культур эпохи ранней бронзы.

В первую очередь здесь речь идёт о скульптурных элементах или налечах в виде головок животных на ладьевидных сосудах из жилищ поселения Вары-хадыта II [4, с. 100] и на чаше, происходящей из постройки 6 поселения Галанкина Гора [1, с. 37].

Общая иконографическая манера скульптурных изображений тотемных животных (медведь?) на керамике культуры вары-хадыта [4, рис. 2, 3] и на ритуальной ладьевидной чаше чир-

ковской культуры (рис. 1, 2), очевидно, иллюстрирует возможные прямые или опосредованные контакты древнего населения Северо-Западной Сибири с племенами Среднего Поволжья в эпоху раннего металла.

### Литература

1. Соловьев Б. С. Бронзовый век Марийского Поволжья. Труды Марийской археологической экспедиции. Т. VI / Б. С. Соловьев. – Йошкар-Ола, 2000. – 264 с.

2. Волкова Е. В. Галанкина Гора – поселение бронзового века в Марийском Поволжье: история населения по данным изучения керамики / Е. В. Волкова // V (XXI) Всероссийский археологический съезд: сб. науч. тр. Барнаул: Алт. гос. ун-т, 2017. – Режим доступа: <http://elibrary.asu.ru/handle/asu/3896> (дата обращения: 09.11.2017).

3. Васильев Е. А. Культура вары-хадыта и проблемы культурургенеза Северо-Западной Сибири в раннем бронзовом веке / Е. А. Васильев // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Великий Новгород. Т. I. – Старая Русса. СПб.; М., Великий Новгород, 2011. – С. 212–214.

4. Васильев Е. А. Транскультурные традиции Северо-Западной Сибири в эпохи неолита и раннего металла / Е. А. Васильев // Вестник Томского государственного университета. История. – 2016. – № 4 (42). – С. 98–102.

# ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

Т. П. Бахтиярова,

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## О сохранности языка верхнелозьвинской диалектной группы манси (Ивдельский район, Свердловская область)

**Аннотация.** Предметом исследования выступает мансийский язык. В статье анализируется его сохранность в локальной группе – верхнелозьвинские манси Ивдельского района. Рассматривается современная языковая ситуация, основные факторы, приводящие к утрате языка, и способы его адаптации к современным условиям. Доказывается важность и значимость сохранения диалектных различий языка. Автор ставит цель проанализировать состояние языка локальной группы и необходимость его сохранения. С научной точки зрения данный диалект мало изучен и ещё не до конца описан лингвистами.

**Ключевые слова:** манси, языковая ситуация, ассимиляция, Ивдельский район, верхнелозьвинские манси.

Ивдельский район расположен на севере Свердловской области, на востоке граничит с Ханты-Мансийским автономным округом. Численность населения около 22 000 человек, в том числе здесь проживает группа верхнелозьвинских манси, их численность не превышает 80 человек. Основная часть манси, которая в совершенстве владеет родным языком, проживает в поселениях: около 40 человек в д. Ушма и д. Тресколье (Юрта Анямова), 5 человек в д. Лепля (Юрта Тасманова), 2 человека в д. Кимынщупа павыл (Юрта Бахтиярова), 20 человек в д. Пома (Юрта Пакина), ещё 10 человек в п. Бурмантово. Оставшиеся не владеют языком. Они перебрались в город, обрусели, хотя по документам числятся как манси. Чаще всего эта группа манси не признаёт

свои мансийские корни, впоследствии происходит полная смена национальной самоидентификации, т. е. причисление себя к другому народу.

На территории поселений, где проживают манси, говорящие на верхнелозьвинском диалекте, нет предприятий, магазинов, отделений почтовой связи, школ, детских садов, фельдшерско-акушерских пунктов. Население продолжает заниматься традиционными видами хозяйствования. Основные занятия мужского населения: рыболовство, охота, собирательство дикоросов. Женщины занимаются рукоделием, шьют одежду. Тем не менее, на сегодняшний день язык подвергается серьёзной угрозе вымирания. С исчезновением языка народ лишается самого важного – проявления своей культуры. Теряется история и корни народа, утрачивается одно из важных систем взглядов – религиозные понятия. В данном случае автору близко мнение М. И. Григорьевой и Н. Н. Журавлевой, что «каждая эпоха, каждый народ вносили лепту в фонд мировой культуры, образуя процесс исторической преемственности, сочетание традиции и новаторства, порождая богатство и многообразие этого социального феномена. Культура прошлого органически входит в жизнь современного человека. Таким образом, культура выступает и в качестве внешнего выражения коллективной памяти народа, и как способ человеческого бытия в мире, и как мир, творимый человеком. Наша задача суметь сохранить культуру предков, передать национальный дух в форме возрастающей духовности» [1].

Одной из первых и главных проблем исчезновения языка является ассимиляция. Небольшое количество манси окружают многочисленные группы инокультурного населения. Их влияние, а иногда и слияние сказывается на том, что постепенно теряются корни, вслед за этим забывается и язык. Стираются ценности народа, создаётся новая общность, в которой происходит смена групповой самоидентификации, вследствие утрачивается ощущение своей самобытности, специфичности.

Вторая проблема – поликультурная, с нею сталкиваются дети. Дети манси, живущие до определённого возраста в самобытной

среде, резко попадая в поликультурную среду (в русскую школу), испытывают растерянность. Такой процесс сильно влияет на психику ребёнка, вначале он многого не понимает, появляется скованность. Ребёнка начинают прививать к другому этикету, появляются другие правила, иногда совершенно неизвестные для него. В течение долгого пребывания в школе, а чаще в школе-интернате, в подсознание ребёнка постепенно впитываются другие ценности, также плотно изучается совершенно другой язык, ранее ему малоизвестный. В процессе ребёнок начинает чаще использовать русский язык, появляются новые понятия, ценности. В этом случае важно поддерживать атмосферу адаптации для таких детей родителями, если необходимо для них сохранение в ребёнке первоначальных качеств. «Под этнокультурным компонентом мы понимаем все то, что способствует развитию творческих возможностей ребёнка, даёт более полное представление о богатстве национальной культуры, укладе жизни народа, его истории, языке, литературе, духовных целях и ценностях, что способствует развитию всесторонне развитой гармоничной личности, патриота своей Родины, человека высоконравственного, толерантного к народам мировой цивилизации» [2]. В то же время для общего развития ребёнка есть и положительные стороны знания дополнительных языков. Необходимы двуязычные учебные программы в школе. Двуязычие приносит пользу в разных сферах жизни для ребёнка, оно «способствует развитию терпимости, гибкости, умственных творческих способностей. У двуязычных людей есть доступ к двум различным системам понятий с разными ассоциативными возможностями, что повышает потенциал для творческого мышления. Они также лучше, чем одноязычные индивиды, справляются с тестами на развитие познавательных способностей» [3].

В октябре 2017 года автором был проведён опрос среди верхнелозьвинских манси на предмет желания изучать и передавать молодому поколению свой родной язык. В качестве методологических приёмов использовалось наблюдение над живой речью, интервьюирование. Было опрошено 58 человек, проживающих на территории юрт Анямова и Пакина.

## Основные результаты опроса

Отвечая на поставленный вопрос: «Знаете ли Вы мансийский язык?», 91,4% респондентов ответили, что могут свободно говорить, читать и писать. 8,6% респондентов ответили, могут только говорить. «Понимаю, но не могу говорить» – 0%; «не знаю мансийского языка» – 0% респондентов (табл. 1).

Таблица 1

### Распределение ответов на вопрос: «Знаете ли Вы мансийский язык?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Могу свободно говорить, читать и писать	53	91,4
Могу только говорить	5	8,6
Понимаю, но не могу говорить	0	0
Не знаю мансийского языка	0	0
Итого	58	100,0

На вопрос: «Изучает ли Ваш ребёнок мансийский язык в школе?» 18% респондентов ответили «нет», а 1,7% респондентов затрудняются ответить на поставленный вопрос (см. табл. 2).

Таблица 2

### Распределение ответов респондентов на вопрос: «Изучает ли Ваш ребёнок мансийский язык в школе?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	0	0
Нет	11	18,0
Затрудняюсь ответить	1	1,7
Итого	12	20,7

В опросе приняли участие и дети, обучающиеся в школе-интернате. На вопрос: «Хотели бы Вы изучать мансийский язык?» 25,9% респондентов ответили «да», 5,2% респондентов – затрудняются ответить (табл. 3).

Таблица 3

**Распределение ответов на вопрос:  
«Хотели бы Вы изучать мансийский язык?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	15	25,9
Нет	0	0
Загрудняюсь ответить	3	5,2
Итого	18	31,03

На вопрос: «Если Вы пользуетесь мансийским языком, то в каких ситуациях?» 46,5% респондентов ответили, что пользуются мансийским языком при общении в семье. 58,6% респондентов – при общении с родственниками. 37,9% респондентов – при общении с друзьями. 20,7% респондентов – на работе (в школе с друзьями) (см. табл. 4).

Таблица 4

**Распределение ответов на вопрос: «Если Вы пользуетесь мансийским языком, то в каких ситуациях?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
В семье	27	46,5
При общении с родственниками	34	58,6
При общении с друзьями	22	37,9
На работе (в школе с друзьями)	12	20,7

\*Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Распределение ответов на вопрос: «Учите ли Вы своих детей дома мансийскому языку?» следующее: 31,03% респондентов учат своих детей мансийскому языку, 5,2% респондентов не учат своих детей мансийскому языку (табл. 5).

Таблица 5

**Распределение ответов на вопрос:  
«Учите ли Вы своих детей дома мансийскому языку?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	18	31,03
Нет	3	5,2
Итого	21	36,2

На вопрос: «Передаёте ли Вы свои знания и мансийскую культуру (обычай) своим детям?» (табл. 6) абсолютное большинство респондентов (63,8%) утвердили, что передают свои знания и культуру своим детям и внукам. Лишь 5,2% респондентов не передают свои знания и мансийскую культуру своим детям.

*Таблица 6*

**Распределение ответов на вопрос: «Передаёте ли Вы свои знания и мансийскую культуру (обычай) своим детям, внукам?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	37	63,8
Нет	3	5,2
Не знаю мансийскую культуру	0	0
Итого	40	69,0

На вопрос: «Хотите ли Вы знать в совершенстве культуру и обычай своего народа?» (табл. 7) 84,5% респондентов однозначно ответили «да». И всего 15,5% респондентов ответили, что нет необходимости знать в совершенстве культуру и обычай своего народа.

*Таблица 7*

**Распределение ответов на вопрос: «Хотите ли Вы знать в совершенстве культуру и обычай своего народа?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	49	84,5
Нет	0	0
Нет необходимости	9	15,5
Итого	58	100,0

Таким образом, из всего сказанного автор делает выводы: сохранность языка в данной локальной группе пока остаётся высокой. Остаются факторы риска утраты языка: малое количество носителей родного языка; ассимиляция народа; влияние инокультурного окружения и отрыв детей от среды. Тем не менее,

анализ опроса свидетельствует о потребности преподавания родного языка и предметов, связанных с традиционной культурой и историей мансийского народа.

Родители, являясь носителями мансийского языка, должны использовать его в кругу родственников, друзей и, особенно важно, в семье, для того чтобы дети постоянно слышали родную речь. Необходимо придавать значимость знанию своей культуры, корней, уникальности и самобытности своего народа. Пока есть надежда, что родители – носители языка верхнелозьвинской группы манси – могут обеспечивать языковую преемственность поколений.

### Литература

1. Григорьева М. И. Этнокультурное образование: сущность, подходы, опыт реализации / М. И. Григорьева, Н. Н. Журавлева // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. – 2 (6). – 2012. – 28–34. – Режим доступа: <http://vestnik.nspu.ru/article/171> (дата обращения: 30.11.2017).

2. Ниязова Б. С. Проблемы сохранения и развития родного языка в школе с этнокультурным компонентом / Б. С. Ниязова // Образование в Тюменской области. – Режим доступа: <https://educ.admtumen.ru/edu/org/edunet/51901/more.htm?id=10938986%40cmsArticle> (дата обращения: 30.11.2017).

3. Замятин К. [и др.] Как и зачем сохранять языки народов России / К. Замятин, А. Пасанен, Я. Саарикиви. – Хельсинки, 2012. – 179 с.

**М. Г. Волдина,**  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## **Жанр сказки в мансийской детской литературе (на примере повести Ю. Шесталова «Сначала была сказка»)**

***Аннотация.*** Сказка – один из самых популярных жанров фольклора. В статье кратко описаны жанры фольклора, сказка рассматривается не как фольклорный, а как литературный жанр на примере повести Ю. Шесталова «Сначала была сказка».

***Ключевые слова:*** детская литература, фольклор, литературная сказка, Ю. Шесталов.

Детская литература любого народа берет своё начало из фольклора. Сказки, колыбельные песни, потешки, прибаутки, былины рассказывались по памяти, часто изменялись или вовсе забывались.

Первой известной рукописью, написанной для чтения детям, считается учебник латинского языка «Донатус» 1491 года выпуска. Её автором является Дмитрий Герасимов – книжник, переводчик, дипломат. Книга написана в форме вопросов и ответов и делится на беседы. В заглавии отмечено, что она адресуется детям, которые уже выучили алфавит и умеют читать и писать.

На сегодняшний день издаётся большое количество детской литературы по всем жанрам, но, кроме этого, категории книг для детей принято делить и по возрастному признаку. От того, для какого возраста написаны те или иные произведения, зависят и их функции. Так, книги для самых маленьких знакомят ребёнка с окружающим миром, помогают усваивать звуки родной речи, распознавать предметы. Произведения для воспитанников детских садов несут в себе воспитательную функцию (такие книги учат, что такое хорошо, что такое плохо; высмеивают такие пороки, как лень, жадность и т. д.; знакомят с положительными и отрицательными чертами характера человека). В этом же возрасте прививается любовь к чтению.

К следующей категории детей относим младших школьников. Границы вымышленного мира, как правило, исчезают в этот период, дети попадают в мир реальный, включаются в жизнь нового коллектива. Поэтому литературные произведения на данном этапе жизненного пути должны раскрывать правила взаимоотношений со сверстниками и взрослыми, развивать коммуникативные навыки, повышать уровень интеллекта.

Для возрастной категории средних школьников важно развивать культуру чтения, формировать нравственные ценности, кроме этого, книга должна быть средством умственного и эстетического воспитания.

В отличие от русской литературы, литература народа манси является младописьменной. Первые произведения мансийских авторов стали появляться в 30-е годы XX столетия, но «попытки возникновения письменности и литературы у народа манси предпринимались уже в XIX веке. В 1868 году в Лондоне был издан перевод Библии (автор перевода Г. Попов); в 1903 году издан для приуральских манси букварь, составленный епископом Никанором. В подготовке к изданию принимал участие манси Н. Я. Бахтияров» [1, с. 301].

Популярными жанрами детского фольклора были:

– колыбельные песни, которые исполнялись матерями и способствовали «накоплению у ребёнка чувственных впечатлений, ...к восприятию человеческого голоса как сигнала общения, ...любви, нежности, заботы. Песня создавала то подсознательно ощущаемое эмоциональное поле, в основе которого – надёжность, защищённость бытия ребёнка, так необходимое для его нормального развития» [2, с. 84];

– «пестушки, т. е. песенки и приговорки, сопровождающие разные акты и моменты жизни ребёнка (потягивание, движение рук, хождение, гуляние, купание, появление первых зубов и т. д.);

– потешки, т. е. песенки, приговорки, сопровождающие забавы и игры взрослых с маленькими детьми:

а) песенки при подбрасывании ребёнка и качании на коленях;

б) игры с пальцами и руками; к кому и как обращаются для защиты детей (к Господу Богу, святым, предкам и т. п.)» [3, с. 284];

– «...загадка – это поэтическое замысловатое описание какого-либо предмета или явления, сделанное с целью испытать сообразительность человека, раскрыть ему глаза на поэтическую красоту и богатство предметно-вещественного мира» [4, с. 15];

– пословицы и поговорки – это наставления, они предостерегают или запрещают что-либо, используются в поучительных целях;

– сказки, которые рассказывались обычно долгими зимними вечерами, людьми старшего поколения, как отмечает А. В. Гура: «Что касается сказок, то при всей их фантастичности они, в большинстве своём, слабо связаны с глубинно-мифологическими пластами народных верований. Причём это особенно характерно именно для сказок о животных, в которых взаимоотношения между животными служат, как правило, аллегорией человеческих взаимоотношений в различных бытовых ситуациях» [5, с. 205].

С появлением письменности фольклорная сказка (ФС) послужила «фундаментом» для литературной сказки (ЛС).

Как отмечает Л. Ю. Брауде, «литературная сказка – авторское, художественное прозаическое или поэтическое произведение, основанное либо на фольклорных принципах, либо сугубо оригинальное; произведение преимущественно фантастическое, волшебное, рисующее чудесные приключения вымышленных и традиционных сказочных героев и в некоторых случаях ориентированное на детей; произведение, в котором волшебство, чудо играет роль сюжетообразующего фактора, служит отправной точкой характеристики персонажа» [6, с. 234].

В мансийской литературе к жанру ЛС обращались: А. С. Тарханов, А. М. Конькова, Ю. Н. Шесталов и др. Авторы не только писали отдельные сказки, так, например, повесть Ю. Шесталова «Сначала была сказка» совмещает конкретно-историческую и сказочную действительность. Мы находим отражение реального места и времени писателя из его воспоминаний, что позволяет говорить об автобиографичности произведения.

Основная роль в формировании духовного мира мансийского писателя Ю. Шесталова принадлежит его деду, который рассказывал сказки на родном языке. Смышлёный внук вбирал в себя искусство мансийского образного слова. Так и в повести «Снача-

ла была сказка» главный сказитель в семье Ась-ойка: «У жизни учиться: у реки, у леса. Даже у медведя, волка учиться. У них много добрых и хитрых повадок. Знания, которые вы приобретёте, будут вам друзьями во всём» [7, с. 64].

Это рассказ мальчика о жизни в деревне Квайк-я, который живёт в доме с дедушкой, бабушкой и братом Кириллом (тетин сын), пока мама его на охоте, а отец ушёл на фронт, вместе с ними играет соседская девочка Агирись.

В главы повести вставлены сказки, которые рассказывались обычно долгими зимними вечерами.

Первая сказка, рассказанная Ась-ойкой о бабушке и внуке Эква-пыгрисе, которые поставили ловушку в реке, но мальчик заметил, что кто-то рыбу из ловушки вытащил. Стал следить и увидел двух Порнэ, залез на крышу их дома, и пока варилась уха, выудил всю вкусную печень через трубу чувала.

После сказки дедушка, как умелый рассказчик, задаёт вопрос:

«– Ну-ка, братцы, скажите: правильно ли поступил Эква-пыгрись, выуживая печень из чужого котла?» [7, 69]. Мнения детей расходятся, и тогда Ась-ойка делает поучительный вывод: «Эква-пыгрись на этот раз ошибся. Простим ему: он, как вы, был тогда мальчиком, человеком неопытным. Для того сказочный мальчик и ошибался, чтобы вам, земным мальчикам, было легче идти по дороге жизни...» [7, 70].

Все сказки про Эква-Пыгрися различны по тематике, и если первая была о воровстве, то следующая сказка о хитрости и обмане:

«Эква-пыгрись смутился, глаз от стыда поднять не может.

– Не смущайся, – говорит четырёхголовый. – Ты хотел схитрить. Ты человек. Человеку свойственна хитрость. Нас, лесных духов, не обманешь. Однако и мы перед тобою бессильны. Ты можешь быть не только хитрым, но и мудрым. Вырастешь, мудрым станешь...» [7, 83]. Несмотря на то, что Эква-пыгрись обманул Менквов, они не наказали его, а наоборот, дали поучительный совет. В этом и заключается мудрость сказок.

Все сказки про Эква-пыгрися рассказывает дедушка в хронологической последовательности: маленький Эква-пыгрись, затем уже взрослый.

Но даже став большим, «словно дерево», получает наставления главный герой. Потому что «...в жизни и зло бывает, а в пути случаются приключения. Если ты, человек, в дальнее странствие собрался, путешественником себя назвал, подумай, готов ли ты разгадать загадки, которые таит в себе, словно вечная дорога, неизвестность» [7, 90].

Кроме сказок об Эква-пыгрисе в повести есть ещё притча, о матери Земли, которой нечем было кормить своих сыновей, и Торум спустил на Землю оленя с оленёнком, но неразумные люди убили оленя с оленёнком. Мать Земли снова обратилась к Торуму с той же просьбой, но «разгневанный Торум отвечает: “Что вы за олухи?! Не успел вырасти оленёнок – вы его съели. Попасли бы вы его – вырос бы и новых оленят принёс бы. Целое стадо было бы около вашей деревни! ... Если вы настоящие мужчины, стыдно роптать на судьбу, выпрашивать себе пищу...”. С тех пор сыновья тайги стали мудрыми охотниками» [7, с. 92].

Сказка о том, как собака друзей искала, заканчивается вопросом и ответом: «Хозяином и другом себе собака выбрала человека. А почему? О, это длинная сказка: всю жизнь свою доказывает это человек» [7, с. 125].

Как отмечает Н. А. Обрезкова, «детская литература занимает очень важное место в литературе любого народа, поскольку именно на ней воспитывается будущее поколение. И какие ценности, правила, нормы того или иного народа мы покажем детям, с таким ценностным ориентиром они и будут жить дальше» [8, с. 69]. В повести совмещено реальное и ирреальное пространство; сосуществуют реальные (Эква-пыгрись) и мифические (Сестры Порнэ) герои.

Считаем, что основные функции, которые характерны для детской литературы (познавательная и поучительная), в повести Ю. Шесталова «Сначала была сказка» выполнены. Детям передаётся опыт наших предков, они узнают, что хорошо, что плохо. Искусство слова и традиционная культура народа манси сочетаются в данном произведении.

## Литература

1. Динисламова С. С. История мансийской литературы / С. С. Динисламова // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып. 3. – Тюмень: Сити-пресс, 2015. – С. 301–343.
2. Мельников М. Н. Русский детский фольклор: учебное пособие для студ. пед. инст-тов / М. Н. Мельников. – М.: Просвещение, 1987. – 240 с.
3. Капица Ф. С. Русский детский фольклор: учеб. пособие для студ. вузов / Ф. С. Капица, Т. М. Колядич. – М.: Флинта; Наука, 2002. – 320 с.
4. Богатырев П. Г. Русское народное творчество / П. Г. Богатырев. – М.: Высшая школа, 2001. – 128 с.
5. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура // Жанры народной прозы: уч.-мет. пос. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. – С. 204–206.
6. Брауде Л. Ю. К истории понятия «литературная сказка» / Л. Ю. Брауде // Известия АН СССР: Сер. лит. и яз. – 1977. – Т. 36. – № 3. – С. 234–240.
7. Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений / Ю. Н. Шесталов. – Т. 4: Стихотворения и повести для детей. – СПб; Ханты-Мансийск: Фонд космического сознания, 1997. – 416 с.
8. Обрезкова Н. А. Детская литература в сети Интернет [Текст] / Н. А. Обрезкова // XII Международный конгресс финно-угорских писателей: сборник докладов (Салехард, 27–29 ноября 2013). – Салехард: [б. и.], 2013. – С. 68–74.

**Н. А. Герляк,**  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## **Лексика быта казымских ханты: исконные и заимствованные слова в разных типах дискурса (на примере книги «Касум ики путрат»)**

**Аннотация.** В статье излагаются результаты определения типа дискурса в разных частях текста книги «Касум ики путрат», написанной на казымском диалекте хантыйского языка (в русском переводе – «Рассказы старого ханты»).

В своём анализе автор статьи основывается на различиях в употреблении слов из разряда бытовой лексики, встречающихся на страницах книги. В рассказах старика-ханты, которые являются фольклорными произведениями, слова, обозначающие предметы быта, часто употребляются в метафорическом, образном смысле. В своём прямом значении эти же слова функционируют в другой части книги – в повествовании рассказчика (журналиста, приехавшего на стойбище).

**Ключевые слова:** лексика быта, дискурс, типы дискурса, лексикон художественного текста, казымский диалект, хантыйский язык.

Классическое определение дискурса можно найти в лингвистическом энциклопедическом словаре. Диску́рс (от франц. *discourse* – речь) – связный текст в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и др. факторами; текст, взятый в событийном аспекте; речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах). Дискурс – это речь, «погруженная в жизнь» [1, с. 136–137].

При выделении типов дискурса учитывается, конечно, дифференцирование языковых стилей, но в результате получают две несовпадающие классификации. Можно сказать и так: деление на типы дискурса накладывается на стилистическую дифференциацию.

Так, бытовая лексика широко используется в книге известного хантыйского журналиста, переводчика, автора-составителя

учебников А. М. Сенгепова «Касум ики путрат». На русский язык название книги можно перевести как «Рассказы Казымского старика», но автор дал другой перевод: «Рассказы старого ханты». Весь текст следует признать художественным произведением, и это становится ясно уже с первых страниц. По прочтении всей книги становится понятно, что собственно «рассказы» старого ханты составляют самостоятельный раздел, и по преобладающему характеру этих, отдельных, фрагментов общий их дискурс можно охарактеризовать как фольклорный. Другими словами, один из двух главных героев книги, старик ханты, живущий на стойбище, рассказывает легенды, предания, сказки. В структуре книги они занимают центральное положение.

Бытовую лексику, представленную в этой части книги, в целом можно охарактеризовать как исконную, во многих случаях – устаревшую, историческую. В подтверждение нашей мысли приведём несколько предложений со словами, представляющими ряд бытовой лексики хантыйского языка:

*Мулты нэпат йисн атэлт кэртн, атэлт луваттэлн вэсат лальюх сэварты хэлум хэ* ‘В стародавние времена в одной деревне одни одинёшеньки жили **дерево войны** рубящие трое мужчин’ [2, с. 16].

*Ййңал нёрум хор кур эватлаңан, вэнт хор кур эватлаңан* ‘Братья старшие **болотного самца** ногу режут [букв.: добывают], **лесного самца** ногу режут [букв.: добывают]’ [2, с. 17].

Эту центральную, фольклорную, часть обрамляют начало книги (повествование о повседневных делах в первые дни на стойбище) и её концовка (краткий рассказ о дне отъезда). Начало больше по объёму, и именно здесь представлен основной массив слов, называющих реалии быта. Встречаются такие слова и на завершающих страницах, но нам интересны не столько количественные параметры (в концовке бытовизмов заведомо меньше), сколько их тематическая отнесённость и семантико-смысловая нагрузка. Если это заимствование, показательным является время попадания в хантыйский язык (и это наглядно демонстрирует фонетико-графический облик слова).

Итак, в начале книги идёт речь о приезде и первых впечатлениях гостя старика – его племянника (этот племянник, собственно,

и является автором книги). Можно сказать и так: в первой части описывается жизнь на северном стойбище. Здесь широко представлена бытовая лексика (говоря о ней, мы имеем в виду преимущественно имена существительные, только в ряде случаев учитываем синкретичные имена). И, как показал анализ, больше всего встречается слов, представляющих тематические группы: неживая природа, растительность, мир животных, охота, промысел, орудия труда, инструменты, посуда, продукты, одежда, постельные принадлежности, материалы и вещества, обувь, транспорт, строения, сооружения. Меньше использовано слов, представляющих следующие группы: торговля, деньги, мебель, учёба, игры, развлечения.

В группе слов, называющих объекты неживой природы, отметим следующие подгруппы. Для представителей данного этноса очень важны слова, называющие особенности того ландшафта (и шире – природного пространства), в пределах которого протекает их повседневная жизнь. Это, например, такие слова, как *нёрум* ‘моховое болото, без травы’, *хёри* ‘болото с кочками и омутами’, *вўрам* ‘бугор’, *хур* ‘видимое пространство’, *керас* ‘обрыв’, *хумп* ‘волна’, *пйсаң* ‘дым’, *хёс* ‘звезда’ (если бы описывалось иное время года, они обязательно были бы использованы).

Но в данном тексте описываются события, которые происходят зимой, поэтому часто употребляются такие слова, как *тэйл* ‘зима’, *най* ‘солнце’, *мўв* ‘земля’, *кэрт* ‘стойбище’. Относительно последнего из указанных слов можно сказать следующее: в словарях для него обычно даётся два значения (‘деревня’ и ‘стойбище’), но в данном случае речь идёт именно о стойбище. При этом указывается и река, на которой располагается стойбище; соответственно, все сочетание можно считать именем собственным:

*Сюнь-юхан кэрта яюм-ики хуся си юхатсум ‘На стойбище Сюнь-юган к дяде-старикау приехал’* [2, с. 5].

Это становится ясно также из того обстоятельства, что в тексте встречается название большого населённого пункта, от которого и идёт отсчёт, и он именуется *вош* ‘село, посёлок’ (это слово иногда переводится как ‘город’ или ‘городок’):

*Имел Касум воша ма юхтум хатлэмн манмал ‘Жена его в село Казым в день моего приезда уехала, оказывается’* [2, с. 5].

О дне приезда рассказчика на стойбище тоже сказано кратко, но ёмко (при этом использовано существительное – прилагательное с темпоральным значением):

*Тал хатлат, вантэ, сора патлалат* ‘Дни **зимой** (**зимние** дни), как водится, быстро заканчиваются’ [2, с. 5].

В последующем тексте встречаются и другие слова, именующие объекты неживой природы, такие как *пай* ‘куча’, *юхиэп* ‘полено, чурка’, *тутьюх* ‘дрова’, *вотас* ‘вьюга’, *хурас* ‘вид’, *лыл шив* ‘пар (при дыхании)’, *хър тӕхи* ‘открытое место’, *еңк* ‘лед’, *хӱлам* ‘ложбина’, *тылаш* ‘луна’, *ицки* ‘мороз’, *пӕтлам* ‘темнота’, *кер* ‘наст’, *тӕрум* ‘небо’, *тӕт* ‘огонь’, *вӕнт питар* ‘опушка леса’, *хър лот* ‘поляна’, *лоньсь* ‘снег’, *вӕнт* ‘лес’. Особенный интерес представляют слова, указывающие на этнографические реалии, слова, называющие предметы, в современной жизни уже почти не используемые. Характерным признаком таких слов является их однозначность. А для того, чтобы адекватно понимать их смысл, часто требуется привлечение сведений из этнографической литературы:

*Нымалцал эңхас па ӕхал эвалт сӕпар* *хулы хир вус* [2, с. 14] ‘**Лыжи** свои снял и с **нарт** мешок с **чебаками** взял’. Лыжи подразумеваются не обычные, а короткие, широкие, подбитые кусочками лосиной шкуры. Слово *ӕхал* можно перевести как ‘сани’, но в данном случае это именно ‘нарты’. *Сӕпар* (*хул*) – так по-хантыйски называется рыба ‘чебак’ (которую в мёрзлом виде едят и олени).

– *Я, апалы, мосаң тамхатл яңхлумн пӕнлам вантты* [2, с. 32] ‘Ну, брат, может быть, сегодня сходим **морды** мои проверить’. *Пӕн* ‘морда’ или ‘гимга’ – специфическая снасть, плетёная ловушка для ловли рыбы.

Функционирование слов из разряда бытовой лексики в художественном тексте показывает, что достаточен минимальный контекст, чтобы многозначное слово «раскрылось» в одном из своих значений. Например, в разных местах в книге встречается слово *пай*, в значениях ‘бугор’, ‘куча’, ‘сугроб’. В следующем предложении словосочетание *пая пунты* имеет значение ‘(ровная) горка’: *Сора юхиэплам хуласат, тутьюхлам ямсыева пая пунсаллам* [2, с. 12] ‘Скоро чурки закончились, дрова я ровненько **горкой** сложил’.

Вообще в этой части чувствуется нацеленность на освещение традиционной жизнедеятельности, что действительно, если исходить из логики, исключает использование заимствований. Изредка встречающиеся заимствованные слова – это очень старый пласт лексики, давно укоренившийся в хантыйском языке. Разве что в следующем предложении можно видеть пример относительно нового заимствования:

*Яюм-ики камлта хулся-са тутыйиңк тахты юхы луңалтас, лампаяла шошумсаллэ* [2, с. 35] ‘Дядя-старик с улицы занёс немного керосина (букв. ‘горючей воды’), залил в лампу’.

Но пример действительно новейшего заимствования все же встречается – в предложении, где употреблено слово, обозначающее устройство для записи разговорной речи:

*Ма магнитофонэм алэмасум, хэлантты сира лэсятыйлсум па си лавласлум, хэн лув путрал олңатлаллэ* ‘Я схватил свой **магнитофон**, приготовился слушать и дожидаясь, когда он начнёт свой рассказ’ [2, с. 16].

Обращаем внимание на то, что указанное слово использовано в неадаптированном виде, произведено только приспособление к грамматике хантыйского языка: присоединён лично-притяжательный суффикс 1 л. ед. ч. с одновременным указанием на единственное число объекта (*магнитофон-эм* ‘магнитофон мой’).

Итак, в целом первая часть представляет собой бытописание, описание ежедневных повседневных дел (действий), совершаемых на стойбище. Вот два героя перемещаются в замкнутое пространство чума, и в дальнейшем, соответственно, в большом количестве появляются слова, именующие предметы обстановки (внутреннего убранства), посуды и других бытовых принадлежностей, разновидностей пищи. Стоит заметить, что главное строение на стойбище вначале именуется чумом (*нюки хот* = ‘дом, покрытый кожами’), а в дальнейшем – упоминаются такие детали, как окно и сени (чего нет у традиционного чума), поэтому мы делаем вывод о том, что речь идёт о небольшом домике без скатной крыши. Именно такие домики предпочитали строить лесные ханты в последние десятилетия. В этом случае плоская крыша покрывается досками, фанерой (или другим сходным материалом), поверх которой могут укладываться и невыделанные

оленьи шкуры. Печь в таких домиках также предусмотрена, и она обычно – не глиняная, а железная:

*Мин нюки хотн карты кэр пуңалн, шай ясьман омасман, арсыр верат олаңан си пурэмалман* ‘Мы в домике (крытом кожами), сидя возле **железной печки**, попивая чай, о разных делах разговариваем’ [2, с. 5].

В ходе дальнейшего повествования обстановка, окружающая героев, всё более детализируется. При её описании, а также в репликах, которыми обмениваются племянник и дядя, начинают упоминаться такие предметы, как *хот* ‘дом’, *хотсуң* ‘угол дома’, *лаюм* ‘топор’, *кел* ‘веревка’, *тутьюх* ‘дрова’, *шайпут* ‘чайник’, *каврум йиңк* ‘горячая вода, горячий чай’, *вулы тахты* ‘оленья шкура, подстилка’, *пасан* ‘стол’, *уллот* ‘постель’, *ошни* ‘полушубок’, *сах* ‘шуба из оленьих шкур’, *нымалңан* ‘лыжи, подбитые шкуркой’, *вулэт* ‘олени’, *пэшас* ‘загон для оленей’ и др.

Как видим, исконные слова, использованные автором, очень органичны в тексте, представляющем собой описание эпизодов традиционной жизнедеятельности. Новейших заимствований почти совсем нет, а другие встречающиеся заимствованные слова (типа *шай* ‘чай’, *куршка* ‘кружка’) – очень старые, и их можно считать уже окончательно вошедшими в лексикон хантыйского языка.

В завершающей части книги, описывающей последний день пребывания и отъезд гостя, употреблено уже довольно много слов, заимствованных в новейший период. Большинство их можно считать частью общественно-политической лексики, но некоторые относятся и к сфере бытовой лексики:

*Ма магнитофонэм алэмасэм, лэсятсэм, микрофонэм лувел хась си уңала шашумсэм* ‘Я схватил свой магнитофон, настроил его, **микрофон мой** ему чуть ли не в рот засунул’ [2, с. 165].

*Ким этсумн, вантлумн – вертолёт кэртал мухалая си ларийл* ‘Вышли наружу, смотрим – **вертолёт** над его стойбищем кружит’ [2, с. 170].

В этой, художественно-публицистической, части книги употребляются и нейтральные слова из разряда бытовой лексики (исконные и старые заимствования), но им придаётся новое звучание, они переосмысляются. Часто образные словосочетания на их основе приобретают новый смысл:

*Лувем-сомем такамумел, самем нявлак, нумсэм кен, иса ариты, путрэматы лаңхалум* ‘Кости-суставы мои окрепли как будто, сердце отзывчиво, мысли легки, хочется петь, говорить’ [2, с. 164].

*Антэ, симась пугар ма нэмхоят эвалт хэллюем па антэ* ‘Нет, такой информации (такого рассказа) я ни от кого не получал (не слышал)’ [2, с. 164].

Таким образом, в заключительной части книги происходит своеобразная смена дискурса. Полагаем, что в данном случае подходит следующее определение: дискурс – это «речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей» [1, с. 136].

Итак, в разных частях книги на хантыйском языке («Касум ики путрат» («Рассказы Казымского старика»)) обнаруживается три типа дискурса – бытовой, фольклорный и общественно-политический. И если при этом разделяться на представительство слов из разряда бытовой лексики, можно констатировать следующее: больше всего таких слов, разумеется, в тексте бытового характера (и это в основном слова современного языка). Фольклорный дискурс предполагает использование общепотребительных бытовизмов, но вместе с тем в нем высока доля устаревших слов (историзмов). При переходе на общественно-политический дискурс становится необходимым включение определённого количества неологизмов; при этом и часть исконных слов хантыйского языка подвергается переосмыслению, получает новое значение.

### Литература и источники

1. Арутюнова Н. Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 136–137.

2. Сенгепов А. М. Касум ики путрат / Рассказы Казымского старика. На хантыйском языке. – СПб.: Просвещение, 1994. – 175 с.

## **Базовые концепты хантыйской сказки и отражение в них язычества**

*Аннотация.* В сказочных текстах концепты «Торум» и «Хинь» противопоставлены друг другу, и мы рассмотрим, как они оцениваются в хантыйском фольклоре. В данной статье будет описано представление хантыйского человека о жизни мифологических персонажей бога Төрэма и властителя подземного мира Хинь в картине мира народа ханты.

*Ключевые слова:* фольклор, ханты, сказка, концепт, вербализация, пространство, небо, подземный мир, Торум, Хинь.

Целью данного исследования является описание основных представлений о небесном боге Торуме и властителе нижнего мира Хине в хантыйской языковой картине мира, которые прослеживаются в народных сказках.

Как считает Е. А. Алещенко, «понятие картины мира, в том числе языковой, строится на изучении представлений человека о мире. В фольклоре эти представления реализуются своеобразно, преломляясь через призму мифологического, наивного, а затем и религиозного мышления. Наряду с отражением в фольклорной языковой картине мира народного опыта в ней заключается достаточно древний взгляд на мир, воплотившийся в многочисленных условиях, которыми изобилует сказка» [1, с. 25].

Феномен пространственной ориентации Е. Н. Евтушенко относит «к параметрическому типу концептов, который представляет собой универсальное видение мира, некие основные координаты измерения или ориентации человека и потому лишён какой-либо оценочности или экспрессивности. Это несуществующий в природе концепт-конструкт, который накладывается на действительность. Представление о пространстве, производным от которого является пространственная ориентация, зависимо от

уровня развития человеческого сознания, в связи с чем в работе даётся краткое описание генезиса понятия «пространство». Отмечено, что современная концепция о пространстве предопределена первоначальным, мифопоэтическим пространством, наделённым одухотворенностью и качественным богатством, породившим множество бинарных пространственных оппозиций и основные параметры членения мира (небо – земля, внутренний – внешний, высокий – низкий, далёкий – близкий и т. п.)» [2, с. 226].

Одним из базовых противопоставлений в параметризации концепта «пространство» в русском фольклоре является верх – низ. Так, Р. Гжегорчикова предлагает следующую категориальную структуру оппозиции верх – низ [3, с. 78]. В хантыйском представлении о мире Вселенная делится на три зоны: *төрәм* ‘небо’; *мўв* ‘земля’; *мўв илпи, пйтлам мўв* ‘подземный мир’. «В соответствии с этим троичным членением выделяются три главных божества. Пантеон возглавляет небесный бог, его самые известные названия – *Төрәм* (*Тором*, *Турым*, *Торэм*) и *Нўм-Торум*. Слово *Төрәм* имеет несколько значений ‘небо’, ‘вселенная’, ‘край’, ‘погода’, ‘эпоха’, ‘высшее существо’; *нўм* ‘верхний’, ‘южный’; *Нўм Төрәм* ‘верхний бог’... Небесный бог является создателем земли, подателем дневного света, охранителем морали и миропорядка» [4, с. 14]. Описание властителя нижнего мира Н. В. Лукиной описывается так: «Нижний мир – мир мёртвых, царство болезней и смерти, место обитания брата (или сына) *Нум-Торума*, известного под именами *Куль*, *Кынь-дунк* (хант.), *Хуль-отыр* (манс.). В космогонических мифах он выступает то как партнер Нум-Торума, то как носитель враждебного людям начала» [4, с. 15].

Наряду с горизонтальным членением мира в мифах имеется и вертикальное, отражающее, вероятно, более ранние воззрения. «Как пространственный архетип, река маркирует направление север – юг, но иногда и запад – восток. Северная и западная стороны ассоциируются с миром мёртвых (“ночная сторона”), юг и восток – стороны поддержания жизни (“дневная, солнечная сторона”))» [5, с. 37].

В каких пространствах предстают *Төрәм* и *Хиь* у народа ханты, что их окружает, мы увидим в следующих текстах народных

хантыйских сказок: *Йа, ин Төрэм ики йухи ци мўважа мйнас, вөлты шушэж, вөлты төрмажа. Йа, ин лөхсэж – Хинь ики – хўв-ван вөс, ци ин нумэс верэс па Төрэм лөхсэж хуца ци мйнал.* ‘Ну вот, этот мужчина Торум домой на свою землю, на своё небо пошёл, на место своего обитания. А через некоторое время его друг – мужчина Хинь – надумал навестить Торума. Поднялся на землю, поднялся на небо, к другу Торуму пришёл’. Таким образом, представитель подземного царства поднялся в другое пространство. В данном тексте также имеется указание и на вертикальное деление Вселенной: *Увэс щөрэс лухэн Төрэм лөхэс тайэж* ‘В заливе Северного моря, у Торума друг есть’; *Йа, ци, ин тйлта, – лунийэж, – лапэт щөрэс тумпийа питсумэн. Хинь ики иллы ййүхийэжты йөш хўват ци иллы лўндумэн па Хинь воша йухэтлумэн* ‘Ну, вот, – говорит, – оказались мы за семью морями. Сейчас по дороге Хиня, уходящей под землю, все вниз войдём и приедем в город Хиня’ [6, с. 38]. На севере, в низовьях Оби, по представлениям обских угров, располагается царство холода, болезней и смерти. Его хозяином считается *Хинь ики* ‘Дух смерти и болезней’, он же *Увэс вот ики* ‘Северного ветра мужчина’. Верхний и нижний миры здесь противопоставлены среднему и относятся к области «духовного бытия».

Восприятие человека рисует в его голове пространство, простирающееся во вне. Рассмотрим описание пространства, окружающее Торума: *Хўв мйнсэжэн, ван мйнсэжэн мўв илпи эвэжт тылцэж төрма, хйтлэж төрма нўх ци питсажэн* ‘Долго ли ехали, быстро ли ехали из-под земли на лунное небо, на солнечное небо вверх прибыли’; *Төрэм лөхсэж вөлты йиукэн, вөлты мўвэн мухэлайа вантыйэж. Төрэм лөхсэж вөлты мўваж ци: лапэт ов хөрэп и сорни хот, вух хот па нэмэжт ан тйэйэж. Мухэлайа вантыйэжлэжэ: ипўша па сэй, ипўша па хиши па нэмэжты нўхлы лольци турэн антө, варэс антө* ‘Осмотрелся мужчина Хинь вокруг. Видит Хинь: на земле стоит только один золотой дом, серебряный дом с семью дверями и больше ничего нет. Ещё раз кругом осмотрел: крупный песок, мелкий песок и ни кустарника, ни травинки нет, одна пустыня’»; *Хотэж, мйттырэн, ай лор, ай*

*ас малаткэм: цимэц вөн сорни хот, вух хот вөлмај. Хот хярэј, хот луватмыйән хулуйэва сэмән төтјесјэ. Хот хяры кўтәпән нәмәјт сема питты ут әнтө. Нәмәјт тац ән тайәј, вўни ән тайәј ин Торәм лөхсәј ики ‘Дом, оказывается, как маленькое озеро, как маленькая речка величиной: такой большой золотой дом, серебряный дом был. Пол, внутри дома, все обвёл глазами. Посреди пола ничего не попало на глаза. Никакого богатства не имеет, никаких вещей нет у его друга Торума’.* В этом описании открываются качества характера и равнодушное отношение к роскоши Торума, его умеренность к излишествам – характеристика древнего хантыйского человека.

Следующий текст явно позднейшая вставка рассказчика, так как он не совпадает с картиной жизни хантыйского человека, живущего традиционной жизнью: *Ким етсәүн, ин Хиңь икәј вантыйәј: ци вөнәт оцәт тайтәј, оләңләј төп кәлјәт – ипўша вөлты нўви кәрти, нўви вух оцәт. Мујт арәт цурсәј цирән мис, мәттырән, тайтај ин Төрәм лөхсәј ики. Јетут кавәрты йох цята рөпитјат, мис ишүк пөсты неүәт. Ин Төрәм икәј поцкайән кәрти йўхтәјән вои хўват ванттыйәј: вошәј мўлты вуин суханј, кимләј паан кәј, вутаттәј па ан кәј. Инмөнты йўхәтмајән, вантәј: ипўша вөлты сэй, ипўша вөлты хиш. Нәмәјт пурмәс, нәмәјт ут сема па ан хойәс. Көрт, вои па ан тайәј. Ват, митра па митра ци ‘Вышли на улицу, мужчина Хиңь смотрит и удивляется: такие большие огороды из белого железа, нет им ни конца, ни края. Несколько тысяч коров, оказывается, у его друга Торума. Повара там работают, доярки. По большому городу мужчины-Торума, построенного из бочкового железного дерева, идёт Хиңь, смотрит: нет городу ни конца, ни края. Такой большой город! А ведь когда пришёл, то увидел всюду вечный песок-пустыню. Никакого имущества, никаких предметов в глаза не попадалось. Деревни, города даже в глаза не видел. Вот это диво так диво, чудо так чудо!’. Пространство Торума на лексическом уровне прописано детально, фактически точно. Обживание территории, постепенное превращение его в жилую площадь (реалии быта даны в нарастании) осуществляется при параллельном, столь же дета-*

лизированном движении времени. Обратим внимание на место, где обитает Хинь ики (мужчина подземного мира): *Ин Хинь лөхсэл ики щитлан вөлты пйтлам щөрэс лухала щи мәнэс. Увэс щөрэс лухалэн, антөм па нөмэн, мўв илпийэн, ин па щи вөл...* ‘И друг – мужчина Хинь – с этим **в тёмное море залива** вернулся. В Северном море залива, не на земле, а под землей до сих пор живёт...’; *Йа, щи, ин тәлта, – лупийэл, – ланэт щөрэс тәмпийа питсумэн. Хинь ики иллы йаухийэлты йөш хўват щи иллы лўнлумэн па Хинь воша йўхатлумэн* ‘Ну, вот, – говорит, – оказались мы за семью морями. Сейчас по дороге Хиня, уходящей под землю, все вниз пойдём и придём в город Хиня’. Соотношение двух этих «миров» – верхний и нижний (комплементарные антонимы, подчёркивающие невозможность одновременного существования в рамках заданного пространства) – создает параллельные линии. Несовместимость параллельных пространств.

Вышеназванные примеры свидетельствуют о том, что это не тот мир, в котором живёт сказитель. В любом случае этому – настоящему миру противопоставлен другой, который находится или «на небе», или «под землёй». В текстах мы не нашли подробного описания города или описания дома Хинь ики. Очевидно, что рассказчики, исходя из элементарных правил этикета, определённых запретов, касающихся хантыйского народа, не касаются этой темы вообще. Перемещение из верхнего мира в нижний и наоборот является основой многих мифологических мотивов.

Расстояние до небесных дверей весьма неопределённо: *Хўв мәнсауэн, хўйэн вөлы, ван мәнсауэн, хўйэн вөсы* ‘Долго ли ехали, никто не знает, коротко ли ехали, никто не знает’; *Йа, щи, ин тәлта, – лупийэл, – ланэт щөрэс тумпийа питсумэн. Хинь ики иллы йаухийэлты йөш хўват щи иллы лўнлумэн па Хинь воша йўхатлумэн* ‘Ну, вот, – говорит, – оказались мы за семью морями. Сейчас по дороге Хиня, уходящей под землю, все вниз войдём и придём в город Хиня’; *Хўв төрэмэн хўв мәнсэллэ, ван төрэмэн ван мәнсэллэ, тўнкәу лупасуэн хотыйэ омэсэл* ‘Долго ли шла, коротко ли шла, вышла к лабазу’. Данное словосочетание «долго

ли шла, коротко ли» указывает на пространственную неопределённость.

Место в сказке весьма специфично. Описание бытия сказочных героев, не принадлежащих к главным божествам, встречается обычно в зачинах: *Имсун-иксун вонтан вёллэун* 'Муж с женой живут в лесу' (глагол настоящего времени); *Төрэм вош, хон вош вүтпийэн пирэц имсун-иксун вөсунэн* 'За небесным городом, за царским городом жили старые муж с женой' (данная формула уже подтверждает, что если муж с женой жили за царским городом, то они не относились к царскому сословию, и жили небогато); *Атэлт лөүх йүх авэтэн, атэлт кэлт йүх авэтэн имсун-иксун вөсунэн* 'В отдалённом месте, где находятся мужские божества, в отдалённом месте, где находятся женские божества, муж с женой жили'. Ведущую роль здесь играет определение *атэлт* 'отдалённый, отдельный', которое, будучи неопределённым, позволяет сказочному действию развиваться в особом, «другом» мире. Его инородность подчёркивается *лөүх йүх авэтэн, кэлт йүх авэтэн* 'где находятся мужские божества, где находятся женские божества'. И если рассказчик добавляет подобное словосочетание, то это снова попытка доказать возможность происходящего, если не его реальность.

Следующий текст сформирован в процессе познания окружающей действительности, природы и её явлений: «*Йайнэн, мун муй вүрэн атэлт вёллэв тэм атэлт көртэвэн, атэлт луваттэвэн? Па нын тэм йицкэн пелэк керэглэсэн, хулты муй ханты вөлты мув, ханты йахты пэнт ан пелы мутишиэллэсэн?» Йайнэл луллэнэн: «Муйкэм нөрэм хор кюр эвэглэмэн, муйкэм вонт хор кюр эвэглэмэн, йахты пэнтэмэн вүшин немэлт мульты ханты вөлты цуццэн ан мутишэлман, ханты вөлты вер ан мутишэлман». – «Йа, йайнэн, йаха вонта мэглэв». Йайнэл луллэнэн: «Па хулы, йахты верэн ки вөл, мэглэв вонта. Йивэв йис эвэлт, ацэв йис эвэлт хайцэм и вонт иса мин ан вонтийлэсэн, ан кэншаңцийэллэсэн. Питы нухэс, питы вой, алпа, тайял. Тэм иса кэншты мувэсэн, вантэ, питы нухэс, питы войял иса шимла йис». – «Йа, па цимэц*

*мўв тайлэтэн ки, вантэ, хөлэм хө мǎнты, – апалэл лупэл, – муй атум». – «Па хуты, хөлэм хө мǎнлэв, йайнэл луплэуэн, – иса йнт йǎнхийлэм мўвэва. Мин па пицца йнты ци питсумэн. Йǎнхтэв муй атум». «Братья, почему мы одни живём в этой одинокой юрте, совершенно одни? Вы обходите водную сторону, вы обходите лесную сторону. Неужели не встречали нигде обжитой земли, следа ходячего человека?» Братья в ответ: «Сколько лет добываем тундрового быка, сколько лет добываем лесного быка, нигде не встречали даже следа человеческого». – «Братья, ну пойдём вместе лесовать». Братья отвечают: «Что ж, если есть желание, пойдём! В дальнем лесу, оставшемся со времён начала рода нашего, от отца нашего, мы никогда не промышляли. Чёрный соболь, чёрный зверь есть, наверное, в том лесу. В ближнем лесу совсем мало стало чёрного соболя, чёрного зверя». – «Ну, если есть такая земля, то трём мужчинам, – говорит младший брат, – идти разве плохо?» – «Ну, конечно, – говорят старшие братья, – пойдём втрём на совсем нехоженую землю. Надоело нам сидеть на одном месте, скоро состаримся. А сходить вместе совсем неплохо. Покажем тебе родовые земли»'. Текст указывает на необжитую землю, на то, что, кроме братьев, других людей нет на земле. Данные категории, как объект, форма, место, находятся в неразрывной связи друг с другом, так и с пространством как таковым.*

Таким образом, понятия Төрэм и Хиь в хантыйском фольклоре противопоставлены друг другу, но в то же время в текстах акцентируется внимание на том, что данные персонажи являются и друзьями. У них создан рукотворный мир: имеются собственные дома, различные постройки, невидимые, но в то же время необходимые предметы обихода. Нами была рассмотрена только та часть пространства, которую занимают в хантыйском самосознании Төрэм и Хиь. Рассмотренные выше пространственные параметры, характеристики, а также их проекции, обозначившиеся в процессе изложения, могут служить методологической базой исследования.

## Литература

1. Алещенко Е. И. Этноязыковая картина мира в текстах русского фольклора (на материале народной сказки): дисс. ... канд. ист. н. / Е. И. Алещенко. – Волгоград, 2008. – 432 с.
2. Евтушенко Е. Н. Пространственная ориентация / Е. Н. Евтушенко // Антология концептов / под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. – Том 2. – Волгоград: Парадигма, 2005. – 356 с.
3. Гжегорчикова Р. Понятийная оппозиция верх – низ (пол. ‘wierzch’ – ‘spyd’) и языковая модель пространства / Р. Гжегорчикова // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 413–424.
4. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., немец. языков, сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной; под общ. ред. Е. С. Новик. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
5. Волдина Т. В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров / Т. В. Волдина. – Ч. I. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2016. – 206 с.
6. Рассказы старого ханты / А. М. Сенгепов. – СПб.: «Просвещение», 1994. – 175 с.

## Образы-символы в традиционной культуре казымских хантов

**Аннотация.** Статья посвящена образам-символам, представленным в традиционной культуре казымских хантов. Автор раскрывает их значение через обращение к фольклорным текстам: мифам, легендам, личным песням и т. д. В тексте рассматриваются образы сакральных животных, птиц, представляющих ипостаси духов-покровителей. Описываются образы-символы растительного мира: такие как берёза, ель, лиственница, черёмуха. Отдельное описание посвящается мужскому поясу – символу удачи и достатка семьи.

**Ключевые слова:** символ, образ, ханты, культура, смысл.

Языковая картина мира обских угров представлена в их богатом культурном наследии, прежде всего, в фольклоре. Наиболее распространёнными жанрами у хантов являются сказки, мифы, легенды, обрядовые и личные песни. В данной работе мы остановимся на образах-символах, встречающихся в фольклоре (мифах, легендах, личных песнях) казымских хантов.

Статья написана на основе полевых материалов, собранных автором в период работы в Белоярском филиале ОУИПИиР в 2008–2017 гг. В статье использованы также литературные источники, а также информация из бытовых рассказов информантов и т. д.

По определению символ – некий объект (вещь, явление природы, слово, обрядовое действие), которое содержит в себе нечто большее, чем он сам, обладает добавочным смыслом к своему обычному. Символы исследуют учёные различных направлений: антропологи (этнографы), психотерапевты, религиоведы и т. д. Каждая наука имеет свой подход [1, с. 25]. Искусствовед М. Д. Творжинская, например, рассматривает влияние традиционных образов и символов на современное искусство художников Западной Сибири, где особое внимание уделено интерпретации мифологических образов в современном творчестве художников

Югры [2]. Ю. А. Бычковым рассматривается сходство и различие птицевидных изображений в традиционных культурах и религиозно-мифологических взглядах манси, ханты, селькупов и других народностей Сибири, где он отмечает, что у обских угров существуют родовые группы, которые ведут своё происхождение от журавля, гоголя, филина [3] и др. Семантику понятий, связанных с домом, их значение для сохранения удачи, счастья, сохранения традиций описывает с позиций хантыйского языка филолог Р. М. Потпот [4, с. 75–80].

Символические образы в традиционной культуре ханты играют важную роль, они связаны с их верованиями и обрядами. С давних времён ханты жили в гармонии с природой. Люди ценили её дары, любовались её красотой. Природа, животный и растительный мир олицетворяли в их сознании мир духов-покровителей. Из этих символических образов складывались представления о Вселенной, о возникновении Земли и появлении человечества. Такими изначальными символическими объектами были именно орнитоморфные и зооморфные персонажи.

### **Символические образы, связанные с образами птиц**

Почитание предка, имеющего образ птицы, занимает одно из центральных мест в традиционной культуре ханты. Образы птиц выступают следующим звеном между тремя сферами Вселенной: 1) Верхний *Нуви Төрэм* (создатель всего сущего), живёт на небесах и с ним обитают его помощники – его дети, которые считаются божествами высшего ранга; 2) Средний мир – люди, животные, птицы и вся живая природа. Создателями этой сферы являются *Сухэу мўв най Ауки* – ‘Матушка земля’, *Кялтац Ауки* ‘Богиня Калтац’; 3) Нижний мир *Мўв илпи, шорэс илпи Төрэм* ‘Загробный мир (мир мёртвых)’. Каждая из перечисленных сфер имеет свой символ в образе птицы. Например, *лор вой (тохтэу)*, что в буквальном переводе ‘озёрная птица’ или гагара, является одним из объединяющих символов всех трёх сфер Вселенной. Ханты считают эту птицу священной, казымские ханты не едят её мясо. В легендах и сказках говорится, что изначально гагара жила у Торума Отца в небесах. По представлениям хантов, в образе

*тохтэу* ‘гагара’ предстаёт один из сыновей Верховного божества, он является ипостасью божества Грома (Грозы), управляет природными силами. С почтением ханты называют его *тохтэу акэн ики* ‘дядя гагара’, считая гагару *төрэм нос вой* (букв.: ‘птица небесного знака’); она указывает на изменения погоды, являясь предвестником грозы, по её крику определяли погоду на ближайшее время. Эта птица считается символом грозы, грозовой тучи. Вышесказанному находим подтверждение и в литературных источниках. К. Карьялайнен в начале XX в. писал, что божество Грома считается у хантов – *Тохтэн-Ики* ‘Крылатый старик или Старик Грома бури’ [5, с. 221]. В фольклоре ханты можно встретить следующие эпитеты, относящиеся к гагаре: *карла тохтэу тарэм Вөрт* (букв.: ‘железная гагара сильное божество’), где металл символизирует силу и мощь божества. По легенде гагара вместе с птицей *лулы* (её биологическое название ‘красношейная поганка’) участвовала в поднятии кусочка ила из глубин всемирного океана, обе они причастны к созданию земли. В культуре хантов гагара считается также образом духа-хранителя реки Сорум. В статье Т. А. Молдановой отмечается, что «согласно представлениям, она является ипостасью духа низовьев Оби, бывшего мужа Казымской богини (Касум ими) – *Вөщ китты ики* ‘Рыб на нерест отправляющий мужчина’» [6, с. 96]. По представлениям хантов р. Казым, гагара связана также и с *Хинь ики* – Духом смерти и болезни. Таким образом, гагара является двойным символом – подводным и подземным; созидующим Землю и символом подземного мира.

Важнейшим символом у хантов является хутэу ‘лебедь’, так как является ипостасью самой значимой богини обско-угорского пантеона – *Калташ*. Эта птица всегда была священна. В статье Л. В. Кашлатовой отмечается, что в образе лебеда богиня Калташ осенью улетает в тёплые края, а весной возвращается вновь на своё святое место [7, с. 105]. В фольклоре ханты встречаются сюжеты, где в лебеда превращаются девушки, что также указывает на образ лебеда, как символ женского начала в культуре казымских ханты, олицетворяет собой благополучие семейной пары, чистоту и здоровье.

Казымские ханты особо почитают селезня – орнитоморфный образ Казымской богини. В этом облике она поднималась в небеса – к Отцу Төрэму. Подробнее об этом писали Тимофей и Татьяна Молдановы [8, с. 11]. В песнопениях медвежьего праздника, где селезень выступает как действующий персонаж женского пола, говорится об этом священном образе:

<i>Ма Вонҗа Төрэмө ацийсена</i>	Меня Великий Торум отец
<i>Ма шайнисем вунлайө нары войа</i>	Меня (букв.: спину переходить) священной птицей
<i>Най мүлтыйө ийәлмсмө ...</i>	Заклинал меня, быть богиней Най...
<i>Ма сорньән тухҗап йемән ай шош,</i>	Я с золотыми перьями на крыльях священная птица – селезень
<i>Най ма вөлвийө ийәлмсмө</i>	Я богиня най восседаю (живу)

Как божество, в концовке песни оставляет свои пожелания:

<i>Шөниши псәйнө йэмән ухсмө</i>	Святость имеющую, священную голову
<i>Лольцсм кийө йупийнайө</i>	Когда с поклонами я встану
<i>Тарән хөйҗайө сайпи хотө</i>	Со святостью божества, живущем в доме
<i>Нын омсыйэ илатыйө,</i>	Вы живите,
<i>Эви хүвийө йәм вўца,</i>	Девочкам живущую долгую жизнь
<i>Пух хўвийө йәм вўцайө</i>	Мальчикам живущую долгую жизнь
<i>Ма най хайи (йө) ийәлтсмө</i>	Я вам оставляю.

Поэтому у хантов казымской территории существует табу – нельзя добывать эту птицу. Во время проведения обряда гадания в «тёмном доме» (в шаманских камланиях) дух-покровитель выступает также в образе селезня. На Казыме эта птица является символом благополучия рода, семьи, а также имеет и другие значения.

Важную роль в традиционной символике ханты имеет и образ глухаря. Орнамент «Глухарка сна» является обязательным укра-

шением изголовья детской люльки, считается оберегом, охраняя душу ребенка во время сна. Приведём пример из колыбельных песен:

<i>Олэм лук имийэ, ванаишэк латайа,</i>	Глухарка женщина сна, садись ближе,
<i>Пухийэм ййм усэм олэмна нйу пунэ...</i>	На изголовье милому моему сыночку, сон крепкий дай...

Согласно поверьям ханты, продолжение жизни человека символизирует трясогузка. Если она свила своё гнездо на крыше жилого дома, это знак удачи, счастливой жизни. Ханты говорят, если в летний период белая трясогузка не посещает их стойбища, дворя людей – плохая примета. Трясогузка – очень миниатюрная, но при этом она очень смелая и храбрая птичка. Считается, что она охраняет стойбище от злых существ. Например, если появилась кукушка (а она всегда предвестник несчастий), то трясогузки своим звонким криком отгоняют её от стойбища.

У жителей Среднего Приобья, если зимой умер человек, то весной – с прилётом уток проводился обряд сжигания *акань* ‘куклы’ из волос покойника. Эти действия направлены на то, чтобы душа покойника осенью вместе с птицами отправилась в южные края, к морю. В этом ритуале образ птицы (утки) понимается в качестве символического проводника, связывающего мир живых и мир мёртвых. У жителей деревни Юильск (верховья р. Казым) есть поверье, что после смерти человека его душа воплощается в образе *кйт кйт цэвнэ* ‘поползень’ или сойки *кэвнэк*. Так мифологическое мышление объясняет связь между нижним миром усопших и средним миром живых. Существует запрет для детей – нельзя обижать этих птичек, иначе они, перелетая с дерева на дерево, своим щебетанием могут заманить детей, чтобы увести их в лес к злым духам.

### **Символические образы, связанные с животными**

Медведь – священное животное, младший сын небесного божества, дух-хранитель, предок фратрии, талисман и т. д. Его образ хорошо представлен в научной литературе [5; 8 и др.].

У многих народов мира медведь считался «хозяином леса», ханты называют его *мўв хǎры вон тарǎм* ‘сильное божество на земле’, наделяя человеческими чертами, его ещё называют *кўвицǎн ики* ‘мужчина в малице мехов в наружу’. Такие выражения часто слышишь от оленеводов, например: *Тǎм ат на ци кўвицǎн икǎв йухтылǎс, вўлылǎв пǎкнǎлсайǎт* ‘В эту ночь снова появлялся мужчина в малице мехом наружу, напугал оленей’. Вновь добытого медведя называют *йилна йухтǎм мой хǎ* ‘вновь прибывший гость’. Добыча медведя всегда является для хантов *хот уй* ‘удачей дома, семьи, рода’. До сих пор обряды, связанные с поклонением медведю (медвежьи игрища), остаются самым красочным и живым зрелищем, участие в котором может принять любой желающий. Основные обряды, связанные с проведением медвежьих игрищ, подробно описаны в работах [8]. Итак, медведь – самый распространённый персонаж в фольклоре обских угров, имеет множество символических образов. В качестве оберега ханты использовали клык медведя. Мужчины носили его на поясе, он служил талисманом удачи на охоте. Грудным детям клык медведя клали в изголовье люльки, как оберег от злых духов. Ритуальную голову медведя хранят в священном углу дома или на чердаке, а также некоторые помещают его в священном лабазе, предназначенном для хранения прикладов для богов.

По представлениям наших предков, конь (жеребец) также имеет мифологическое происхождение. По сведениям, полученным от информанта П. М. Каксина, первоначально, когда появилась человеческая жизнь на земле, существовал крылатый конь. Он был громадной величины и жил на небесах, а время от времени появлялся на земле. В образе крылатого коня рыжей или белой масти выступает главное почитаемое божество хантов *Ас тый ики*, его ещё называют Наблюдатель всей Вселенной, оберегающий людей от болезни и смерти. Образ чёрного коня символизирует противоположный ему образ властителя подземного мира – *Хинь Ики* ‘Божество болезни и смерти’. Таким образом, оппозиция масти коня имеет корреляты Верхнего и Нижнего мира. Образ коня в мировоззрении северных ханты также символически связывает три сферы Вселенной.

В прошлом у северных хантов каждая семья имела своё поголовье оленей. Олень – это и продукт питания, и одежда, и транспорт передвижения, символизирует собой благополучие и достаток в существовании семьи. По выражению Д. Н. Тарлина (отца автора статьи), *вулы щит – сэмэл нухаты лылэу соръи* ‘олень – с моргающими глазами живое золото’. В личных песнях часто встречается выражение: *Хорыйен куры харас йам сус, хор кӯр пәрэмла нуви йәм лоъиц...* ‘Ногам быка (оленя) щедрая осень, букв.: ногам быка (оленя) наступать белый, хороший снег’, которое олицетворяет собой наступление зимнего периода.

В хантыйской картине мира переход в иной мир символически осуществляется в оленьей упряжке. Приведём слова из личной песни, исполненной Е. К. Молдановой, где говорится, что героиня песни, предчувствуя свою смерть, ждёт наступления начала зимы, чтобы со спокойной душой отправиться в мир иной на оленьей упряжке:

<i>Төрәм тәйла ки лә йиштал,</i>	Вот когда зима настанет,
<i>Вулэу өхэл йәм вула,</i>	Счастливое время оленьей упряжки,
<i>Хорайн өхэл йәм вула,</i>	Прекрасное время упряжки быков,
<i>Ин питты ки артәтна</i>	Когда настанет она,
<i>Хөләм вўлы кирәм өхэлна</i>	На упряжке, запряжённой тремя оленями,
<i>Ма щи мәнләм, щи мәнләм,</i>	Я поеду, поеду,
<i>Хўв пәнтәма щи лольәм...</i>	На вечную дорогу я встану...

Оленей, которых забивали для упряжки покойника, называют *талты вўлы* ‘олени для удушения’.

Ещё одной ипостасью Казымской богини является соболь. Исторически шкурки соболя ценились в пушной торговле, выступая также ценным подарком божествам, в качестве приклада хранились в священных сундуках, символизируя достаток и благополучие семьи и рода. В сказках, легендах соболь изображается с золотой цепью на шее. В ритуалах шкурка соболя является священным атрибутом духов-покровителей, а в молитвенной

речи существует выражение: *нѹхэс пўн вѹлѹа хови пѹйкэм* ‘словно как пух соболя, славная молитва моя’. Всё это подчёркивает святость образа зверька. Некоторые хантыйские роды ведут своё происхождение от соболя, в образе которого выступает их дух-покровитель. В традиции казымских ханты, когда хоронят покойника, под его изголовье обычно кладут шкурку соболя, предназначенную для божества, именуемого в этом ритуале как *Вѹн ики* ‘Великий мужчина’. Считается, что без такого священного атрибута, когда покойник придёт в тёмный мир, его полностью разденут, даже могут разорвать его тело по частям.

В традиционной культуре ханты значительное место занимает и культ лося. С древности у обских угров существует миф о шестиногом лосе, которого невозможно было догнать. После того, как божественный охотник отрубил ему две ноги, человек смог охотиться на лося. Ханты относятся к нему с большим почтением, называют его подставным именем *пйпа вой ики*, что в переводе означает ‘священный зверь-мужчина’. У народа ханты образ лося является *Тѹрэм нос* ‘Небесным знаком’, по нему определяют тёмное время суток. В переводе на русский язык – созвездие Малой Медведицы. В старину ханты перед началом охоты на лося обращались к Небесному отцу с просьбой: *Тѹрэм Вѹн ащийэ, мйтта хўв кўрэп войлан эвалт, мўнэва айльэн ки, сам вулутты, сѹ вулутты пйта* ‘Великий Торум отец, может, выделишь нам для пропитания (букв.: сердце успокоить, тело успокоить) из своих длинноногих зверей’. По представлениям информантов, лось, как небесный знак, живёт по велению Небесного отца, и не каждому человеку даётся удача его добыть. Существует строгое табу – женщинам нельзя есть мясо с головы и сердце лося, при нарушении которого мужчина, как хозяин семьи, может лишиться удачи на охоте, а женщину осенью (когда он очень агрессивен) может растоптать. Соблюдая эти правила, даже увидев след лося, женщины обходили его стороной, произнося при этом молитвенные речи, чтобы он не появился на их пути.

В качестве символической системы в культуре казымских хантов выступает и растительный мир. Например, ель и лиственница –

это деревья громадной высоты, сейчас их часто используют для строительства дома. В поверьях ханты, в старину такие деревья не использовали для строительства домов, называя *Вонт ләүх – Вурмәүки* ‘лесные Великаны’. Ель и лиственница олицетворяют возраст зрелого, крепкого мужчины, а мох, растущий на стволе этих деревьев, символизирует бороду человека. Приведём пример из текста личной песни:

<i>Нәүкән-хәл йүх лампа хө</i>	Крепкий как стол деревьев лиственницы-ели,
<i>Наукэр пурвой питы туш,</i>	Как тёмный мох ствола лиственницы.
<i>Хәлэн пурвой питы туш</i>	Как тёмный мох ствола ели
<i>Икән тәм, тәм ци мән тәл.</i>	Вот мужчина, вот он едет.
<i>Наукэр пурвой питы туш,</i>	Как тёмный мох ствола лиственницы.
<i>Хәлэн пурвой питы туш</i>	Как тёмный мох стволы ели
<i>Ма нөптыйсм тәм. тәм...</i>	Вот мой возраст, вот, вот...

Древесная белизна ели и лиственницы олицетворяется с красотой девушки, символизируя её светлую душу, честность и верность. Приведём пример из авторской песни на стихи В. Волдина (мелодия М. Вагатовой):

<i>Нуви наук кар нуви не,</i>	Светлой душой, как светлая кора лиственницы,
<i>Нуви хөль йүх нуви не</i>	Светлой душой, как светлая кора ели
<i>Ши ушэн ки йнтөм вөс</i>	Если б этих мыслей [светлых] не было
<i>Муяа йасты ийәлмән....</i>	Почему тогда ты соглашалась...

Одним из центральных символических образов в культуре ханты является берёза – символ светлой и счастливой жизни человека. Ханты считают берёзу божественным деревом. Она является лестницей, по которой поднимались земные «пешие» (букв. ногастые) духи, неся важные вести Небесному Отцу.

При проведении обрядов все жертвенные ткани для светлых духов привязывались чаще всего на берёзу. По наблюдениям хантов, гром никогда не поражает берёзу, относится к ней с почтением. Если у башкир, татар, даже у русских, нельзя сажать берёзу возле дома (считается, если корни уйдут под дом, в семью придёт несчастье), то ханты, когда планировали строительство дома на стойбищах, выбирали место, чтобы рядом у его священного угла обязательно росла берёза. В культуре ханты есть также выражение: *Тум Төрәмн Найа-Вөрта мосты хуйат хунәл сумәтн етлә* ‘В том (ином) мире, если человек нужен божествам, то на его могиле (букв.: на животе) вырастет берёза’. Считается, что душа усопшего по этой лестнице отправилась на небеса, в мир божеств.

В песенном фольклоре ханты черёмуха и шиповник символизируют красоту девичьих кос, об этом говорят слова из личной песни Евдокии Молдановой (Туполевой):

<i>Й өм йух сәвпи һәл эвийәм,</i>	С косами, похожими на ствол черёмухи, четыре мои доченьки
<i>Аниши йух сәвпи вәт эвийәм...</i>	С косами, похожими на ствол шиповника, пять моих дочерей...

Символическое значение имеет «*әнтәп кәл*» ‘пояс’, особенно мужской, который наделён множеством сакральных значений, является символом мужского достоинства, стойкости, силы. По существующим фразеологическим выражениям со словом «*әнтәп кәл*» ‘пояс’ определяют и возраст мужчины, например: *әнтәпкәл қайка ци күншәмәс* ‘взялся за пряжку ремня’ – подростковый возраст мальчика, когда тот начинает охотиться вместе со взрослыми; *әнтәпкәләв така сөхтәм нурайн* ‘пояс туго натянут’ – мужчина в полном расцвете сил, средний возраст мужчины; *әнтәпкәләм лакәнты ци нитәс* ‘букв.: пояс стал сползать’ – человек в пожилом возрасте, его силы убывают; *әнтәпкәләм ци лакнәс, пууләма ци шависем* ‘букв.: ремень сполз с меня, сложил его рядом собой’ – преклонный возраст мужчины.

Мужской пояс является важным элементом, он передаётся по наследству, как талисман, символ удачи и достатка семьи.

Приведём пример из текста личной песни:

<i>Ин Вельашка икийэ вон эвийэма,</i>	Моей [супруге], старшей дочери мужчины Алексея
<i>Ин йәм йцук-хулэ тўвам йәм антпэмө,</i>	Свою хорошую удачу на водную рыбу (букв.: свой ремень),
<i>Ин вонт войийэ вэлэм йәм антпэмө</i>	Свою хорошую удачу на таёжного зверя (букв.: свой ремень)
<i>Лўвэлда ци мал хайийэ ийэлэм</i>	Я ей всё оставлю [супруге]...

Текст этой песни говорит о том, что мужчина, кормилец семьи, уходя на войну, свою удачу на промысел оставляет супруге. В тексте это выражено через слово «*антпэмө*» ‘пояс’, в традиционной культуре ханты эта вещь символизирует защиту рода и семьи, удачу на промысле.

Итак, в образах сакральных животных и птиц представлялись духи-покровители. Через них передаётся символическая связь между тремя сферами Вселенной. Проекция этих образов корнями уходит в древность, сохранены в мифах, легендах, сказках. Образы деревьев ассоциируются с красотой девичьих кос, символизируют возраст крепкого мужчины. Описанные символические образы связаны с реальной жизнью этноса, окружающей его природой. Образ мужского пояса в фольклоре казымских ханты также является универсальным важнейшим символом удачи семьи.

## Литература

1. Молданов Т. А. Мифы, обряды, символы в культуре хантов / Т. А. Молданов // Мифология хантов: матер. науч.-практ. семинара (21–25 мая 2007 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 22–27.
2. Творжинская М. Д. Традиционные образы и символы северных народов ханты и манси в современном искусстве Югры / М. Д. Творжинская // Омский научный вестник. – 2014. – № 3 (129). – С. 266–270.
3. Бычков Ю. А. Птица как символ в религиозно-мифологической системе традиционной культуры этносов в Сибири / Ю. А. Бычков //

Вестник Нижневарттовского государственного университета. – 2012. – № 3. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ptitsa-kak-simvol-religiozno-mifologicheskoy-sistemy-v-traditsionnoy-kulture-etnosov-sibiri> (дата обращения 15.10.2017).

4. Потпот Р. М. Символическое значение лексических единиц, обозначающих части дома (на материале казымского диалекта) / Р. М. Потпот // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: матер. Всерос. науч.-практ. конф. Ч. 2.: Филологические исследования. – Воронеж: ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. – С. 75–80.

5. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Том 2 / К. Ф. Карьялайнен. – Томск, 1996. – 282 с.

6. Молданова Т.А. Орнитоморфная символика в фольклоре и верованиях хантов / Т. А. Молданова // Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (история, археология, этнология). – 2004. – Вып. 4 (41). – С. 95–96.

7. Кашлатова Л.В. Богиня Калтащ-ими в представлениях калтыяньских хантов / Л. В. Кашлатова // Материалы III Югорских чтений. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 105 с.

8. Молданов Тимофей, Молданова Татьяна Боги земли казымской / Т. Молданов, Т. Молданова; ред. Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 110.

**М. В. Кумаева,**  
*кандидат филологических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

## **Стилистическая роль междометий в народных сказках манси**

**Аннотация.** В статье рассмотрены междометия, употребляющиеся в мансийских народных сказках, определена их стилистическая функция. Контекст и речевая ситуация оказывают значительное влияние на семантическое содержание междометия. Основная стилистическая роль междометий – выражение определённых чувств и эмоций. Каждое междометие используется в зависимости от ситуаций и событий.

**Ключевые слова:** мансийский язык, междометия, фольклор, сказка.

В качестве материала исследования являются мансийские народные сказки. Проводится анализ семантико-стилистического содержания междометий, употребляемых в текстах народных сказок. «В работах лингвистов весьма спорным всегда являлся вопрос о категориальной принадлежности междометия» [1, 76]. Междометия мансийского языка не были предметом специального исследования. Е. И. Ромбандеева в своей научной работе отмечает, что «в мансийском языке десять частей речи» [4, 50], к которым она относит и междометие.

В данной работе мы придерживаемся определения, данного Д. Э. Розенталем и М. А. Теленковой в «Словаре лингвистических терминов»: «Междометие – часть речи, включающая неизменяемые слова, которые непосредственно выражают наши чувства и волеизъявления, не называя их» [2, 192–193], то есть «неизменяемое слово, непосредственно выражающее эмоциональную реакцию, чувство, ощущение» [3, 348]. Итак, анализируемый материал показывает, что междометия мансийского языка делятся на следующие группы:

1. «Междометия, выражающие различные чувства – удивление, радость, неудовольствие, сожаление, испуг и др.» [4, 160], например:

«Царь говорит народу: “**Эх вы!** Такое дело не можете отгадать!...”» [5, 66] / *Хõн м̄хум нупыл л̄ви: «Ята-а, нан тай та-а! Тамле в̄рмаль ат в̄рмэгьб̄н в̄рапаукв!...»* Междометие Ята-а в приведённом примере выражает чувство ожидания в разгадке определённого дела, досады и сожаления о недогадливости определённого круга лиц в данном вопросе. Ещё примеры: «Э, – говорит внучек, – если встретится нам какая-нибудь добыча, если и волк встретится, убивай!» [5, 27] / «**Тэхам**, – *апыгрищ л̄ви, – матыр ̄й к̄атн ке паты, х̄йтнут ке ёмты, ал̄элын!*» Междометие Тэхам выражает призыв к вниманию собеседника. «В̄брут (лесное чудовище, лесное существо) им говорит: “**Эх**, как я хотел бы убить вас обоих, но боюсь одного мансийского переводчика”» [5, 35] / «*В̄брут л̄ви: “Ехэ, маныр ам цар такем та таңх̄эгум н̄нан алуукв, но акв м̄ньци т̄лмаццлан х̄тпал пил̄эгум”*». Междометие Ехэ передаёт чувство досады лесного существа, что нет ему возможности совершить дело (добыть себе пищу), так как он боится сильного человека «мансийского переводчика».

«Он (*Менкв-ойка*) говорит ей (*Мось-нэ*): “**А**, попалась?!”» [5, 42] / «*Тав (М̄ёукв-õйка) тав̄ён (Мось-н̄н) л̄ви: “А-а, ам к̄атумн та патсын!”*» Междометие А-а в данном примере передаёт восклицание *Менкв-ойки* о том, что наконец преследуемая им *Мось-нэ* поймана.

*Кирп-н̄ёл-эква* говорит: «**Боже мой!** Посмотри, внучек, все звёзды алеют как закат!» [5, 49] / *Кирп-н̄ёл-эква л̄ви: «С̄брникве! Сунсэн, апыгкве, ёт совыт пуссын выгрыг ёмтсыт, аквтон х̄отал ӯнтнэ щ̄ёст!*» Междометие Сорникве передаёт чувство удивления, радости, восторга о красоте звёзд ночного неба.

«Речку переехали, лодку затащили на берег, опрокинули её и стали расхаживать на берегу. Мужчина кричит: “**Ой**, меня толкнул *Линь хум*, *Линь хум!* Мой нос в землю врезался!”» [5, 80] / «*Я̄ ӯлтта минасыг, х̄ап̄ён п̄г хартыст̄эн, хомитаст̄эн ос я̄ в̄атат патсыгыг-тув̄ёмитаукв. Ойкал̄ви: “Ана-на, а̄нумЛинь хум, Линь хум туюсаст̄э! Ам н̄лум м̄н л̄нуктхатас!”*» Междометие Ана-на в данном тексте выражает чувство боли и призыв к вниманию, к оказанию помощи.

«А меньшой брат, как огонь, промчался над народом и снова скрылся в облаках. Братья домой вернулись, говорят: “Э, с какой земли, из какого края этот мужчина? Такая у него лошадь! Он снимет кольцо царской дочери и возьмёт её в жены!”» [5, 103] / *Мāнь āпситэн нāй султум хольт мир нуми-пāлыл минас ос хот ту-лыт халт та пāтырматас. Каукаге юв-ёхтысыг, лāвэг: «Ята-а, хоты мāныл, хоты сāmныл та хумōлы? Тамле та лувōсьнэтэ! Тав та хōн āги туля тах выгтэ ос та āги нэиг та выгтэ!»* Междометие Ята-а в данном тексте передаёт изумление братьев об удивительной ловкости и смелости юноши, восседающего на чудном коне, скачущем по воздуху. В то же время данное восклицание имеет некоторый оттенок сожаления, так как этот соперник, незнакомый прекрасный юноша, может стать избранником дочери царя.

«Город царя весь окружён. Вот-вот его враги возьмут! Тогда царь приходит к дочери и к зятю, говорит: “Герой-зять, богатырь-зять, такое плохое дело случилось! Не сможешь ли ты помочь?” – “Э, такое дело! Ты иди домой!...”». Царь пошёл домой» [5, 105] / *Хōн үс янытэт мовалтыме. Врāкытн ты виве, та виве! Та порат хōн āгитэ ос вāпсэ палт ёхты, лāви: «Нāй-вāпс, õтыр-вāпс, тамле ты люль вāрмаль ёмтыс! Нау ат вёрмэгын хотум нётунув?» – «Я-а, тамле та вāрмаль! Нау юв минэн!...»* Хōн юв та минас. Междометие Я-ты в приведённом примере выражает чувство досады, сожаления, огорчения.

«Решили дети отдохнуть. Они сели на кровать, а кровать провалилась. Из неё вышли три Пор-нэ. Ребята очень испугались, думают: “Ну, теперь-то нас убьют!”» [5, 110] / *Няврамыг үсьлахтунув унтсыг. Пāлн унтсыг, пāлэн илттыг ёл-сялтапас (рагатас). Тувыл аквмат хўрум Пор-нэ нэглапасыт. Няврамыг хот-рохтасыг, номсэг: «Я-ты, ань тай юв та тэвемён!»* Междометие Я-ты в приведённом выше примере выражает чувство досады, печали, сожаления, горя.

«Немного погодя, из этого дома вышел дед. Он говорит (вороне): “Э, друг, теперь ты попался!” Дед поймал ворону...»

[5, 115] / *Ётылнув та колныл яныг ойга нэглыс. Ләви (уринэкван): «Я-ты, тэхам, ам кәтумн та патсын!» Ойкауринэква та консыгтастэ... Междометие Я-ты в данном примере передаёт восклицание, что наконец ожидаемая добыча поймана.*

2. «Междометия, выражающие волевые побуждения (обращение-призыв, призыв к животным, желание удалить, побуждение к прекращению действия, побуждение к действию)» [4, 160]. Приведём примеры: *Тох олыматән авкватэ ләви: «Я-та, тэхам, кәстәлыг ты ёмтыс – әрни ул вәримән». – «Я, төвлы, хотьют әрни вәри ты яныт рёгыт!»* / Так они (две собаки) жили счастливо и весело при еде. При достатке. Отдыхая, одна из них говорит: «**Дружище**, что-то невесело в такую жару строить запор». – «Да что ты, кто в такую жару строит запор» [6, 18–54]. «В двенадцать часов за старухой солдат пришёл, говорит ей: “**Ну**, пошли!”» [5, 125] / «*Китхойполов щёст яныг мәгыс салтат ёхтыс, ләви тавән: «Я-та, минымән!»*. В приведённом примере междометия Я-та ‘Ну’, Тэхам ‘Эй, Дружище’ используются для привлечения внимания собеседника, побуждения к действию.

Междометия *Пур-пур* ‘откусывай, откусывай’ и *Аквалн* (минэн) ‘прочь’ побуждают к осуществлению или к прекращению каких-либо действий, например: «*Акарагум, сясягум! Пур-пур!* / Мои злые собаки, мои сторожевые собаки! **Пур-пур!**» [7, 102–103]. «*Сөвыррись лэге нопыл кантмаявес, элаль квәлапас и рөнхалтахтас: “Лэгум пу-ур, пур!” Лэге әмпын супыг та нявасавес*» / «Рассердился зайчишка на свой хвост и закричал: “Собака, собака, **откусывай, откусывай** мой хвост!” Собака схватила зайчишки хвост и откусила» [8, 7–17]. «Женщина схватила котёла, повесила его над огнём. Сама зовёт собаку: “*Акаранг сясянг, пур, пур! Возьми, загрызи!*”» [5, 79] / «*Эква нүтэ әлмаястэ, әрацн үнттыстэ. Такви күтюве вөвитэ: “Акарану щаняну, пур, пур! Вуёлн, пурёлн!”*». В приведённых примерах междометие *Пур-пур* выражает приказ, повеление собаке «откусывать».

«Бабушка, живущая в этом доме, говорит: “**Тише, тише!** Меня не проткни! Ты что-нибудь мне подаришь?»» [5, 54] / *Ты колт*

олнэ яныг Эква лāви: «**Суйтāл, суйтāл!** Анум ул пēлтэлн! Нау āнум матыр мүйлуптЭгын?» Междометие Тише (Тщи) произносится с восклицательной интонацией к прекращению какого-либо действия, в данном случае используется для того, чтобы быть тихим, успокоиться, не шуметь, не привлекать внимания.

Лошадке даётся команда «вперёд» возгласом Но, а останавливать принято возгласом тпру-у-у. Например: «Но, но!»; «**Тпру-у-у, лйбльн-я!**» / «**Тпру-у-у, стой!**». «Хов-хов зов оленя, кать-качь зов кошки, той-той успокоение коровы, сыка-сыка прогонять корову» [9, 70–71]. Каждое междометие выражает определённые чувства и эмоции, при поддержке интонации, мимики и жестов используются в зависимости от ситуации, событий и т. п.

3. Междометия третьей группы включают междометия, выражающие отношение говорящего к речи собеседника. Примеры: «**Я**, – лāви, – манаре ат рōви, пēнтхатымēн / **Ну**, – говорит, – почему нельзя, обменяемся» [7, 146–147]. «**Ты-ы**, пыгкве, таи тотуукве тай маныр, мат хоса хунь, тотылын...» / «**Да**, вот сыночек, – мама говорит, – большую берёзу с золотыми листьями долго ли принести (дело невеликое), принесёшь» [10, 66–67]. «**Я-ты**, нау тай ятил нэкве палт блэгын, ёмаякв бньсявен, сахин ёмаякв сēпитаве, нйвраманЭн ат новавен» / «**Да**, ты живёшь у хорошей женщины. Шубу твою она в аккуратности содержит, и дети её тебя не трогают» [10, 96–97]. Междометие Остыгл в тексте выражает отношение говорящего к речи собеседника, например: «**Остыгл**, ам сōль сяр ёр. Мā акваг ам нōнхаль охтыртылум, – Луи-Вōт-Ойка лāви / **Конечно**, я, правда, самый сильный. Землю на дыбы поднимаю, – говорит Северный-Ветер-Господин» [7, 286–287]. Северный-Ветер-Господин подтверждает своё превосходство в том, что он самый сильный в природном явлении. «Он рассказал старухе все, что с ним случилось. Старуха говорит: «Э, какое дело! Пойдём ко мне!» [5, 124] / «Тав яныг Экван пуссын потыртас, маныр вāрмаль ёмталас. Яныг Эква лāви: “**Ты-ы**, маныр вāрмаль! Ам палтум минымēн!”».

Таким образом, проанализированный нами материал показывает, что наиболее распространёнными в текстах мансийских

сказок являются междометия, выражающие различные чувства (удивление, радость, неудовольствие, сожаление, испуг и т. п.), и междометия, выражающие волевые побуждения (обращение-призыв, призыв к животным, желание удалить, побуждение к прекращению действия, побуждение к действию), менее употребительными являются междометия третьей группы – междометия, выражающие отношение говорящего к речи собеседника. Основная стилистическая роль междометий – выражение определённых чувств и эмоций. Каждое междометие используется в зависимости от ситуаций и событий. Например, междометие *сорникве* передаёт чувство удивления, радости, восторга, междометие *я-ты* выражает чувство досады, печали, сожаления, горя, междометие *пур-пур* выражает приказ, повеление собаке «откусывать» (кусать), междометие *а-на-на* передаёт чувство боли, радости, восхищения, удивления и т. п.

## Литература

1. Широбокова С. Н. О месте междометий в системе частей речи в традиции различных языкознаний / С. Н. Широбокова // Языки, литература и культура народов полиэтнического Урало-Поволжья (современное состояние и перспективы развития): матер. VIII Междун. симп. «Языковые контакты Поволжья» (18–20 августа 2011 г.). – Йошкар-Ола, 2011. – 522 с.
2. Розенталь Д. Э. Справочник по русскому языку. Словарь лингвистических терминов / Д. Э. Розенталь, М. А. Теленкова. – М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2008. – 624 с.
3. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – 4-е изд., дополненное. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.
4. Ромбандеева Е. И. Мансийский язык: учеб. для пед. уч-щ / Е. И. Ромбандеева, М. П. Вахрушева. – Л.: Просвещение, 1989. – 239 с.
5. Фольклор манси / Соб. и сост. Е. А. Кузакова; отв. ред. Ю. Б. Симченко, В. А. Тишков. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1994. – 207 с.

6. Фольклор манси Северной Сосьвы / Сост. А.М. Хромова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 76 с.

7. Мифы, сказки и предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).

8. Мансийские сказки = Мӓньсимӓйтӓт: для детей дошк. возр. / сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. – СПб.: Просвещение, 1992. – 24 с.

9. Ромбандеева Е. И. Графика, орфография и пунктуация мансийского языка / общая ред. Е. Г. Мазуровой. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 116 с.

10. Сказки, песни, загадки народа манси: фольклорный сборник / сост. М. В. Кумаева; ред. Т. Д. Слинкиной, В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 164 с.

**Г. Л. Нахрочева,**

*кандидат филологических наук,*

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*

*г. Ханты-Мансийск*

## **Лексико-семантическая классификация глаголов пространственной локализации в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта)**

*Аннотация.* В статье описываются семантика и системные связи глаголов пространственной локализации в хантыйском языке, выявляется структура объединяющей их ЛСГ, возможности её межсистемных связей, рассматриваются особенности взаимодействия глаголов пространственной семантики.

*Ключевые слова:* хантыйский язык, семантика, глагол, статическая пространственная локализация, местонахождение.

Одно из первых проявлений познания человеком мира – это восприятие им пространства. Глаголы пространственной локализации, наряду с глаголами движения, посессивными, перцептивными, речевыми и некоторыми другими группами глаголов, описывают основные действия человека, обусловленные его природными и социальными потребностями. В языковом сознании разнообразные пространственные отношения реальных физических объектов обобщаются в двух типах значений: статистической и динамической локализованности одних объектов относительно других. Ведущая роль в выражении указанных типов пространственных отношений принадлежит глагольной лексике.

Семантика глаголов пространственной локализации и их функционирование были предметом исследования многих лингвистов. На материале казымского диалекта хантыйского языка ЛСГ глаголов пространственной локализации была частично описана в работах В. Н. Соловар [1], А. Ю. Фильченко, О. С. Потаниной [2, с. 62–72], Е. В. Кашкина [3, с. 78–88], описание данных глаголов выполнено в словарях шурышкарского диалекта С. И. Валь-

гамовой, Н. Б. Кошкаревой, С. В. Опиной, А. А. Шияновой [4], Ф. М. Лельховой [5] и казымского диалекта В. Н. Соловар [6].

Глаголы пространственной семантики образуют в хантыйском языке лексико-семантическую группу, объединяясь на основе общего для всех этих глаголов категориального признака «локализованности в пространстве». Пространственность предполагает также наличие в семантике глаголов признаков контактности и опоры на поверхность. Глаголы пространственной локализации дополнительно характеризуются с точки зрения отражения в их семантике признаков наличия того или иного пространственного положения или его становления. Признак наличия пространственного положения характеризует, например, семантику глаголов *ōltī* ‘лежать’, *lojtī* ‘стоять’, *omastī* ‘сидеть’, глаголы же типа *pōntī* ‘класть, ставить’, *tāxərttī* ‘вешать’, *lojəmttī* ‘встать’ конкретизируют абстрактную семантическую категорию «положение в пространстве» в признаке, указывающем на становление пространственного положения предмета в результате действия какой-либо каузирующей силы, которая в данном случае выступает в роли каузатора пространственного положения. Эти два ряда глаголов противопоставляются в рамках ЛСГ по семам бытийности/становления (статики/динамики); в некоторых случаях субъект каузирует своё собственное новое положение в пространстве (ср.: *opsantītī* ‘садиться’, *ōlləitī* ‘ложиться’), возникающее в результате изменения им старого пространственного положения [7, с. 90].

Центр, ядро ЛСГ глаголов пространственной локализации образует глагол *ultī* в ЛСВ ‘быть, находиться, пребывать, располагаться’. Он обозначает пространственную локализованность в самом общем виде, не конкретизируя ни позиции, ни местонахождения предмета, и может выступать в роли идентификатора глаголов пространственной локализации.

В семантике глаголов пространственной локализации статический и динамический аспекты пространственного отношения представлены едино, синкретично. Так, например, в форме дательного-направительного падежа имени при глаголах динамической локализованности в пространстве актуализируется динами-

ческий аспект пространственного отношения: *xot xār=a opsīljīt* – садиться на пол, *xot=a lōjtīt* – войти в дом. А в сочетаниях глаголов статической локализованности с формой местно-творительного падежа имени актуализируется статический аспект пространственного отношения (в виде семы пространственности). Например, *pāsān=ən omāstī* – сидеть за столом; *xot šānš=ən lojtīt* – стоять за домом. В глаголах направленного движения в сочетании с пространственными именами в форме направительного падежа происходит ослабление динамического компонента семантики, и они вместе с семой результативности, выраженной формой прошедшего времени, приобретают значение автокаузированной статической локализованности в пространстве. Так, например, глагол *lōjtīt* ‘входить’: *Low xot līpija lōjās* ‘В конюшню зашел’; *Min joxi lōjāsəən* ‘Мы зашли домой’.

Глаголы пространственной локализации подразделяются на два типа:

1. Глаголы со значением статической локализации одних объектов относительно других.
2. Глаголы со значением динамической локализации пространственного признака.

Статическая пространственная локализация представлена бытийными глаголами. Бытийные глаголы чётко различаются по своим конкретным значениям, в то же время объединяются в одну группу по их абстрактным значениям ‘быть’, ‘пребывать’, ‘жить’, ‘существовать’. «Бытийные глаголы включают три обязательных семантических компонента: область бытия, бытующий в этой области субъект и факт пребывания субъекта в данной области. Обязательные компоненты могут сопровождаться дополнительными компонентами, которые главным образом характеризуют субъект бытия и время пребывания субъекта в определённой области» [8, с. 69].

В шурышкарском диалекте хантыйского языка эта группа представлена следующими глаголами: *ullīt* ‘быть’; *ultī* ‘жить, прожить, обитать; быть, находиться, пребывать, располагаться’; *omāstī* ‘сидеть (находиться в сидячем положении); сесть (о солнце); поставить; сажать; построить; располагаться’; *lojtīt*

‘стоять; остановиться’; *ölti* ‘лежать, лечь; спать’; *lojijti* ‘висеть’; *xoltti* ‘ночевать где-л., останавливаться на ночлег у кого-л.; прожить’; *xojliti* ‘останавливаться (на ночлег, на привал)’, *mojläti* ‘гостить, быть в гостях’. Данные многозначные глаголы хантыйского языка, объединённые значением ‘местонахождения или существования субъекта, объекта в пространстве’ распределяются по трём ЛСГ:

1) Глаголы со значением расположения субъекта (объекта) в пространстве. Наиболее частотными в хантыйском языке являются глаголы, включающие в свою семантику значение расположения субъекта, либо объекта в пространстве. Глаголы, которые инкорпорируют этот семантический компонент, называются «позиционными» глаголами [9, с. 285]. В хантыйском языке в группу позиционных глаголов объединены глаголы со значением «занимать определённую позицию в пространстве», которое может быть и горизонтальное, и вертикальное. Эти глаголы уточняют позицию предмета своей собственной семантикой. Глаголы *omästi* ‘сидеть (находиться в сидячем положении); сесть (о солнце); поставить; сажать; построить; располагаться’; (о людях и животных); *opsämiti* ‘сесть мгновенно’ передают значение ‘занимать в пространстве позицию сидя’. Эти глаголы детализируют своим значением семантический признак «опора на поверхность». Речь идёт о специфическом нахождении, для которого характерно вертикальное расположение туловища с опорой на что-либо ягодицами (для человека), а также задней частью тела и передними лапами (для животных): *Ješauł kušajjalal uxlä omäsləŋən* ‘Скоро хозяева в сани сядут’; *Ma molxätl wuš elti täta omäsləm* ‘Я со вчерашнего дня тут сижу’; *At kütəp untī pötärtman omässət* ‘До полночи сидели и разговаривали’; *Ow jelpijən amp omäsl* ‘Перед дверями сидит собака’; *Jöxätmewn, möxət päsan surn omäslət* ‘Когда мы пришли, люди за столом сидят’; *Piräs imi urxot kütepn omäsl, rat šömaja* ‘Сидит старуха посреди чума, напротив костра’.

Глагол *lojti* ‘стоять; остановиться (о людях, животных и неодушевленных предметах)’: *Wüləŋ uxlə lojəl* ‘Запряжённая упряжка оленей стоит’; *Ulas elti loja* ‘Встань на стул’; *Łowət šanš wüšn jijkan lojlət* ‘Лошади по колено в воде стоят’; *Išnew ješalt kät lum*

*jūx lojəl* ‘Напротив окна две черёмухи стоят’; *Wūlət poxla lojlət* ‘Олени рядышком стоят’; *Ma jūx saja lojsem* ‘Я за дерево встал’.

Глагол *ōlti* ‘лежать, лечь; спать’; (о людях, животных и неодушевлённых предметах), т. е. занимать в пространстве позицию ‘лёжа’: *Roma ōla* ‘Лежи спокойно’; *Iski kūtn lońs eltī ōtlat* ‘На морозе на снегу, оказывается, лежит’; *Aj amp ow šuŋəl ōləl* ‘Собачка лежит в углу, возле дверей’; *Kūšar tālən ōləl* ‘Бурундук зимой спит’; *Aj ŋopije warsət kūta il ōlmal* ‘Лосёнок лёг в кусты’.

Глагол *lojijti* ‘висеть; повисать’ (о предметах) – занимать в пространстве положение без опоры на поверхность, т. е. такое положение, когда предмет находится в физическом контакте с другим предметом. Такой контакт может осуществляться через специальные средства (верёвка, нитка, ветка и т. п.): *Altī kešet illī esəlman lojlət* ‘Сабли вниз лезвиями висят’; *Łampa pāsən nūmpijən lojijəl* ‘Лампа висит над столом’.

2) Глаголы со значением постоянного пребывания где-либо. К этой группе мы относим глаголы: *ultī* ‘жить, прожить, обитать; быть, находиться, пребывать, располагаться’, *ultī-xoltī* ‘жить-ночевать’, *ultī-ultī* ‘жить-жить’. Базовым является глагол *ultī* (о людях и животных): *Un ańtem pārmal jūpijən, lūw xotələn neməlt xojat ańt ul* ‘С тех пор как бабушка умерла, в её доме никто не живет’; *Šitī šī usuw* ‘Так и жили’; *Šiməs xojatət ullət* ‘Такие люди есть’; *Xāntət kūtən lūw i rūš iki ulmal* ‘Среди ханты только он один был русский’; *In šuńel-xullelən in šī ullət* ‘С этим счастьем и сейчас живут-поживают’; *Wūlti xotew šenŋ xūwən ańta, i puš šūtšətī tāxa wūšən ul* ‘Чум наш не очень далеко, на расстоянии одной остановки находится’; *Asow kurt lepən Muw kurt katra ulmal, šit oprāšlat uləm tāxa, šita sema pitmal* ‘Возле посёлка Азово раньше находилась деревня Мувгорт, там жили его предки, там он родился’; *Woškurt xālas nūmpijənšək ulmal* ‘Поселение Вошкурт находилось выше кладбища’; *Nōwi turem ultī* ‘Прожить светлый жизненный путь’; *In kurtew wollī tāla jis, xojatlat usət-usət, isa pārsət* ‘Сейчас деревня совсем опустела, люди жили-жили, и все умерли’. Парный глагол *ultī-xoltī* ‘жить-ночевать’ в хантыйском языке встречается в основном в художественных и фольклорных текстах: *Najəŋ-xātləŋ nīm mūw xoša ultī-xoltī jāma jis* ‘На солнечной северной земле жить-поживать стало хорошо’.

3) Глаголы со значением временного пребывания где-либо. Глаголы этой группы детализируют своим значением семантический признак ‘нахождение кого/чего-либо где-либо недолго’: *xoltī* ‘ночевать где-л., останавливаться на ночлег у кого-л.; прожить’; *hojītī* ‘останавливаться (на ночлег, на привал)’, *mojlətī* ‘гостить, быть в гостях’ (о людях), *kasəltī* ‘кочевать, перекочёвывать’. Например: *Ewəl mojlətī jəxtəs* ‘Дочь приехала погостить’; *Ma nīn xošajəna mojlətī pa ənt jəxətləm* ‘Я к вам в гости больше не приеду’; *Unt ləpas xotən xolsew* ‘В лесу мы ночевали в шалаше’; *Mūw wanttī xojatət saj tāxa ənt ujtəsət pa šit urejən ənt xolset, jellī mantsət* ‘До тех пор, пока путешественники не нашли безопасного укрытия, они на ночлег на останавливались, дальше шли’. К этой же группе мы относим глагол *kasəltī* ‘кочевать, перекочёвывать’, ‘проводить зиму, зимовать, перезимовать где-либо’ (о людях и животных), локативный компонент включается в семантику глаголов в виде конкретного сезонного места пребывания: *Tām xot wola tal untī kasətsəw* ‘На это стойбище до зимы перекочевали’; *Ši xot pa tāxaja kasləs* ‘Эта бригада (оленоводо́в) на другое место перекочевала’; *Wūlī xota tāla tup kasləsəsət* ‘В лес, жить в чуме, только на зиму переезжали’.

Среди динамических глаголов пространственной локализации традиционно выделяются глаголы движения (далее ГД): *māntī* ‘уйти, уехать, улететь’, *jəxəttī* ‘приехать, прилететь, прийти’, *šūštī* ‘шагать’, *nawərtī* ‘прыгать’, *χjχəltī* ‘бежать’ и другие. На материале казымского диалекта ГД были частично описаны В. Н. Соловар [1], [10, с. 72–81] на материале шурышкарского диалекта семантика глаголов движения в воде и глаголов вертикального движения описана Ф. М. Лельховой [11, с. 33–36], [12, с. 52–57], [13, с. 18–21]. Более детально глаголы движения мы намерены рассмотреть в дальнейшем.

Таким образом, ЛСГ глаголов пространственной локализации представляет собой иерархически организованную и достаточно дифференцированную систему единиц, в качестве которых выступают моносеманты или отдельные значения полисемантических слов. Эта группа, обладающая полевой природой, состоит из

ядра и периферийных областей разных уровней иерархии. Пространственные глаголы хантыйского языка играют важную роль в выражении лексических средств выражения пространственных отношений. По характеру осуществления действия они делятся на статические и динамические глаголы. К статическим глаголам пространственной локализации относятся бытийные глаголы, характеризующие разные позиции локализованного предмета (сидячую, стоячую, лежачую и висячую), а также постоянное или временное пребывание субъекта в пространстве.

### Литература

1. Соловар В. Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта) / В. Н. Соловар. – Новосибирск: Любава, 2009. – 264 с.
2. Фильченко А. Ю., Потанина О. С. Предикативная посессивность в восточных диалектах хантыйского языка / А. Ю. Фильченко, О. С. Потанина // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2016. – № 4 (14). – С. 60–72.
3. Кашкин Е. В. Семантика хантыйских позиционных предикатов / Е. В. Кашкин // Проблемы лексико-семантической типологии: сб. науч. тр. III Междун. науч. конф. – Вып. 3. – Воронеж: ВГУ, 2016. – С. 78–88.
4. Вальгамова С. И. [и др.] Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) / С. И. Вальгамова, Н. Б. Кошкарева, С. В. Онина, А. А. Шиянова. – Екатеринбург: Баско, 2011. – 208 с.
5. Лельхова Ф. М. Словарь глаголов хантыйского языка (шурышкарский диалект) / Ф. М. Лельхова. – Ханты-Мансийск: ИД «Новости Югры», 2012. – 207 с.
6. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект) / В. Н. Соловар. – Тюмень: ООО «Формат», 2014. – 386 с.
7. Ибрагимова В. Л. Семантика глаголов пространственной локализации в современном русском языке / В. Л. Ибрагимова. – Уфа: Изд-е Башкир. ун-та, 1992. – 172 с.
8. Шилова В. В. Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке / В. В. Шилова. – Новосибирск: Новосибир. гос. ун-т, 2003. – Ч. 1. – 106 с.
9. Рахилина Е. В. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость / Е. В. Рахилина. – М.: Русские сло-вари, 2000. – 415 с.

10. Соловар В. Н. Одноактантные элементарные простые предложения с семантикой движения в хантыйском языке / В. Н. Соловар // Теоретические вопросы лексикологии и синтаксиса хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – С. 72–81.

11. Лельхова Ф. М. Семантика глаголов движения по воде в хантыйском языке / Ф. М. Лельхова // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2012. – № 4 (52). Том 4. – С. 33–36.

12. Лельхова Ф. М. Семантическая структура глаголов движения питы, рэкэнты ‘падать’ в хантыйском языке / Ф. М. Лельхова // Вестник угроведения. – 2013. – № 4 (15). – С. 52–57.

13. Лельхова Ф. М. Глаголы со значением вертикального движения в хантыйском языке / Ф.М. Лельхова // Финно-угорский мир. – 2013. – № 4. – С. 18–21.

## Образ мышонка в хантыйских сказках

**Аннотация.** Целью статьи является анализ и выявление характерных черт образа мышонка в хантыйских сказках. Объектом исследования являются сказки на хантыйском языке – это детская книга *Ай лауки олэуэн ханты йох моьцэт* ‘Хантыйские сказки о мышатах’, составители Е. Д. Каксина, О. Д. Ерныхова. Исследуя многообразие устного фольклора, можно заметить, что сказок о мышатах в хантыйском фольклоре немного.

**Ключевые слова:** фольклор, сказки о животных, образ мышонка.

В современной фольклористике изучение особенностей народного творчества является одним из важных и перспективных направлений. Хантыйский фольклор представлен различными жанрами народной прозы, в том числе и сказками.

Во многих произведениях хантыйского фольклора участвуют животные. У этих персонажей есть свои определённые функции: они своими образами отображают мир людей, показывая превосходство сильных героев над слабыми, торжество дружбы, доброты. В сказках, где главными персонажами являются животные, роль человека уходит на второй план. А иногда и вовсе отсутствует. Каждый из героев-животных отображает характер, присущий определённому типу человека.

Характеристика действующих лиц проявляется иносказательно: изображение повадок зверей, особенностей их поведения находит изображение поведения людей и вносит в повествования критические начала, которые выражаются в использовании разнообразных приёмов сатирического и юмористического изображения действительности [1].

За основу исследования была взята детская книга *Ай лауки олэуэн ханты йох моьцэт* ‘Хантыйские сказки о мышатах’, составители Е. Д. Каксина, О. Д. Ерныхова [2]. Автором были

проанализированы три сказки, в которых встречается образ мышонка.

Остановимся на каждой сказке в отдельности, но, прежде чем проводить анализ, обратимся к русскому фольклору, и узнаем, с чем же все-таки связано это животное.

В славянской мифологии мышь – нечистое животное, считающееся созданием дьявола. Мышей народная традиция относит к «гадам». Говорят, что на всякую тварь Бог даёт хлебушка, лишь на такую нечистую, как мышь, не даёт. В образе мышей представляли души умерших. С мышью связаны различные приметы. Так, например, если мыши покидают дом – быть пожару. Следовательно, мышь считалась предвестницей большой беды. Поэтому не удивительно, что даже в наше время мышь вызывает у человека своим появлением неизменную реакцию сродни страху, хотя бы на мгновение, как бы современный человек не относился к мышам в реальности [3].

Жизнь мышей загадочна. Мыши издревле сопутствуют человеку, сосуществуя рядом с ним, независимо от его желания. Они как бы лишь временами появляются в нашем мире по своим делам, а затем вновь исчезают, и что за мир находится по ту сторону мышиной норки, человеку неизвестно. Невозможность проникнуть в мир мышей, находящийся так рядом и так далеко, и породил неоднозначные толкования этого животного. Из прочитанных источников следует, что мышей связывают с душой человека, с потусторонним миром и судьбой человека. В хантыйском фольклоре мышонки предстают уже весёлым, хитрым, хвастливым существом и выступают в роли помощника. Мышонки-помощники – распространённый мотив сказок, и его образ – это чаще всего мужчина, нежели женщина.

Для анализа взяты фольклорные тексты, а именно хантыйские сказки о мышонке, такие как «Хвастливый мышонки», «Мышонки и его бабушка» и «Олень и мышонки». Эти сказки о необыкновенных приключениях мышонка в тайге. У народа ханты с маленьким зверьком связано много сказок. Северный народ называет мышонка «зверьком с хорошим обонянием и зрением, а также мужчиной, который непременно продолжит сказку».

В сказке *Уркэу ай лаукиле* ‘Хвастливый мышонок’ повествуется о маленьком мышонке, который думал, что он большой мужчина. И этим решил похвастаться своему дяде. Мышонок рассказывал о том, что он раскидал двух медведей в разные стороны и что он море перепрыгнул. На что дядя сказал мышонку, что он умело хвастается, и что медведи – это жуки, а море – это лужа от копыта животного. За что мышонку стало стыдно.

В этой сказке мышонок проявляет своё отрицательное свойство характера, т. е. он напоказ выставляет свои качества с целью получить одобрение и говорит про себя: «*Ин ци хуты, ма вөн хө!* ‘Вот какой я большой мужчина’». В основном эта черта характера детского возраста, почему именно в сказке и говорится о маленьком мышонке, т. е. ребёнке, который хвастается перед взрослым дядей. Мышонок стремится к вниманию и одобрению окружающих для того, чтобы чувствовать свою важность и уникальность, к созданию счастливого образа, например: *Ин хө йош атэлт, кўр атэлт ци лөцман ци шөшэ, ци йакэл* ‘Дальше мышонок идёт танцующей походкой, машет руками, подпрыгивает’. При этом он принижает других, в данном случае своего дядю, он обращается к нему со словами: «*Вантэ, ака. Ма муй луват вөн хө. Ма вөн на йөр!* ‘Видишь ли, дядя, какой я большой мужчина! Я теперь большой и сильный!’». В этой сказке образ мышонка ясен и понятен, особенно понятны черты его характера. И главная из них – хвастовство мышонка.

В известной хантыйской сказке *Вөнт хор ики на ай лаукиле* ‘Олень и мышонок’ осуждается жадность и хитрость мышонка. Сказка начинается с того, что мышонок скачет по лесу, где ему встретился олень. Тут у мышонка появляется определённая цель – добыть этого оленя, чтобы наполнить все амбары мясом: *Тймэм ки йоша навэтлэм, ампарлам хор нухийэн, вой нухийэн ци тэкнэптэллам* ‘Если я его добуду, все амбары свои мясом лесного оленя, мясом лесного зверя наполню’. Мышонок предложил оленю поиграть в прятки. Спрятался дикий олень, мышонок нашёл его. Настала очередь прятаться мышонку. Зарылся он

в ягель. Олень искал, искал мышонка – не нашёл, стал есть ягель и случайно проглотил мышонка. Мышонок перерезал горло ди-кому оленю. Оленя убил и устроил большой праздник: *Шэйта ин ай лаңкилс, пайсты йэнлэп кэшэл ци аламэс, ин хор тўр шөна вўслэ. Ин вөнт хор ики шиви ци кэрийэс. Ин ай лаңкилэн хор ньухи, вой ньухи вөн поры ци вєрэс. Хйтэл ки, ланэт хйтэл йакэс, атэл ки, ланэт ат йакэс. Ампарлал тєлуйэва ньухийэн-сүхэн тєлтэптэслэ. Ци цўньэлэн-хөлэлэн ол ки ланэт ол, олал ки хөт ол на ци вөл* ‘Тут мышонок достал нож с острым лезвием, горло оленю перерезал. Тут олень упал. А мышонок с мясом лесного оленя, с мясом лесного зверя устроил большой праздник. Семь дней он плясал, семь ночей плясал. Все амбары свои наполнил мясом и шкурами лесного оленя. С этим богатством-добром семь лет, шесть лет живёт’.

В данной сказке мышонок благодаря своей хитрости осуществляет свою цель, а олень попался на его крючок. Мышонок избретательный, коварный и ловкий. В сказке говорится не только о жадности и хитрости, но и смекалке мышонка: *ин, нумсэу хө нумсийэл ци карэмэслэ, нумэс нитэмтэс* ‘и тут умный зверёк подумал и сообразил...’. Мышонок и олень здороваются, играют, прячутся. Мышонок в конце сказки убивает оленя и очень этому радуется, его радость проявляется в пляске и щедростью. Следует отметить бдительность мышонка, несмотря на свои маленькие размеры и незащищённость, обладает очень сильным чутьём.

В сказке *Ай вой икийэ на цацэл ими* ‘Мышонок и его бабушка’ действие происходит в сосновом бору. Мышонок интересуется у бабушки, где же его родители. Бабушка рассказала мышонку, что его маму съела кошка, а отца съела собака. Мышонок подрос, они с бабушкой гуляют по лесу, и бабушка проваливается в яму и ломает ногу. Она просит мышонка, чтобы он сходил к тётке за живой водой, но для этого ему нужно преодолеть расстояние. Мышонок сталкивается с опасностями, но легко выходит из затруднительного положения, ему в этом помогают птицы. Он спасает бабушку: принёс ей живой воды, и бабушка сразу выздоровела. В конце сказки они танцуют, и было непонятно, на самом

ли деле бабушка ломала ногу или она специально дала испытание мышонку, чтобы он не повторял ошибок своих родителей.

В этой сказке мышонок проявляет себя уже как помощник для своей бабушки. Он преодолевает опасности, чтобы добраться до своей тёти: *Ин вантэ, төрэм тови пура. Йэук нопэтжа. Ин Ай вой икийэн йухан хонэна ци хөхэлмэс. Па нөмэсыйял: «Муй вүрэн ай ныйэм хуца йухэтты?» Вантлэллэ, йэук пулэт нопэтлайэт. Щиви лелэмтэс па ци мәнэл. Күрыйэял потты питсайэт, нөмэсыйял: «Хуты йиты?» Вантлэллэ, күл йүукэл нопэтжа. Щиви еслэмтэс. Ин йүукэл хувйт ци наврыйял тывэлт-тухэлт* ‘Видно, весна настала. Лёд несёт. Тут мышонок к речке побежал. И думает: «А как же я до тёти доберусь?» Смотрит, льдинки плывут. Соскочил он на льдинку и поехал. Тут его лапки стали мёрзнуть, думает: «Что делать?» Смотрит: большое бревно плывёт. Прыгнул на него. По бревну туда-сюда скачет’. Здесь указывается время года – это весна. Благодаря своей отваге мышонок добирается до своей тёти.

Мышонок не знает, как добраться обратно, но он проявляет находчивость: *Щиты йаңхтал күтэн, вантлэллэ, тухлэн ай вой имийэн тыхэл вермал. Щиви ци вана ломесэс па вантыйял. Щялта нөмэсыйял: «Хуты йиты?» Щитлэн, па вана хятэс. Имэлтыйэн, щиви ци, тыхэла найтэс. Ин тухлэн ай вой имийэн есла лунийял: – Мянты көртэма йухи тўвэ. Антө ки, ма най карэн пуихийэлан йухи ци лавемэллам!* ‘Мышонок думает: «А теперь-то что буду делать?» Обратно ведь против течения, по воде не поедешь никак. И так с этим туеском бегаёт по берегу. Пока так бегал, увидел гнездо птички. Подкрался он туда близко, смотрит и думает: «Что бы сделать?» Потом ещё ближе подошёл. И наконец, напал на гнездо. Говорит он птичке: «Увези меня домой в селение. А если откажешь, то я твои яйца съем!»’. В этой сказке мышонок проявляет хитрость, настойчивость, его действия продуманы. Он часто подвергается опасностям, но чудесным образом избегает смерти и обретает долгожданное счастье. Мышонок с бабушкой радуются, танцуют и живут в своём селении.

В хантыйских сказках мышонок и самолюбив, жизнерадостен, хвастлив и находчив, все действия маленький зверёк совершает

с песнями и танцами. Если ему потребуется транспорт, мышонок изготовит и лодку, и весло. Он производит множество действий: играет, поёт, хватает [2, с. 3].

Итак, из всего вышеизложенного следует сделать вывод, что мышонок в хантыйских сказках – ярко выраженный персонаж, олицетворяющий силу и хитрость, смекалку и жизнерадостность. Ему свойственен свой индивидуальный характер и присущие ему черты. За маленьким сказочным миром стоит большой реальный мир, где есть счастливая возможность сочетать самые крупные вещи с самыми маленькими, как это показано в сказках, преодолеваемая непреодолимые препятствия.

### Литература

1. Валикжанина С. В. Изучение образов животных в русских народных сказках на уроках композиции: Методическая разработка / С. В. Валикжанина. – 2010. – 31 с. – Режим доступа: file:/// C:/Users/NovjuhovaGB/Downloads/1valikzhanina\_s\_v\_izuchenie\_obrazov\_zhivotnykh\_v\_russkikh\_nar%20(1).pdf (дата обращения: 24.11.2017).
2. Ай лаңки оләүән ханты йох моңшәт. Хантыйские сказки о мышатах (казымский диалект) / сост.: Е. Д. Каксина, О. Д. Ерныхова. – Тюмень: ООО «Формат», 2017. – 20 с.
3. Бурков О. Образ мыши в фольклоре и русской литературе XIX–XX веков / О. Бурков. – Режим доступа: URL: <http://lit.1september.ru/article.php?ID=200203709> (дата обращения: 24.11.2017).

Л. Н. Панченко,

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## Концепт «страх» в мансийских приметах

**Аннотация.** Приметы в культуре манси играют существенную роль. Их тематика весьма разнообразна и затрагивает все аспекты жизни. Помимо основных концептов в них присутствуют так называемые латентные скрытые концепты. Одним из таких понятий является концепт «страх», которому в приметах придаётся максимальное значение.

**Ключевые слова:** приметы, манси, концепт, страх, функции, окончания.

В современной науке утвердился термин «паремия», который объединяет ряд малых жанров фольклора: пословицы, поговорки, приметы, благопожелания, загадки, проклятия и проч. Но вопрос о жанровой классификации паремий в отечественной фольклористике до сих пор остаётся незавершённым. Историю формирования теоретических взглядов по данной проблеме связывают с такими именами, как В. И. Даль [1], В. П. Аникин [2], Г. Л. Пермяков [3], А. А. Потебня [4], и др.

В паремических произведениях заключена оттачиваемая веками народная мудрость, отражающая установки, принципы и правила, связанные с регуляцией поведения, религиозные и мифологические воззрения и т. д. [5].

Мансийские паремические жанры – вопрос ещё малоизученный. В своих исследованиях обско-угорские учёные лишь косвенно затрагивали данную тему либо подвергали исключительно описательной характеристике: в трудах Т. Р. Пятниковой [6], М. А. Лапиной [7], В. С. Ивановой [8], С. А. Поповой [9] духовная культура обских угров рассматривалась главным образом в мировоззренческом плане. Авторы статей и монографий констатируют, что такое явление, как малые жанры фольклора, в культуре присутствует, и в качестве примера иногда дают список слов

и выражений. Несколько статей посвящены теме закличек [10], благожеланий [11], приметам [12; 13; 14; 15; 16].

Проблемам эмотивности и концептологии мансийских примет не уделялось должного внимания. Помимо базовых концептов, присутствующих в приметах, существуют ещё так называемые латентные концепты, которые образуют когнитивную основу. Весьма существенным латентным концептом является концепт «страх», который присутствует в приметах.

Приметы – это неотъемлемое звено национальной культуры, составная часть менталитета нации, главная функция которых участвовать в моделировании и корректировании человеческой деятельности, прогнозировать будущее. Они однозначны и не допускают иносказательного, обобщённого толкования; что в этом смысле они как бы однолинейны и лишены подтекста [17, с. 17]. «Своим функциональным признаком, прогнозом, – считает Павлова, – она (примета) отличается от всех других непрогностических фольклорных паремий» [18].

Некоторая часть примет может иметь форму правила или запрета, их называют императивными, но это не лишает их прогностической функции, присутствующей имплицитно.

Все существующие мансийские приметы можно условно подразделить на три категории: бытовые, метеорологические и промысловые. Концепт «страх» присутствует во всех трёх категориях. Например,

Бытовые:

*Авил ул рбхсалтэлн – колн исхоранэ рагатэгыт* ‘Дверью не брякай, домашние духи (дома) попадают’;

*Ави хāп тармыл ул ялыглэлн – ат таи* ‘На порог не наступай – нельзя’;

*Мир лѐух ватат кол унттуукв ат рбви, тьи ТЭрн-Хуль ѐхнэ мā* ‘У проезжей дороги дом строить нельзя, это место обитания Тэрн-Хуля (будут постоянно пугать в этом доме)’.

Промысловые:

*Катпос вбрт мори ул сюртелн, вбр сот воссыг ат хонтэгын* ‘Без причины в лесу изображения рисовать нельзя, удачи в охоте не будет’;

*Ворт ул тисген, ат рōви. Вōрхумн ёхтавен* ‘В лесу не свисти – нельзя. Лесной дух придёт’;

*Янгуй лялт лянпнл пāтамтĕгын, ат те хōяве – сĕмянт матыр ᄋвыл ёмты* ‘Если с близкого расстояния не попадёшь в лося – с семьёй приключится несчастье’;

*Куккук кукгуукве ке паты, хāльвит та холы* ‘Если закукует кукушка, то березовый сок закончится (его нельзя будет уже собирать)’.

Метеорологические:

*Косярт суинысь роңхуукве патсыт – турапыг ёмты* ‘Бурундуки громко стали кричать – будет ненастье’;

*Хунь уринĕква йĕв тальхын ўнталматы, яныг вит ёмты.* ‘Если весной первая ворона садится на макушку дерева, будет большая вода’.

В метеорологических приметах страх выражается только в связи с изменениями погоды, так как суровые климатические условия Севера создают определённые трудности для его жителей. В контексте таких примет рассматривается не сам страх, а скорее чувство беспокойства, тревоги, так как в прошлых веках многое зависело от погодных условий. Не успели вовремя заготовить дрова – зимой будет холодно, не успели наловить и засушить рыбы – зимой будут голодать и т. д. Принимая во внимание тот факт, что погода часто менялась и за короткий промежуток времени должны были сделать массу дел (заготовить запасы для себя и для домашнего скота, приготовить и починить утварь и др.), то, соответственно, северные народы планировали свою деятельность, исходя из погодных условий.

В традиционной культуре манси к категории бытовых относят приметы с отрицательным значением (их также можно называть «плохие» приметы) и императивные, которые отличаются по разнообразию структурных форм и по их смысловому наполнению [19]. В конструкции этих примет отсутствует лексема страх. В «плохих» приметах присутствуют термины *урас вāри, сав пайты*, предвещающие нужду, болезни и смерть родных и близких людей.

*Хунь ампын кѣтаге посн-пори пиньстэ, сав пайты* ‘Если собака передние лапы положила крест-накрест (скрестила), нужду варит’.

*Касалассын хунь осьсялэгна лэгэ хот-яктапастэ. Урас вѣри. Таве эри алуңкве* ‘Если на твоих глазах ящерица хвост сбросила. Плохое предзнаменование. Надо её убить’.

Приметы этой категории для усиления сказанного дополняются иногда фразой тыи люль.

*Хунь ампѣйкан лѣглагет мѣ равты. Тыи люль. Урас вѣри* ‘Если собака задними лапами землю скребёт. Это плохо. Плохое предзнаменование’.

Императивные приметы с фразами ат рѣви и ат таи представляют собой реакцию на какое-то действие, на оценку этого действия как запретного.

*Нэ хѣтпан ѳйка маснут тармыл ѣмасауңкве ат рѣви. Ат таи. ѳйкан вѣрсот воссыг ат хонты* ‘Женщине нельзя наступать на мужские вещи. Запретно. Муж не найдёт больше удачи в промысле’.

*Мѣнькол ѳлыма соруп нѣвыль тэуңкве ат таи* ‘Во время регул женщине запретно есть лосиное мясо’.

Следует заметить, что данные слова по значимости не идентичны друг к другу. Термин *ат таи* подразумевает более сакральное, требующее незамедлительного исполнения, а термин *ат рѣви* менее сакральное. Поэтому приметы с этими фразами наиболее усиливают чувство страха.

Концепт «страх» в приметах реализован в максимальном объёме. В материалах нашей картотеки нет слов *пильсыма* ‘страх’, *пильсымау* ‘страшно’, *пилэн* ‘бойся’, но имеет место масса повторяющихся слов: *пилптивѣн* ‘напугают’, *хот-рохты* ‘испугается’, *матыр ѣмты* ‘что-то случится’, *люль лѣтыу хунтамлѣв (ѣхты)* ‘плохая весть придёт’, *тыи люль* ‘это плохо’, *ат рѣви* ‘нельзя’, *ат таи* ‘запретно’, *ѣтимыг ѣмты* ‘умрёт’, *урас вѣри* ‘плохое предзнаменование’, *матыр ѳвыл ѣмты* ‘приключится несчастье’ и т. п., в основе которых лежит семантика страха как чувства, сопровождающего события с фатальным исходом. Лексема страх в приметах отсутствует, но по содержанию она имеет место быть.

Например, *Вѳрт ѳлнэ уйрисит колт нити вѳрѳгыт – урас вѳреѳгыт. Хотит ѳтимыг ѳмты.* ‘Если лесные птички на дому совьют гнездо – плохое предзнаменование. Кто-то умрѳт’. Или в императивных приметах: *Вѳрт ѳтипѳлаг мори капыртауќве, мори каюуќве ат рѳви, матарын тах вермавѳн ѳхтууќве.* ‘В лесу вечером баловаться и шалить нельзя, нечто может прийти’. *Тарвитынысь нѳн уйхул саватауќве ат рѳви, тѳрвитынысь ѳсьхаты* ‘Беременной женщине нельзя мучить животных, роды будут тяжѳлыми’. В данных конструкциях нет лексемы страх, но содержательно она присутствует и как бы говорит: бойся, ведь может случиться несчастье, кто-то умрѳт, произойдѳт что-то непоправимое.

Страх настолько пронизывает данные приметы, что услышавший их впервые хоть и причислит к суевериям, но, по крайней мере, запомнит их. И в сознании человека отложатся предостережения.

Если рассматривать структуру приметы, то заметим, что страх сосредоточен в правой прогнозной её части. Левая же часть только обрисовывает ситуацию.

Рассматривая структурную композицию приметы, выделяем:

1. Приметы, в структуре которых есть событие и прогноз. Они только прогнозируют: *Пууќтѳл нѳврам ат рѳви вильт суснэ тѳрн суссылтауќве, хот-рохты* ‘Беззубому ребѳнку нельзя показывать зеркало, испугается’, *Турмант маласьлахтууќве ат рѳви. Матыр тах касалѳгын* ‘В темноте на ощупь искать нельзя. Нечто заметишь’.

2. Приметы, в структуре которых есть событие, прогноз, но есть и третья часть, которая предотвращает плохое предсказание. *ѳтипѳлаг ат рѳви витн ялууќве – ветрат куль юв тотѳгын. Хунь сака ѳри витн магыс ялапалууќве, лѳвегыт* «Вит-хон акиягум, ѳквагум! Ану м маѳн, ѳм витум холас!» ‘Вечером нельзя ходить по воду – в ведре домой Куля принесѳшь. Если всё же пошли, надо сказать: «Тѳтушка, дядюшка Водяной, дайте мне воды, у меня вода закончилась»’[20]. *ѳтипѳлаг ат рѳви витн ялууќве – ветрат куль юв тотѳгын. Хунь сака ѳри витн магыс ялапалууќве, ветрат перна сюртегыт, тувыл вит юв тотѳгыт* ‘Вечером

нельзя ходить по воду – в ведре домой Куля принесёшь. Если всё же пошли, надо в ведре начертить крест, затем только можно воду домой нести’.

Страх в контексте приметы даёт нам представление о том, чего или кого люди больше всего боятся и почему больше примет пугающих, чем утешающих. В списке событий, которых больше всего боится человек, лидирует боязнь неопознанного, незнакомого, после контакта с которым наступает смерть близких, болезни и увечья. Приведём концовки некоторых примет: *атыл пилуукве паты* ‘даже запаха бояться будет’, *таве пентаве* ‘обменяют ребёнка’ *вбрутн ёхтавён* ‘лесное существо придёт’, *Куль юв тотэгын* ‘Куля домой принесёшь’, *рохтэгын* ‘испугаешься’, *Атайпэква ёхты* ‘Атайпэква придёт’, *Танварпэква ёхты* ‘Танварпэква придёт’, *Йипыг ойка ёхты*, *пилптавён* ‘Пугало придёт, напугает’, *Тисупа ёхты*, *хотьютн ёт выгтэ* ‘Свистун придёт, с собой кого-нибудь заберёт’ и т. д.

Существуют и другие страхи:

– боязнь смерти: *хотит атимыг ёмты* ‘кто-то умрёт’, *матыр тах ёмты* ‘что-то случится’, *матыр овыл ёмты* ‘какое-то несчастье приключится’ и т. д.;

– боязнь всевозможных болезней и предполагаемых физических недостатков: *атиук кѳтагн сякнайтавег* ‘руки бородавками покроются’, *кѳтэ нох пувлахты* ‘рука опухнет’, *пуныу нѳврам самын паты* ‘ребёнок волосатым родится’, *мокариу нѳврам самын паты* ‘ребёнок может родиться горбатым’, *пусмалтахтын порат нѳ савалаукве паты* ‘роды тяжёлыми будут’ и т. д.;

– боязнь проблем в семейной жизни: *ойкатѳн юв-хуляве* ‘муж оставит’, *ойкатѳн велатаукве патаве* ‘муж будет бить’, *ойкатѳн вина айнѳ хѳтпаг ёмты* ‘муж пьяницей будет’, *лѳльсау блуукве патэгын* ‘плохо жить будешь’, *сымын ѳтгалаукве паты* ‘голодать будешь’, *тѳнут ат хѳнтѳгн* ‘еду не найдёшь’ и т. д.;

– боязнь уменьшения достатка: *нусаг-пѳукиг блуукве патѳгн* ‘в грязи и нищете жить будешь’, *виттѳл нѳрыгн хѳнтхатѳгн* ‘на сухом болоте без воды окажешься (жажда замучает)’ и т. д.;

– боязнь безнравственных качеств: *нѳврамын полхынѳг ёмты* ‘ребёнок будет сопливым’ и т. д.;

– боязнь бесплодия: *няврамтāl ёмтэ́гын* ‘бездетной будешь’ и т. д.;

– боязнь рождения близнецов: *аквōлгаг кит няврам ъньсё́гын* ‘родятся близнецы’. По поверью считалось, что у них одно сердце, одна душа на двоих и вскоре кто-то из них двоих может умереть.

В результате проведённого анализа были сделаны выводы, что одним из наиболее важных жизненных инстинктов у человека является инстинкт самосохранения. Его результатом является в первую очередь страх, чем и объясняется большое количество примет, где говорящий выражает именно эту эмоцию. И будучи базовой, она отображает отрицательное эмоциональное состояние. Это чувство страха защищает человека. Страх необходим для сохранения здоровья и жизни.

## Литература

1. Даль В. И. Пословицы русского народа: Сборник. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. XXVIII. – 992 с.
2. Аникин В. П. К мудрости ступенька. О русских песнях, сказках, пословицах, загадках, народном языке: Очерки / В. П. Аникин, А. Бишти. – М.: Дет. лит., 1988. – 176 с.
3. Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). – М.: Наука, 1970. – 240 с.
4. Потebня А. А. Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка // Теоретическая поэтика. – М.: Высшая школа, 1990. – С. 55–131.
5. Миронова М. Н. Структура мокшанских паремий // Вестник угроведения. – 2013. – № 2 (12). – С. 50–53.
6. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов Усть-Казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.
7. Лапина М. А. Этика и этикет хантов. Томск – Екатеринбург: ООО «Баско», второе издание, 2008. – 120 с.
8. Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с.
9. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
10. Кумаева М. В. Особенности языка малых жанров мансийского детского фольклора (на примере пестушек и потешек, загадок) // Вестник угроведения. – 2015. – № 2 (21). – С. 60–66.

11. Панченко Л. Н. Благопожелания мансийского языка (сыгвинская диалектная группа) // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. науч.-практич. конф. XV Югорские чтения (20 декабря 2016 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ООО «Формат», 2017. – С. 151–160.

12. Каксина Е. Д. Приметы как источник изучения языка и культуры хантыйского этноса // Этнокультурные и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера: материалы международной научной конференции. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – С. 141–150.

13. Панченко Л. Н. Народная метеорология манси / Л. Н. Панченко // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы научно-практической конференции IX Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 100–106.

14. Панченко Л. Н. Модель построения запретов в традиционной культуре манси / Л. Н. Панченко // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы научно-практической конференции X Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 104–109.

15. Панченко Л. Н. Поверья и приметы для беременной женщины в традиционной культуре манси / Л. Н. Панченко // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материал МНПК. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. – С. 129–134.

16. Панченко Л. Н. Приметы и запреты, связанные с медведем / Л. Н. Панченко // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии»: материалы Международной научно-практической конференции. Часть 2. – Новосибирск: Изд. «СибАК», 2012. – С. 99–102.

17. Паремические жанры русского фольклора: методические рекомендации по изучению курса / З. Ж. Кудаева. – Нальчик: Каб.-Балк. ун-т, 2010. – 23 с.

18. Павлова Е. Г. Опыт классификации народных примет. Паремнологические исследования. – М.: Наука, 1984. – С. 294–299.

19. Панченко Л. Н. Лексическая структура мансийских примет с отрицательным значением // Вестник угроведения. – 2015. – № 4 (23). – С. 53–59.

20. Заклички народа манси / сост., пер. с манс. яз. М. В. Кумаевой. – Тюмень: ООО «Формат», 2016. – 20 с.

## **Ассоциативное поле мят ‘дом’ в сознании носителей языка лесных ненцев**

**Аннотация.** В статье представлен анализ ассоциативного поля мят ‘дом’ как фрагмента картины мира и вербальной памяти человека, образа мира, отражающего языковые и культурные стереотипы современного языкового сознания носителей лесного диалекта ненецкого языка.

**Ключевые слова:** ассоциативный эксперимент, концепт, языковое сознание, ненецкий язык.

Языковое сознание – это совокупность образов сознания, обеспечивающая механизмы речевой деятельности, а также хранения языка в сознании [1, с. 40].

Ассоциативный эксперимент является одним из способов изучения языкового сознания. Это особый метод исследования мотивации личности, приём, направленный на выявление ассоциаций, сложившихся у индивида в его предшествующем опыте [2, с. 37]. Полученные результаты ассоциативного эксперимента являются ассоциативным полем заданного слова-стимула, «это не только фрагмент образа того или иного этноса, отражённого в сознании “среднего” носителя той или иной культуры, его мотивов и оценок и, следовательно, его культурных стереотипов» [3, с. 140]. Ассоциативное поле – совокупность содержательных единиц (понятий, слов), покрывающая определённую область человеческого опыта. Совокупность ассоциативных представлений, так или иначе связанных с данным словом [4, с. 334]. Ассоциативным полем является совокупность ассоциатов на слово-стимул.

Ассоциативный эксперимент проводился нами среди носителей лесного диалекта ненецкого языка от 18 до 80 лет. В ходе эксперимента соблюдались такие требования: 1) незаинтересо-

ванность информантов в результатах исследования; 2) при желании анонимность участников; 3) неограниченность в количестве ассоциаций; 4) ненецкий язык для информантов должен быть родным. Среди носителей лесного диалекта ненецкого языка эксперимент проводился в с. Казым, в д. Нумто Белоярского района и частично в с. Варьеган Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Концепт *хот* ‘дом’ относится к концептам, представляющим собой ключевые понятия культуры, опорные точки национального менталитета, и является самым близким для человека пространством. Мы выделяем следующие лексические значения ненецкого слова *мят*:

1. ‘Здание, строение, предназначенное для жилья’;
2. ‘Жилое помещение, квартира’;
3. ‘Государственное, общественное, торговое учреждение, занимающее помещение’.

Любая постройка, предназначенная для человека или животного, именуется словом *мят* на ненецком языке. В названиях жилищ отражаются различные аспекты строений. Они различаются:

1. по материалу, из которого сделан дом, жилище, нами выделено 10 единиц: *няй мят* ‘деревянный дом’ (букв.: дерево, дом), *парицин мят* ‘брезентовый чум’, *юмпы мят* ‘дом, покрытый мохом’ (букв.: мох, дом), *я мят* ‘землянка’ (букв.: земля, чум), *тайкуща мят* ‘берестяной чум’ (букв.: береста, чум), *пай мят* ‘каменный дом’ (букв.: камень, дом), *еяй мят* ‘чум’, *веща мят* ‘железный дом’, *хылуй мят* ‘ледник’ (лед, дом), *хыла мят* ‘снежный дом’, например: *Луса намтамы няй мят* ‘Русские построили деревянный дом’; *Катай еяй мякна ячепата шай ылулуна* ‘Бабушка в чуме пьёт горячий чай’;

2. по функции, назначению постройки (8 единиц): *чилта нану мят* ‘аэропорт’ (букв.: летающей лодки дом), *палтон мят* ‘аптека’ (букв.: таблетка, дом), *лекал мят* ‘больница’ (букв.: лекарь, дом), *матулта мят* ‘баня’ (букв.: мыться дом), *нейаңк мят* ‘полог от комаров’ (букв.: комары, дом), *няйчки щанаку мят* ‘чум для игр детей’, *чюня мят* ‘свадебный чум’, *щамы мят* ‘чум для

рожениц’, например: *Мань немайня матулта* ‘Мы с мамой пошли мыться в баню’; *Нйцки щанаку ейя мякна щанакоуна* ‘Дети играют в игровом чуме’;

3. по хозяйственному предназначению для определённых животных или место обитания насекомых, животных (11 единиц): *ты мят* ‘олений дом’, *вэяку мят* ‘конура’ (букв.: собака, дом), *лыву мят* ‘конюшня’ (букв.: лошадь, дом), *чоня мят* ‘звероферма’ (букв.: лиса, дом), *кэмпан мят* ‘осиное гнездо’ (оса, дом), *ними ката мят* ‘паутина’ (букв.: паук, бабушка, дом), *намажавсу мят* ‘муравейник’, *кунтев мят* ‘куропатки дом’, *шивя мят* ‘место в гортани оленя, где развиваются личинки носового овода’ (букв.: овода дом), *атычев мят* ‘гнездо’ (букв.: птичий дом), *каля мят* ‘склад для хранения рыбы’ (букв.: рыба, дом), например: *Бйя мышчеуна нука каля мят каля* ‘Брат положил много рыбы в склад’; *Мань апайня конай атычев мят* ‘Мы с сестрой нашли птичье гнездо’;

4. по сезонам проживания: *хылы мят* ‘зимний чум’, *юнуй мят* ‘весенний чум’, *таңы мят* ‘летний чум’, *уылюй мят* ‘осенний чум’, например: *Тыюй тона таңы мят* ‘Олени подошли к весеннему чуму’; *Ты вачума юнуй мят* ‘Оленята родились в весеннем чуме’.

Ассоциативное поле может отражать индивидуальную структуру мысли среднего носителя языка. Эксперимент даёт богатый материал для анализа и, являясь отражением элементов самопознания носителя языка, формирует пространное ассоциативное поле вокруг слова стимула [5].

От 70 носителей языка лесных ненцев, принявших участие в ассоциативном эксперименте, получено 374 реакции на словостимул *мят* ‘дом’. Полученные реакции распределены по следующим семантическим группам:

– Родственные отношения (59 реакций, 15,7%): *мятчел не’ща* ‘семья’ (16), *уйцки* ‘дети’ (13), *немя(й)* ‘мать, мама’ (8), *немяхау-нещахау* ‘родители’ (8), *неща, ача* ‘отец’ (4), *ката* ‘бабушка’ (3), *нили* ‘дедушка’ (2), *нюн ню* ‘внуки’ (2), *неща* ‘люди’ (2), *лакхы* ‘родственники’ (1);

– Реакции, связанные с почитанием огня (47 реакций, 12,5%): *кол* ‘печка’ (24), (*ту*) *пя* ‘дрова’ (6), *ту* ‘огонь’ (3), *лампа* ‘лампа’ (3), *кол шу* ‘труба печи’ (букв.: печки горло) (3), *ет чай* ‘мя’ ‘очаг, кострище’ (3), *нянь кол* ‘хлебная печка’ (2), *ту шат* ‘угли’ (1), *лампа вия* ‘фитиль для лампы’ (1);

– Характеристика дома (40 реакций, 10,6%): *юпа мят* ‘теплый дом’ (15), *неща мят* ‘жилой дом (букв.: человек, дом)’ (7), *хома мят* ‘хороший дом’ (6), *налка мят* ‘большой дом’ (4), *йилына мят* ‘дом, в котором живу’ (2), *нюча мят* ‘маленький дом’ (2), *Хэла’ку яляхана йилына мят шейхай йулицэ талажа* ‘Дом, в котором я живу на белом свете, сердцу моему очень дорог’ (1), *Мань мят налка* ‘Мой дом большой’ (1), *пилица мят* ‘высокий дом’ (1), *кынута мят* ‘поющий дом’ (1);

– Реакции, связанные с убранством жилища (39 реакций, 10,4%): *ла’тку* ‘стол’ (15), *ва’ав* ‘постель’ (11), *уамтулицу* ‘стул’ (6), *пультат* ‘подушка’ (2), *колицу мят* ‘внутреннее убранство чума’ (2), *ва’авай копа* ‘шкура для моей постели’ (2), *ва’ав юпа* ‘тёплая постель’ (1);

– Материал (35 реакций, 9,3%): *еяй мят* ‘чум’ (16), *пий мят* ‘деревянный дом’ (10), *я мят* ‘землянка’ (2), *парацин мят* ‘брезентовый чум’ (2), *хыла мят* ‘снежный дом’ (2), *тэкуца мят* ‘берестяной чум’ (1), *юмпу мят* ‘мохом покрытый дом’ (1), *чен* ‘бревно’ (1);

– Части дома (33 реакции, 8,8%): *ла’та* ‘полы’ (10), *шичал ци* ‘окно’ (6), *мят махалы* ‘потолок, крыша’ (букв.: дома спина) (4), *нюци* ‘дверь’ (4), *мят чен* ‘стена’ (3), *нё пан* ‘крыльцо’ (букв.: двери подол) (3), *халва* ‘крыша’ (1), *пи’лаци* ‘та сторона в чуме’ (1), *мулкачу* ‘отверстие в чуме наверху’ (1);

– Реакции, связанные с хозяйственной деятельностью (22 реакции, 5,8%): *чин* ‘лабаз’ (5), *кан* ‘нарта’ (5), *ныл* ‘навес’ (3), *кал* ‘нож’ (2), *пий кан* ‘нарта для продуктов’ (1), *яха ю* ‘запор для ловли рыбы’ (1), *копа* ‘шкура’ (1), *та’хаук* ‘холодная яма для хранения продуктов’ (1), *валял* ‘стружки’ (1), *туп’ка* ‘топор’ (1), *каял* ‘морда – рыболовная снасть’ (1);

– Животные (19 реакций, 4,9%): *ты*” ‘олень’ (8), *взяку* ‘собака’ (5), *кынив* ‘кошка’ (4), *хала* ‘ку’ ‘зверь’ (1), *няпы* ‘утки’ (1);

– Посуда (19 реакций, 5%): (*шай*) *кыча* ‘чашка’ (7), *шай ет* ‘чайник’ (5), *йэт* ‘котёл, ведро’ (2), *найцаку* ‘посуда’ (4), *купы* ‘ша ложка’ (1);

– Реакции, обозначающие явления бытия (18 реакций, 4,8%): *камсма* ‘любовь’ (4), *вяп* ‘счастье’ (3), *лэ*”*тлама* ‘забота, оберег’ (2), *таймэма* ‘рождение’ (2), *у́йцки ял* ‘плач ребёнка’ (1), *ныптакома* ‘отдых’ (1), *мятчел вьяп* ‘семейное счастье’ (1), *тайэмьмы у́йцки* ‘рождение детей’ (1), *кавшан пухупы нешан* ‘смерть стариков’ (1), *таймэма я* ‘родина’ (1), *нева* ‘сон’ (1), *ныптакома* ‘отдых’ (1);

– Реакции, связанные с природой (16 реакций, 4,2%): *яля* ‘свет’ (3), *хыла* ‘снег’ (2), *тытли я* ‘лес’ (1), *пя* ‘дерево’ (1), *нуна*”*пя*” ‘деревья’ (1), *пихиня юпа* ‘на улице тепло’ (1), *щи мелца* ‘запах смолы’ (1), *кал мелца* ‘запах дыма’ (1) *юмп* ‘мох’ (1), *нята* ‘ягель’ (1), *уоча*” ‘ягоды’ (1), *вит* ‘вода’ (1), *хэл* ‘лед’ (1);

– Пища (15 реакций, 4%): *нянь* ‘хлеб’ (4), *у́ймад* ‘еда’ (3), *каля* ‘рыба’ (2), *ячапёта чай* ‘горячий чай’ (2), *я*”*вьийи* ‘мучной бульон’ (1), *пыля* ‘щука’ (1), *намса* ‘мясо’ (1), *юл* ‘масло’ (1);

– Одежда (10 реакций, 2,6%): *пáны* ‘сах’ (4), *мюй* ‘малица’ (4), *нема* ‘кисы, обувь’ (2);

– Реакции, передающие звучание объектов (8 реакций, 2,1%): *Взяку ще*”*на* ‘Звук собаки’ (3), «*Буран*» *ще*”*на* ‘Шум снегохода «Буран»’ (2), *Взяку ще*”*на пихиня* ‘На улице слышен звук собаки’ (1), «*Буран*» *ще*”*на куптана* ‘Вдалеке слышен шум снегохода «Буран»’ (1), *Мельша ще*”*на пихиня* ‘На улице слышен звук ветра’ (1);

– Назначение дома (6 реакций, 1,6%): *ты*”*мят* ‘дом для оленей’ (2), *мэ́нк мят* ‘берлога’ (1), *колкачу ванк* ‘нора’ (1), *пяха мят* ‘дом для сушки рыбы’ (1), *каля мят* ‘склад для рыбы’ (1);

– Расширение границ дома (5 реакций, 1,3%): *уотаку* ‘дорога’ (3), *Нумто* (2);

– Отражение ментального стереотипа «свой – чужой» (3 реакции, 0,8%): *мань май* ‘мой дом’ (2), *пут мята́л* ‘твой дом’ (1);

– Реакции, связанные с сезонностью дома (3 реакции, 0,8%): *тауы мят* ‘летний чум’ (3).

Ядро ассоциативного поля *мят* ‘дом’ составили наиболее частотные реакции, входящие в следующие смысловые группы:

– Убранство дома (17,9%): *кол* ‘печка’ (24), *ла’тку* ‘стол’ (15), *ва’ав* ‘постель’ (11), *ла’та* ‘полы’ (10), (*шай*) *кыча* ‘чашка’ (7);

– Обитатели дома (14,1%): *мятчел не’ща* ‘семья’ (16), *у’йцки* ‘дети’ (13), *немяхау-нешахау* ‘родители’ (8), *немя(й)* ‘мать, мама’ (8), *ты* ‘олень’ (8);

– Характеристика дома (12,5%): *еяй мят* ‘чум’ (16), *юпа мят* ‘теплый дом’ (14), *пяй мят* ‘деревянный дом’ (10), *неща мят* ‘жилой дом (букв.: человек, дом)’ (7).

Наибольшее количество реакций на стимул *мят* – *кол* ‘печка’ совершенно естественно, так как в суровых условиях Севера тепло, дающее возможность согреться и приготовить пищу, является жизненно необходимым. На второй позиции по частотности стоят реакции *мятчел не’ща* ‘семья’ и *еяй мят* ‘чум’, затем идёт реакция *латку* ‘стол’, как символ достатка, гостеприимства и удовлетворения естественных потребностей. Таким образом, ядро ассоциативного поля *мят* представлено тремя семантическими группами. Семантическая группа убранство дома составляет 17,9% от всех реакций, обитатели дома – 14,1%, характеристика дома – 12,5% от всех реакций.

Околоядерная зона представлена следующими смысловыми группами:

1) реакции, связанные с хозяйственной деятельностью (6,6%): *ту ня* ‘дрова’ (6), *кан* ‘нарта’ (5), *чин* ‘лабаз’ (5), (*ту*) *ня* ‘дрова’ (5), *ты* ‘дом для оленей’ (4);

2) характеристика дома (5,8%): *хома мят* ‘хороший дом’ (6), *налка мят* ‘большой дом’ (4), *камсма* ‘любовь’ (4), *вяп мят* ‘счастливый, удачливый дом’ (4), *йилына мяй* ‘дом, в котором живу’ (4);

3) части дома (5,3%): *намтулцау* ‘стул’ (6), *шичап ши* ‘окно’ (6), *мят махалы* ‘потолок, крыша’ (букв.: дома спина) (4), *нюци* ‘дверь’ (4);

4) обитатели дома (4,8%): *немяхау-нешахау* ‘родители’ (5), *неш’а, ача* ‘отец’ (4), *взяку’* ‘собака’ (5), *кынив* ‘кошка’ (4);

5) посуда (2,4%): *шай ет* ‘чайник’ (5), *наййцаку* ‘посуда’ (4);

6) пища (2,1%): *каля* ‘рыба’ (4), *нянь* ‘хлеб’ (4);

7) одежда (2,1%): *пайны* ‘сах’ (4), *мой* ‘малица’ (4).

Зона периферии ассоциативного поля *мят* ‘дом’ представлена следующими смысловыми группами:

– Родственные отношения: *ката* ‘бабушка’ (3), *нили* ‘дедушка’ (2), *нюу ню* ‘внуки’ (2), *не’ща* ‘люди’ (2), *лакхы* ‘родственники’ (1);

– Реакции, обозначающие явления бытия: *вяп* ‘счастье’ (3), *лэ’тлама* ‘забота, оберег’ (2), *таймэма* ‘рождение’ (2), *ныптакома* ‘отдых’ (1), *нева* ‘сон’ (1), *таймэма я* ‘родина’ (1), *тайэмьмы уйцки* ‘рождение детей’ (1), *уйцки ял* ‘плач ребенка’ (1), *кавшан пухуны нешан* ‘смерть стариков’ (1), *мятчел вяп* ‘семейное счастье’ (1);

– Характеристика дома: *йилына мэй* ‘дом, в котором живу’ (2), *нюча мят* ‘маленький дом’ (2), *пилица мят* ‘высокий дом’ (1), *кынута мят* ‘дом, в котором поют’ (1), *ячапёта мят* ‘жаркий дом’ (1), *Хэла’ку яляхана йилына мэй шейхай йулицэ талана* ‘Дом, в котором я живу на белом свете, сердцу моему очень дорог’ (1), *Мань мэй уалка* ‘Мой дом большой’ (1);

– Реакции, связанные с хозяйственной деятельностью: *ныл* ‘навес’ (2), *кал* ‘нож’ (2), *яха ю* ‘запор’ (2), *каял* ‘морда – рыболовная снасть’ (1), *пай кан* ‘нарта для продуктов’ (1), *валял* ‘стружки’ (1), *туп’ка* ‘топор’ (1), *копа* ‘шкура’ (1), *та’ханк* ‘холодная яма для хранения продуктов’ (1);

– Реакции, связанные с почитанием огня: *кол шу* ‘труба печи’ (букв.: печки горло) (3), *лампа* ‘лампа’ (3), *ту* ‘огонь’ (3), *ет чэйля* ‘очаг’ (2), *яля* ‘свет’ (2), *нянь кол* ‘хлебная печка’ (2) *лампа вия’* ‘провода’ (1), *тет тя’ля* ‘кострище’ (1), *ту шат* ‘угли’ (1);

– Реакции, связанные с трудовой деятельностью: *каньялама* ‘охота’ (2), *калитама* ‘рыбалка’ (2), *таи (тэхэна мэна)* ‘оленоводство’ (1), *уэвата, мансья* ‘работа’ (1), *ты’шехе* ‘пастбище’ (1);

– Реакции, связанные с природой: *хыла* ‘снег’ (2), *юмп* ‘мох’ (1), *нята* ‘ягель’ (1), *ноча* ‘ягоды’ (1), *няпы* ‘утки’ (1), *ты’ли я* ‘лес’ (2), *нууа” ня”* ‘деревья’ (1), *вит* ‘вода’ (1), *хэл* ‘лед’ (1), *щи мелца* ‘запах смолы’ (1), *кал мелца* ‘запах дыма’ (1), *пихиня юпа* ‘на улице тепло’ (1);

– Реакции, связанные с убранством жилища: *колцу мят* ‘внутреннее убранство чума’ (1), *ва”авай копа* ‘шкура для моей постели’ (2), *пултат* ‘подушка’ (2), *колцу мят* ‘внутреннее убранство чума’ (2), *ва”ав юпа* ‘тёплая постель’ (1);

– Реакции, передающие звучание объектов: *Вэяку ще”на* ‘Звук собаки’ (3), «*Буран*» *ще”на* ‘Шум снегохода «Буран»’ (2), *Вэяку ще”на пихиня* ‘На улице слышен звук собаки’ (1), «*Буран*» *ще”на куптана* ‘Вдалеке слышен шум снегохода «Буран»’ (1), *Мельша ще”на пихиня* ‘На улице слышен звук ветра’ (1);

– Назначение дома: *ты’мят* ‘олений дом’ (2), *мэук мят* ‘берлога’ (1), *колчаку ваңк* ‘нора’ (1), *пяха мят* ‘дом сушки рыбы’ (1), *каля мят* ‘склад для рыбы’ (1);

– Части дома: *нё пан* ‘крыльцо’ (букв.: двери подол) (3), *мят чен* ‘стена’ (3), *халва* ‘крыша’ (1), *пи’лаци* ‘та сторона в чуме’ (1), *мулкачу* ‘отверстие в чуме наверху’ (1);

– Материал: *я мят* ‘землянка’ (2), *парцин мят* ‘брезентовый чум’ (2), *хыла мят* ‘снежный дом’ (2), *тэкуща мят* ‘берестяной чум’ (1), *чен* ‘бревно’ (1), *юмпу мят* ‘мохом покрытый дом’ (1);

– Пища: *намал* ‘еда’ (3), *ячапёта шай* ‘горячий чай’ (2), *каля* ‘рыба’ (2), *намса* ‘мясо’ (1), *я’ выйи* ‘мучной бульон’ (1), *пыля* ‘щука’ (1), *юл* ‘масло’ (1);

– Посуда: *ет* ‘котёл, ведро’ (2), *купы’ша* ‘ложка’ (1);

– Одежда: *пема* ‘кисы, обувь’ (2);

– Расширение границ дома: *ютаку* ‘дорога’ (3), *Нумто* ‘Нумто’ (2);

– Животные: *хала’ку* ‘зверь’ (1), *няпы* ‘утки’ (1);

– Отражение ментального стереотипа «свой – чужой»: *мань май* ‘мой дом’ (2), *пут мятал* ‘твой дом’ (1);

– Реакции, связанные с сезонностью дома: *таңы мят* ‘летний чум’ (1).

В ненецкой концептосфере преобладают реакции-слова, представленные в основном существительными, – 28,3%, реакции-словосочетания – 18,4%, реакции-предложения – 1,6%. Количество реакций от респондента варьировалось от 1 до 20, в среднем на одного человека приходится 5 реакций.

Для ненцев дом ассоциируется с чумом. Многие лексемы, используемые в современной реалии, связаны с чумом, например: *нё пан* ‘крыльцо’ (букв.: подол двери чума), *еяй мят* ‘чум’, *парцин мят* ‘брезентовый чум’, несколько реакций связано с лексемой *ще”на* ‘звук, шум’ *взяку ще”на* (пихиня) ‘(на улице) слышен звук собаки’, «Буран» *ще”на* (*куптана*) ‘(Вдалеке слышен) шум снегохода «Буран»’, *нецца ще”на пихиня* ‘На улице слышен звук ветра’. Так, находясь в чуме, о происходящем снаружи можно ориентироваться только по звукам, например, по звукам, производимым собакой.

Анализ 18 семантических групп, на которые были разделены полученные реакции, показал, что наибольшее количество реакций получила семантическая группа родственные отношения 15,7% от всех реакций: 59 реакций, 10 из которых различные. Следующей по частотности является семантическая группа, связанная с почитанием огня, – 12,5%, затем – семантическая группа характеристика дома, получившая 10,6% от всех реакций. Далее следует семантическая группа, связанная с убранством дома, – 10,4%. Ненцы, проживая в суровых северных условиях, с почтением относятся к огню, называя богиню огня *ту ката* ‘огонь бабушка’ или *ту пуца* ‘огонь женщина’.

Таким образом, в обыденном сознании современных носителей ненецкого языка концепт *мят* ассоциируется в первую очередь с убранством дома и его частями: *кол* ‘печка’, *латку* ‘стол’, *ва”ав* ‘постель’, *уамтулцау* ‘стул’, *ла”та* ‘полы’, (*шай*) *кыча* ‘чашка’, *шичал ши* ‘окно’. Второй по частотности употребления является семантическая группа ассоциатов, связанная характеристикой дома: *еяй мят* ‘чум’, *юпа мят* ‘теплый дом’, *нецца мят* ‘жилой дом (букв.: человек, дом)’, *пий мят* ‘деревянный дом’. Далее сле-

дуют реакции, связанные с обитателями дома: *мятчеж* ‘семья’, *уйцки* ‘дети’, *немя(й)* ‘мать, мама’, *неша, ача* ‘отец’, *немяхау-нешахау* ‘родители’. Сюда же мы включили реакцию *ты* ‘олень’, имеющую для ненцев важное значение. Ассоциативный эксперимент подтвердил многослойную структуру концепта *мят* ‘дом’.

### Литература

1. Попова З. Д. Когнитивная лингвистика / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. – 314 с.
2. Мещеряков Б. Г. Большой психологический словарь / Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2003. – 632 с.
3. Уфимцева Н. В. Русские: опыт еще одного самопознания / Н. В. Уфимцева // Этнокультурная специфика языкового сознания: сб. ст. издание 2-е / отв. ред. Н. В. Уфимцева. – М., 2003. – 256 с.
4. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. – Изд. 5-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 576 с.
5. Булатова Д. И. Слово-концепт дом как источник некоторых особенностей национального самосознания русских и поляков / Д. И. Булатова. – Красноярск [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fconf.rae.ru%2Fpdf%2Farticle205.pdf&name=article205.pdf&lang=ru&c=589d61fc339f> (дата обращения: 10.11.2017).

**В. Н. Соловар,**  
*доктор филологических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

## **О художественных переводах с русского на хантыйский язык**

**Аннотация.** В статье впервые обсуждаются основные проблемы, возникающие при переводе текстов с русского языка на хантыйский. Обращается внимание на возможные способы перевода, на грамматические и синтаксические различия в данных языках, не учитывая которые, автор перевода выполняет неточный перевод текста с русского языка на хантыйский.

При переводе простых и сложных предложений встречается несоответствие грамматическим и синтаксическим нормам хантыского языка.

**Ключевые слова:** трудности перевода, адекватность, эквивалентность, спряжение глагола, простое предложение, полипредикативная конструкция.

Художественный перевод текстов с русского на хантыйский язык был предпринят в учебных целях с 1946 по 1950 г. XX в. Это была попытка создания литературного хантыского языка, для нас это бесценный опыт, на который должны опираться современные переводчики. В это время в издательстве «Учпедгиз» были изданы переводы с русского языка на хантыйский нескольких книг, в том числе: Л. Кассиль «Нанг защитниктан» (1946); С. Маршак «Катхосьянг тылысь» (1949); В. Катаев «Полк пох» (1949); Л. Савельев «Хоты зимний тятьны вусы» (1950); К. Д. Ушинский «Потрыт па моньсит» (1951); А. Гайдар «РВС» (1950); А. Кононов «Чапаев отынгни потрыт» (1952); Ю. Герман «Дзержинский отынгни потрыт» (1952); и др. Эти книги для детей были переведены на среднеобской диалект, который в то время использовался в качестве литературного языка ханты. Эти переводы испытывают, с одной стороны, сильнейшее влияние системы русского языка, а с другой, в них, по-видимому, сказывается отсутствие практики поиска языковых эквивалентов для обозначения новых реалий.

Изучение трудностей перевода, возможностей их преодоления, освоение и анализ переводческого опыта прошлых десятилетий являются актуальной задачей для общей теории перевода и изучения практики современных переводов с русского языка на хантыйский. Совершенно очевидно, что перевод невозможен без знания основ теории языка, в которых рассматриваются лексические и грамматические категории. Особенности структуры простого и сложного предложения хантыйского языка определяются грамматическими и лексическими особенностями глагольных форм, синтаксическими особенностями простого и сложного предложения [1; 2].

Версия оригинала	Переводческая версия	Комментарии	Предлагаемый перевод
1. Начинался рассвет, и в комнатке уже не было того невидимого чужого, который пугал так Тетку. А.П. Чехов. Каштанка. С. 61	Новья йита питыс, па комнатайны си ант каты па хоят ант ус, мата хоят Ами лакнытайс. А.П. Чехов. Каштанка. С. 33.	Обстоятельство <i>комната=й=ны</i> образовано от русского слова <i>комната</i> при присоединении суффикса местно-творительного падежа <i>=ны</i> ; однако в хантыйском языке имеется аналог – <i>хот йит</i> . Кличку собаки переводить не нужно, так как в хантыйском языке это вызовет путаницу с терминами родства. Предложение не соответствует грамматическим нормам хантыйского языка.	Хөһэҕл пѣла питэс, па <i>хот йитыйэҕлэн Боткайэн</i> пѣлтаптэм ин сем сай йир пўңул утэл ши вөшэс.
2. Каждую минуту фашистская пуля могла сколоть знаменосца, но он смело бежал вперед...	<i>Кашинг минута</i> тунгта <i>фашистской пуляны знаменосец</i> ветта <i>мошитса</i> , нотув ант па хурийман еты хухтыс... (Чапаев отынгны потрыт) с. 37.	Перевод изобилует заимствованными словами, что создаёт громоздкие фразы и неестественные сочетания слов. Форма глагола <i>могла</i> быть переведена на хантыйский язык формой страдательного залога, что является искусственным и неестественным.	Вот вой сух төты хөйэл кашеҕ минута мѣр вѣлты көм вөс, төп лўв иса пѣлтаплы йѣллы хөхлэс.

3. И никто не мог справиться с ними.	Па нэмхойт ты-выт нох питга ант мошитыс. С. 5.	Использован заимствованный глагол <i>мошитты</i> , который воспринимается как заимствованный. Выполнен буквальный перевод каждого слова с русского языка, поэтому нарушен грамматический строй хантыйского предложения, что затрудняет понимание перевода.	Па немхуйат лъыв нўмпэла ант питэс.
4. Зазнались фашисты, решили, что легко победят и нас. Нанг защитниктан. С. 88.	Фашистыг ишиксыт, нумыссыт, мунгыт кена рава сэнгкыт.	Неточный перевод слова <i>зазнались</i> , переведено словом <i>хвалили</i> ; лексема <i>легко</i> переведена неточно – лексемой <i>кена</i> , которая не сочетается с данным глаголом; глагол <i>победят</i> переведён глаголом <i>рава сэнгкы</i> ‘разбить’, однако он сочетается с объектами, обозначающими неодушевлённые предметы (напр., посуда).	Фашистэт ухамтыйэлты питсэт, лъыв щирэлэн төлта мўн нўмпэва щи питлэт.

При переводе глагола с русского языка на хантыйский переводчики затрудняются выбрать глагол в нужном спряжении, так как данной грамматической категории нет в русском языке. Поэтому чаще всего они выбирают субъектное спряжение. Хантыйский глагол имеет два типа спряжения: субъектное, объектное. Их употребление зависит от коммуникативной задачи говорящего, значения глагола, от синтаксической сочетаемости и других закономерностей. Приведём примеры.

Версия оригинала	Переводческая версия	Комментарии	Предлагаемый перевод
5. Один раз барин пришёл в зверинец и узнал свою собачку; он сказал, что собачка его собственная, и попросил	Йи пуш амплэ кэся хэ си воит ванлутупсыя юхтас па и лўв амплэ <i>уша верс...</i>	Глагол <i>уша верс</i> должен быть в переводе в объектном спряжении, так глагол интеллектуального действия предполагает объект, и он известен – собака.	И пўш ташэп ики вой тайты хотя йухтэс па лўв амплэ <i>уша версэлэ...</i>

хозяина зверинца отдать ему. Л. Толстой. Лев и собачка.	(Лев па ай ампл // Хятлые. ) С. 63.	В этом случае он всегда должен употребляться в объектном спряжении.	
6. Хозяин хотел унести мёртвую собачку, но лев никого не подпускал к ней.	Кәся хә хәлүм амплэ ким тәты <i>вутсијәс</i> , тәп лев вана нәмхоят аңт па эсләс. С. 63	Глагол <i>вутсијәс</i> должен быть в форме объектного спряжения <i>вүтицийәјсәјэ</i> , так как для говорящего важно, кого именно хозяин хотел вынести.	Көщә хөйәл амплэнкәл йира төты <i>вүтицийәјсәјэ</i> , төп лев вана нәмхуйат аңт есләс.
7. ...стал хлестать себя хвостом по бокам,	...шойтәлн ий лүвәт песь пуңәл эвәлт сәнкты питс.	Вспомогательный глагол должен стоять в объектном спряжении, так как объект – личное местоимение в акузативе.	шойтәлән лүвәт вүрщиты <i>питсәјэ</i> ...

### Рассмотрим переводы текстов с русского языка на хантыйский

8. Когда хозяин бросил льву мяса, лев оторвал кусок и оставил собачке. Хятлые. С. 62.	<i>Хән</i> кәся хәялн нухийн мәсы, лев си нухи пүл ара мәншәслә, амплэнкия па хайс.	Сложноподчинённое предложение с союзом, <i>когда</i> переведено на хантыйский язык с этим же союзом. Это произошло под влиянием структуры русского предложения. Подобная ППК в хантыйском языке формируется синтетическим способом с помощью причастия, присоединяющего суффикс местно-творительного падежа =ән.	Көшәйәлән нухийән <i>вуцкәм=ән</i> , лев нухи пүл нух мәнмәс па ай ампләја хайсәлә.
9. Когда он понял, что она умерла, он вдруг вспрыгнул, ошетинился, стал хлестать себя хвостом по бокам, бросился на стену клетки и стал грызть засовы и пол.	<i>Хән</i> лев уша версәллэ амплэ хәлүм оләңн, лүв пүңләл нух пуньрисәлэ, утшама нух навармас па шойтәлн ий лүвәт песь пуңәл эвәлт сәнкты питс.	Сложноподчинённое предложение с союзом, <i>когда</i> переведено на хантыйский язык с этим же союзом. Это влияние структуры русского предложения. Подобная ППК в хантыйском языке формируется синтетическим	Ампәл сурма йүвәм вер <i>мутишә=м=әл=ән</i> , роман нух навәрмәс, пүңләл нух шумайа ләлсәт, шойтәлән лүвәт

		способом с помощью причастия <i>мутиэ=м=ај=эн</i> , присоединяющего суффикс местно-творительного падежа =эн.	вўрщиты <i>питсэјэ</i> , карты хот йитэј шолјэта нэптэс па туман картэт па хот хэры пурты щи нармэс.
10. Когда не было больше сил работать, Дзержинский уходил за ширму, стягивал сапоги и ложился.	Дзержинский хув рупута йитны шенгк туймыс, ширма сая маньс, сопекнгыт энгхыс па иты отыс. (Дзержинский отынгы по-трыт) С. 5.	Сложноподчинённое предложение переведено на хантыйский язык с помощью бессоюзного сложного предложения. В переводе не отражено аспектуальное значение многократности действия, использованы глаголы однократного действия.	Щомлы питыйэјталэн, Дзержинский ширма сайа йэңхилэс, сопэкнэј нух сүңхилэс па ил уллэс.
11. Моросило, стоял туман.	Ай ертые <i>птыс</i> , па шив <i>тотис</i> .	Дословный перевод исказил структуру хантыйского предложения. В хантыйском языке лексема <i>ертые</i> не сочетается с глаголом <i>птыс</i> , лексема <i>шив</i> не сочетается с глаголом <i>тотис</i> . Хантыйский эквивалент предложения представляет собой специфическую структуру.	Шив йертэн йертэс.

Таким образом, наблюдения за текстами переводов показывают, что существует проблема перевода простых и сложных предложений с хантыйского языка на русский и обратно, часто структура хантыйского предложения изменяется под влиянием русского текста: сложные предложения синтетического типа заменяются на предложения, формируемые союзами. Это ведёт также к исчезновению в переводческой версии способов глагольного действия, замене неочевидного наклонения

хантыйского глагола на изъявительное наклонение. Несмотря на то, что переводчики стараются достичь полной адекватности и эквивалентности, но не всегда ими используется система синтетических и аналитико-синтетических форм глагола, что ведёт к разрушению синтаксической структуры сложного предложения и уподоблению её структуре русского предложения.

В текстах перевода часть материала авторов не воссоздаётся; некоторая часть подаётся в виде замен; иногда в переводы вводятся новые нюансы; происходит изменение синтаксических структур ввиду того, что структура простого и сложного предложения в хантыйском и русском языках имеют свои особенности построения: нарушается порядок слов; при переводе сложных предложений с русского языка на хантыйский перевод производится с помощью аналогичных русских союзов, что не соответствует структуре сложного предложения хантыйского языка, формируемого синтетическим и аналитико-синтетическим способом. Это ведёт к разрушению особого структурного типа обско-угорского сложного предложения. Такие факты интересны для изучения языковой интерференции в письменной форме. Очевидно, теория и практика перевода должна занять своё место в обучении хантыйскому языку в высшей школе.

### **Литература**

1. Черемисина М. И. Сложное и осложнённое предложение в хантыйском языке. Методические указания и лабораторные работы к курсу «Общее языкознание» / М. И. Черемисина, Н. Б. Кошкарёва. – Новосибирск, 1991. – С. 100.

2. Соловар В. Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта) / В. Н. Соловар. – Йошкар-Ола, 2009. – С. 264.

## Мифологические герои в хантыйских сказках

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются мифологические герои в текстах хантыйских сказок, в языковой картине хантов, на материале казымского диалекта. Имена героев сказок являются главным маркером идейно-художественной концепции фольклорного произведения, отражая национальный менталитет народа. Герой сказки может рассказать читателю о культуре своего народа, его истории, географическом положении, быте, верованиях и суевериях.

**Ключевые слова:** мифологические сказки, богатырь, мифический герой, главный герой, фольклор.

В данной статье рассмотрим мифологических героев в текстах хантыйских сказок, в языковой картине хантов, на материале казымского диалекта.

В хантыйских сказках некоторые персонажи именуются просто: *хӧннех* ‘человек’, *хӧ*, *ики* ‘мужчина’, *пух* ‘сын’. В мифологических сказках героям даются собственные имена. Имя героя становится известным в переходном возрасте, когда он может самостоятельно добывать лесных животных.

Наиболее распространённое собственное имя мифического героя *Ими хилы* – покровитель хантов, народный заступник, поборник справедливости. В мифологии он представлен как первый охотник, научивший людей делать ловушки, добывать огонь, обучивший их правилам поведения. В обрядовой поэзии этот герой рисуется как всадник на белом коне, седьмой сын бога *Төрәма* и богини *Кӧлтац ауки*, посредник между людьми и богом.

Известны и другие имена этого героя: *Ими хилы* ‘бабушкин внук’, *Ворт ики* ‘князь старец’, *Питы сарньэ* ‘Верхний золотой’. У манси он известен как *Мир суснэ хум* ‘За миром наблюдающий человек’. Кроме названных известны такие имена: Всадник, Золотой Гусь, Князь-богатырь, Верховьев Оби Человек, Гусь-богатырь, Господин старик.

В фольклоре, верованиях и мифологии он выступает то как человек, то как зооморфное существо в виде гуся. Чаще всего это всадник на белом восьмикрылом коне, объезжающий землю на высоте облаков. Приземляясь, священный скакун ставит ноги в серебряные тарелочки, поэтому в прошлом серебряные тарелочки были сакральной вещью.

Основное святилище этого божества было в устье Иртыша, близ села Белогорье; там хранилось антропоморфное изображение этого божества и отлитый из железа гусь – его второй образ [1, с. 106].

За некоторыми видами птиц закреплены иные типические значения. К ним относятся: гагара, лебедь. *Тохтәү* ‘гагара’ на Казыме интерпретируется как дух-покровитель р. Сорум (правого притока Казыма), которого зовут *Сорәм ики* ‘мужчина Сорума’. Духа болезни и смерти называют *Хиһ псләк ләүх* ‘стороны Хиня дух’, т. е. он связан с духом болезней и смерти. Гагара является одной из птиц, участвовавших в создании земли [2, с. 242]. Таким образом, гагара связана с подземным миром. Согласно одной из версий о происхождении земли, её подняла наверх во время потопа птица *Тохтәү* ‘Краснозобая гагара’, она маркирует нижний мир. Связь птицы с нижним миром – это мифологическое отражение её способности длительное время находиться под водой, «может проплыть под водой 300 м, добывает рыбу по крайней мере с глубины в 25 м». На добычу гагары налагается строгий запрет [3, с. 223].

По результатам анализа имени героев хантыйских сказок можно разделить по следующим типам:

1. По месту жительства богатырей или по территории, духами-покровителями которой они являются: *Йиук вәрт ики* ‘Дух воды’; *Паиәт вәрт* ‘Дух селения, реки Пашторы’; *Ас тый ики* ‘Верховьев Оби мужчина’; *Ай ләв тый хәләм хә* ‘Трое мужчин с Малой Сосьвы’; *Йухан мұв ики*, *Ас мұв ики* ‘Речной земли мужчина, Обской земли мужчина’. Топонимы входят в состав имени и являются характеризующим компонентом данного персонажа, указывая на его место проживания.

2. Имена, включающие эпитеты духов-покровителей северных ханты, которые даны по их функциям: *Хәтәл хон ики*, *Тыләц хон*

ики ‘Мужчина царь дня, мужчина царь ночь’ (букв.: царь Солнце, царь Месяц (луна); *Тови вөц ки йүхэтэл, Тови вөц йүхлы нөр нэмэп вөрт нәү вөла, сүс вөц ки йүхэтэл, Сүс вөц йүхлы нөрэн вөрт нәү вөла* ‘Если придёт весенний нерест, будь Богатырём весеннего нереста, если придёт осенний нерест, будь Богатырём осеннего нереста’.

3. По роду занятий, которые связаны с хозяйственной деятельностью: *Мултас йиңк хўл, мултас вөнт вой вэлты хө и апалэл* ‘Сверх нормы рыбу, сверх нормы лесных зверей добывающий мужчина и его младший брат’; *Ратнар хө, хишнар хө* ‘Мужчина очага, мужчина золы’.

4. По физическим характеристикам: *Вөн пухэл – Сэры сэмвой шөпэл вөрт – нсмэл. Кўтэп пухэл – Араң хө, моңицэу хө. Ай пухэл – Ывэрэм хор кўр, вөнт хор кўр эвэтты хө* ‘Старший сын – Богатырь со всевидящими (всеведающими) глазами, средний сын – человек с песнями, человек со сказками, младший сын – Человек-охотник (букв.: человек, режущий ноги тундрового быка, ноги лесного быка)’.

5. Зооморфизмы используются для обозначения богов, духов в одежде или образах животных: *Вўрты лов шйнишэн ййүхты хө* ‘Мужчина, едущий на спине рыжего коня’ (Мужчина верховьев реки Оби); *Тухлэу ики* ‘Крылатый мужчина’ (Мужчина Паштэр); *Пўти сүхэп сәхэу хө* ‘В медвежьей шубе мужчина’; *Йиңк вой порхайэу пух* ‘Сын в одежде из бобровой шкуры’ (эпитет духа-покровителя рек и озёр) [4, с. 34].

Рассмотрим сюжеты мифологического типа:

1. *Ими-хилы* и Властитель нижнего мира. *Ими-хилы* просится поочередно на три олени нарты. Последние довозят его до железной площади, где он должен мериться силой с антигероем с тем условием, что побежденный будет богом смерти в человеческую эру. Герой побеждает.

2. Небесный *Моц*-человек. На лыжах он гоняется за шестиногим лосем по Уралу. Догнав, отрезает задние ноги, чтобы в человеческую эру можно было его добывать. Лось становится созвездием, по которому люди ориентируются.

Сюжеты героического типа:

Подрастающий богатырь выпрашивает у дяди доспехи покойного отца, обучает для себя волшебного коня, отправляется в дорогу. Ночует у старика со старухой, они делают жертвоприношение и щедро угощают. По пути богатырь вступает в конфликт с жителями города.

Вариант 2: Люди во время пьянки бросают богатыря в яму. Из стружки и из своих волос он делает домру и играет. При помощи пролетающих гусей призывает своего коня, который его освобождает.

Вариант 1: Приехав домой, богатырь не узнает своих сыновей. Наказывает жене разбудить при подходе врагов, которых позднее уничтожает. Перед смертью обещает воскреснуть через семь лет, но не может из-за камня, который невестка положила ему на сердце.

Человек в шапке из лыка. Подрастающего героя воспитывает дядя. Однажды, играя с луком, одна стрела упала в «маленький дом» дочери Городского богатыря. Дочь пытается соблазнить героя, и он, во избежание нарушения табу, убивает её ножом. Объясняет сложившуюся ситуацию отцу девушки, городской богатырь прощает героя и дарит ему лыжи и лук (специально повреждённые). Герой замечает и просит вещи у своего дяди.

Во время охоты на лосей с нанятыми Городским богатырём семью ненецкими парнями главного героя эти парни пытаются погубить, надеясь на повреждённые вещи. Но вещи (лыжи, лук, стрелы) не ломаются. При второй попытке он сам расстреливает стадо лосей и ненецких парней [5, с. 16–17].

*Ворт моъщат* (божественные сказки) с мифологической концовкой о превращении персонажей в главнейших духов-покровителей. В сказке «Ненец соболиного рода» основным действующим лицом является трёхлетний мальчик. В основе сюжета – всемирно распространённый мифологический мотив бога-младенца. Сказка повествует о столкновении двух этнических групп: лесных и северных ненцев. Лесные ненцы относятся к соболинному роду, т. е. находятся под охраной духа-охранителя р. Казым. Действие сказки происходит в эру до появления хантыйского человека, и только победа юного героя провозглашает начало эпохи хантыйских людей, возникновение их главных духов: *Төрәма*

‘Небесного отца’, *Калтац* ‘Богини Калташ’, *Мир вантты хө* ‘За миром наблюдающего мужчины’. Из содержания данного варианта сказки следует, что эти хантыйские божества ненецкого происхождения. Фольклорный эпитет р. Казым – *Йурэн* (или *ньорэм*) *хуц хө лөпану йухан* ‘Ненецкого (или тундрового) человека весельная река’. *Мир вантты хө* ‘За миром наблюдающий мужчина’ олицетворяет Солнце жизни хантыйского народа. Утренняя заря или *Ай Калтац* – заря эпохи хантыйского человека.

В сказке «Семь мышей» события происходят в верховьях Оби. Действующие персонажи: семь мышей, живущие в золотом доме среди песчаной пустыни, и три *Меука*, имеющие по реке Оби определённые земли. Золотой дом – золотое яйцо предвечного младенца, т. е. вновь имеем дело с архетипом младенца. Семь мышей олицетворяют тайные (шаманские) силы природы. Их проникновение в жизнь – это выход из золотого дома, слопцы – испытание миром материи.

В конце повествования семь мышей становятся «вести несущими» духами-покровителями, т. е. *Тарэм ай вөртат, ланэт ай вөртат* ‘Всесильные маленькие божества, семь маленьких божеств’, которым и по сей день поклоняются ханты р. Казым. Они почитаются в священном облике семи младенцев, в их приклады кладут семь белых халатиков. «Вести несущие» представляются как посредники между небом и землёй. С одной стороны, они как бы существуют до появления *Мир вантты хө* ‘За миром наблюдающего мужчины’, но несут ту же функцию; с другой стороны, они его помощники; с третьей, *Мир вантты хө* совсем не нуждается в них для связи с небом, и они служат определённой категории людей [6, с. 6–7].

К богатырским (мифологическим) сказкам относятся тексты, где отражается акт творения. В них обязательно встречаются сюжеты с волшебством и оборотничеством. Главные герои этих сказок: *Ими-хилы* ‘Тётушкин племянник’; *Ратпар хө, Хишпар хө* ‘Мужчина кострища, мужчина золы’; *Пулли-луьци ай ики* ‘Сопливый-слонявый мальчик’ и т. д.

После ознакомления с местом действия происходит знакомство с главными героями сказки и их занятиями. Обычно их

занятия схожи с играми мальчика. В водной части мальчик подрастает, в своих играх готовится стать охотником или оленеводом – в оленеводческой среде, или рыбаком – в рыболоводческой. Его игры связаны с производственной деятельностью сказителя или средой обитания.

Затем мальчик начинает интересоваться своим происхождением, расспрашивает бабушку о своих родителях, бабушка старается перевести разговор на другую тему. После чего мальчик находит за домом в сопке останки своих предков и *He йаухты неүәү сүү, хө йаухты хөйәү сүү* в ‘Угол Земли, где ходят женщины, в угол Земли, где ходят мужчины’, т. е. направляется искать себе жену. По пути он встречает добрых помощников, которые, оказываясь, являются его родственниками, ушедшими в иной мир. Ему противостоят *меуки* или *йалы*, а также женские персонажи, олицетворяющие злое начало: это обычно *Пурне* или *Хинтән им*, которые устраивают препятствия главному герою. Мальчик всегда побеждает их с помощью добрых сил или с помощью заклинаний.

В конце текста присутствуют специальные концовки, заклинания для мифологических сказок: *Мәнәм тәхэлән нанк эвэлт вөнәл хупитәс, хәл эвэлт вөнәл хупитәс, ух нумпи эвэлт вуцкәслэ. Кимпэл ки вэт ләл хот тывәс, лыпэл ки хөт ләл хот тывәс* ‘Там, куда ушёл, от ели еловую щепку отколол, от лиственницы лиственничную щепку отколол, через голову бросил – снаружи в шесть саженей дом возник, изнутри в пять саженей дом возник’. Тётя дарит главному герою волшебный предмет, с помощью которого появляется накрытый стол с едой или герой быстро строит дом.

В конце сказки главный герой становится творцом и начинает восседать богом: *Ими сәңән хот лыпийа жуңсәүән, хөләм хот сүңән һухәсэн-войән тельйэва, йкәтсәүән, йкәтсәүән, хөләм хот йитән тельйэва шависауән, һәлмит хот йитән – тал. Акаһ веншип найәү төрәм тывтыйән, тал хот сүңемән ай эвийән, ай пухән, оутәү хор йирән, лүвәү хор йирән ат тескуталы* ‘Вместе с женой внутрь дома вошли, дом полон соболей-зверей, собирали, собирали, укладывали, три угла дома уложили, четвёртый

угол пуст. Когда возникнет мир с лицом кукол, пусть растущие девочки, пусть растущие мальчики наполнят жертвой рогатого зверя, пусть наполнят жертвой костистого оленя'. В конце даётся наставление потомкам, чтобы пустой угол его дома потомки наполняли жертвами животных [7, с. 4–7].

В мифологическом сказании о происхождении главного духа-покровителя фратрии *Пур – Ёсм вош ики* (букв.: *ёсм* 'Священный', *вош* 'город', *ики* 'мужчина') речь идёт о двух охотниках, живущих на берегу реки: одного из них зовут *Йухан мўв ики* 'Речной земли мужчина', другого – *Ас мўв ики* 'Обской земли мужчина'. Во время охоты первый добывает соболя, а второй крадёт его у товарища. Он специально затевает спор и клянётся на медвежьей клыкe, что не крал соболью шкуру. Далее следует эпизод, подтверждающий широко распространённое у народа ханты поверье, что человек может превратиться в ближайшее к нему по облику животное – медведя.

Обской земли мужчина заставляет спрыгнуть с высокого дерева Речной земли мужчину, в результате тот превращается в медведя. Вслед за ним прыгает сам и тоже превращается в «большого, когтистого медведя». Далее происходят две схватки с целой ордой лесных медведей. Обе заканчиваются победой оборотня – человека в облике медведя. На третий раз из лесной чащи появляются семь медведей, среди которых выделяется огромный самец-вожак. Он самый могущественный и равен по силе человеку в медвежьей ипостаси. Победив шестерых медведей, Обской земли мужчина долго сражается с огромным самцом, но силы их равны, и они мирно расходятся. Огромный медведь-самец уходит в лес. Обской земли мужчина превращает Речной земли мужчину из медведя обратно в человека, а сам становится медведеобразным духом *Ёсм вош ики* 'Старик священного города' [3, с. 276].

Таким образом, в фольклоре отражаются определённые стереотипы, жизненные реалии, согласно которым герои имеют каждый свой характер. Мифологические сказки содержат акт творения, назначения богами-духами. Традиционные сказки знакомят с особенностями быта народа, этническими нравственными нормами, обычаями и традициями.

## Литература

1. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова; науч. ред. В. В. Напольских. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – Т. 3. – 310 с.
2. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 2. Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 282 с.
3. Касум мув моньцат-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской / С. С. Успенская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.
4. Дядюн С. Д. Антропонимия хантыйских сказок / С. Д. Дядюн // Вестник угроведения. – 2015. – № 4 (23). – С. 33–38.
5. Шмидт Е. А. Арэҥ моньцэт (моньэц арэт). Песни-сказки Е. А. Шмидт, Т. Р. Пятникова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. – 164 с.
6. Молданов Т. А. Кань кунш олаҥ. Земля кошачьего локотка / Т. А. Молданов. – Вып. 1. – Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 1997. – 148 с.
7. Земля Кошачьего Локотка. Кань кунш олаҥ / Тимофей Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.

# ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЭТНИЧНОСТЬ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА: СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

**Л. И. Динисламова,**

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## **Межэтнические (межнациональные) отношения на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры: на примере Советского района**

***Аннотация.*** В статье проводится анализ социологического исследования межэтнических (межнациональных) отношений населения Советского района ХМАО – Югры. Результаты исследования получены путём анкетирования жителей Советского района ХМАО – Югры в 2017 году. Целью данного исследования является мониторинг состояния языковой системы, социально-экономических проблем региона, динамики межэтнических отношений среди местного населения. Предметом исследования являются межэтнические (межнациональные) отношения на территории исследуемого района.

***Ключевые слова:*** межнациональные (межэтнические) отношения, респонденты, социологический опрос, Советский район, ХМАО – Югра.

Межэтнические отношения, в широком смысле слова, понимаются как взаимодействия народов в разных сферах – политике, культуре и т. д., в узком смысле – как межличностные отношения людей разных национальностей, которые тоже происходят в разных сферах общения – трудовой, семейно-бытовой, а также соседской, дружеской и других [1, с. 16].

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра (ХМАО – Югра) является одним из наиболее экономически развитых субъектов РФ, в связи с чем привлекает большое число мигрантов, как из других субъектов РФ, так из ближнего зарубежья. Однако

эксперты не оценивают ситуацию как угрожающую для возникновения межнациональных конфликтов по нескольким причинам: богатство региона, позволяющее нивелировать социальные риски; традиционно многонациональный состав семей (первыми специалистами, приехавшими развивать нефтедобычу в округе, были выходцы из Азербайджана, Башкирии, Татарстана и т. п.) [2]; целенаправленные государственные программы автономного округа «О государственной политике в сфере обеспечения межнационального согласия», внедрение стратегий государственной национальной политики, долгосрочные целевые конкурсы, программы, проекты по профилактике экстремизма, гармонизации межэтнических и межкультурных отношений и укреплению толерантности в округе, которые работают в различных социально-культурных сферах, обществах, организациях и прочее.

В данной статье обобщаются результаты проведённого социологического исследования сотрудниками бюджетного учреждения Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (г. Ханты-Мансийск) в 2017 г. на территории Советского района ХМАО – Югры. Для сбора информации был проведён опрос с использованием анкет, состоящих из нескольких блоков вопросов, где система вопросов направлена на выявление количественно-качественных характеристик объекта и предмета исследования. Метод социологического исследования относится к разряду «количественных» методик сбора первичных данных. В 2016 г. сотрудниками института уже были проведены пилотажные исследования с целью выявления состояния межэтнических и межконфессиональных отношений на территории некоторых муниципальных образований региона. В 2017 г. объект социологического исследования расширился, охватив в том числе население Советского района.

Освоение Советского района было начато в 50-е годы прошлого столетия, для чего на данную территорию было переброшено население из других регионов России. Основными видами деятельности населения являлись лесозаготовительная отрасль, строительство железнодорожных путей. В социологическом исследовании в Советском районе приняло участие 78 человек, постоянно проживающих в таких населённых пунктах, как п. Пионерский, п. Алябьевский, п. Таежный.

Таблица 1

**Национальность респондентов (n\*= 78%)**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Манси	24	30,7
Ненцы	1	1,3
Русские	47	60,3
Нет данных	3	3,8
Татары	2	2,6
Башкиры	1	1,3
Итого	78	100,0

\*n – число респондентов

По данным социологического опроса (табл. 1), основной состав опрошенных Советского района по национальности русские, что составляет 60,3% от числа всех опрошенных. Среди опрошенных оказались представители титульных национальностей региона (ханты, манси, ненцы), количество которых, по данным соопроса, составило 32% от общего числа респондентов, других национальностей (татары, башкиры) 3,9% от числа всех опрошенных.

Таблица 2

**Возраст респондентов**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
до 20 лет	5	6,4
21–30 лет	14	17,9
31–40 лет	24	30,8
41–50 лет	17	21,8
51–60 лет	13	16,7
61 и старше	5	6,4
Итого	78	100,0

Данные, приведённые в табл. 2, показывают, что основной возрастной контингент респондентов находится в диапазоне от 31 до 40 лет, что составляет 30% от всех опрошенных. 20% опрошенных составляет возрастную категорию от 41 до 50 лет; 17,9% – от 21 до 30 лет; по 6,4% – до 20 лет и 61 год и старше.

По роду занятий респонденты обозначили себя как: работники в сфере традиционных профессий (рыбак, охотник, оленевод

и т. д.) – 3,8%; работники здравоохранения – 2,6%; работники культуры – 15,4%; служащие – 30,8% (что составляет большую часть респондентов); студенты – 2,6%; школьники – 5,1%; пенсионеры – 9%; безработные – 5,1%; вариантом ответа «Другое» воспользовалось 29,5% от общего числа опрошенных.

Отвечая на вопрос, непосредственно относящийся к предмету исследования, «Насколько проблемы межэтнических отношений являются важными для современной России?», можно отметить, что наибольшая часть (60,3%) от числа опрошенных считает, что проблемы межэтнических отношений являются важными, но не главными проблемами для России сейчас. Для 23,1% участников опроса проблемы имеют первостепенное значение; для 2% эти проблемы незначимы вовсе.

При ответе на вопрос: «Имеет ли для вас значение национальность человека?» абсолютное большинство опрошенных (61,6%) отметило, что личные качества человека являются для них важнее национальности. Наименьшая часть опрошенных (14,6%) отметила, что национальность во многом определяет личные качества человека. 6,5% респондентов ответили утвердительно, отмечая при этом, что национальность человека имеет значение, но только лишь по отношению к некоторым определённым национальностям. Не ответили на этот вопрос 17,4% опрошенных.

Результаты исследования по вопросу неприязни к другим национальностям показали, что в целом на территории Советского района отсутствует напряжённость (нетерпимость) к представителям иных национальностей. Так, наибольшая часть респондентов (77,2%) при ответе на вопрос: «Испытываете ли вы неприязнь к каким-либо национальностям, проживающим на территории ХМАО – Югры?» ответила, что не испытывают подобной неприязни, 15% опрошенных отметили, что все-таки испытывают неприязнь данного рода, и затруднились с ответом 7,8% респондентов. В продолжение данного вопроса респондентам, положительно ответившим на предыдущий вопрос, был предложен ряд суждений с целью выявления причин неприязни. Данные, представленные в табл. 3, демонстрируют, как распределились ответы респондентов по данному вопросу, где они должны были обозначить свою степень согласия/несогласия с предложенными суждениями («согласен», «скорее согласен», «скорее не согласен», «не согласен»).

**Распределение ответов на вопрос: «Почему вы испытываете неприязнь к представителям иных национальностей?»**

	Степень согласия	Подвопросы:	Согласен	Скорее согласен	Скорее не согласен	Не согласен	Нет данных	Итого
1	Они живут по иному укладу жизни, говорят на непонятном языке	6 (8%)	1 (1%)	1 (1%)	5 (6%)	65 (83%)	78 (100%)	
2	Они ведут себя оскорбительно по отношению к людям др. национальности	6 (8%)	3 (4%)	5 (6%)	3 (3%)	61 (78%)	78 (100%)	
3	Они не уважают наши обычаи и традиции	4 (5%)	5 (6%)	4 (5%)	3 (4%)	62 (79%)	78 (100%)	
4	Ими совершается большинство преступлений	3 (4%)	2 (3%)	2 (3%)	7 (9%)	64 (82%)	78 (100%)	
5	Они способствуют развитию коррупции, стремятся все решать через своих родственников, земляков, друзей и т. п.	7 (9%)	3 (4%)	3 (4%)	3 (4%)	62 (79%)	78 (100%)	
6	Они не чувствуют благодарность за то, что живут на нашей территории	5 (6%)	3 (4%)	4 (5%)	4 (5%)	62 (79%)	78 (100%)	
7	Они люди чуждой мне национальности	5 (6%)	1 (1%)	2 (3%)	5 (6%)	65 (83%)	78 (100%)	

Согласно данным табл. 3 можно отметить, что процент согласившихся респондентов с предложенными суждениями крайне мал, благодаря чему можно предположить, что среди населения в Советском районе не имеется каких-то определённых причин для возникновения конфликтов на межнациональной почве.

В ходе исследования респондентам был задан открытый вопрос: «К каким национальностям вы испытываете наибольшую неприязнь?», где абсолютное большинство респондентов (93,6%) оставили данный вопрос без ответа. Лишь незначительная часть (6,4%) участников опроса отметила определённые национальности, к которым они испытывают особую неприязнь.

*Таблица 4*

**Распределение ответов на вопрос: «Может ли межгосударственный конфликт влиять на межличностные отношения людей разных национальностей?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Может	40	51,3
Может и должен	1	1,3
Нет, эти две области не связаны между собой	14	17,9
Затрудняюсь ответить	23	29,4
Итого	78	100,0

Тему межнациональных отношений продолжил вопрос: «Может ли межгосударственный конфликт влиять на межличностные отношения?» (табл. 4), где абсолютное большинство респондентов (51,3%) ответило положительно. 17,9% ответивших считают, что эти две области (межгосударственный конфликт и межличностные отношения) никак не связаны между собой, и 29,4% опрошенных затруднились с ответом.

В заключение отметим, что межнациональные отношения на территории Советского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в целом являются спокойными. Небольшая взволнованность отмечается по отношению к мигрантам из северокавказских республик России и стран СНГ. Считаю необходимым и целесообразным дальнейший мониторинг межнациональных

отношений на территории района с целью выявления динамики актуальных проблем района, связанных с предметом нашего исследования.

### **Литература**

1. Набиуллина А. В. Основные подходы и методология изучения межэтнических отношений / А. В. Набиуллина // Учёные записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2009. – № 5-1 / том 151. – С. 15–21.

2. Рейтинг межэтнической напряжённости в регионах России. Осень 2013 – весна 2014 года [Электронный ресурс]. URL: <http://club-rf.ru/thegrapesofwrath/01/index.html#risk> (дата обращения: 10.11.2017).

**Ю. В. Исламова,**  
*кандидат филологических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

## **О мониторинге функционирования языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры**

*Аннотация.* В работе приводится опыт Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) по проведению мониторинга функционального состояния языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Описываются этапы социолингвистического исследования, его инструментарий, представлены результаты мониторинга.

*Ключевые слова:* языки коренных малочисленных народов Севера, Югра, мониторинг, анкета, респондент, языковая компетенция.

Алгоритм проведения мониторинга функционирования языков коренных этносов Югры, осуществляемый Институтом прикладных исследований и разработок, подготовлен на основе методики, разработанной в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук и используемой в исследовании миноритарных языков России с конца 80-х гг. XX столетия. Автором методики является д. ф. н., профессор, главный научный сотрудник этого Института Г. А. Дырхеева.

Методика мониторинга, используемая в Обско-угорском институте, схожа с методиками, применяемыми для исследования других недоминирующих языков России: в Бурятии, Туве, Дагестане, Якутии.

Целью мониторинга является получение социолингвистической информации о функциональном состоянии языков коренных малочисленных народов Югры. Мониторинг предполагает изучение языковой компетенции и ориентации членов этнического сообщества, исследование специфики использования языка в разных коммуникативных сферах, отношение к этническому языку и пр.

Мониторинг проводится в местах компактного проживания КМНС ХМАО – Югры. В качестве респондентов в исследовании участвуют: ханты, манси, лесные ненцы. К организации мониторинга привлекаются сотрудники муниципальных образований и сельских поселений Югры. Значимую помощь на местах оказывают сотрудники администраций сельских поселений, школ, библиотек, музеев, домов культуры и просто неравнодушные граждане.

В рамках мониторинга проводятся точечные исследования, дающие информацию о состоянии языков КМНС на момент изучения, и повторные, позволяющие получить информацию о состоянии языков в динамике.

Мониторинговое исследование состоит из четырёх последовательно сменяющих друг друга этапов.

1. Подготовительный этап:

1.1. Определение объекта, предмета, целей и задач исследования, критериев оценки, места исследования.

1.2. Подготовка инструментария для проведения мониторинга.

1.3. Сбор статистической информации согласно задачам исследования.

2. Основной этап:

2.1. Сбор первичной полевой информации.

2.2. Подготовка собранной информации к камеральной обработке.

3. Этап обработки полученного материала.

4. Аналитический этап: анализ обработанной информации, подготовка отчётов по итогам исследования, подготовка научных работ, выводов и рекомендаций.

Основным методом мониторинга является опрос. Его применение позволяет получить массовую информацию об использовании языков малочисленных народов Югры в различных сферах жизнедеятельности в местах их компактного проживания, степени знания этнического языка представителями КМНС, их отношении к нему. Мониторинг предполагает использование таких форм опроса, как анкетирование и интервью.

Анкетирование является экономичным видом исследования, позволяет оперативно в краткие сроки опросить значительное

количество респондентов. Интервью помогает объективизировать субъективную информацию, собранную с помощью анкетирования, получить дополнительные сведения о предмете исследования. В зависимости от задач исследования, в мониторинге используются методы фронтального и выборочного анкетирования. Фронтальное анкетирование предполагает опрос 100% состава исследуемой категории и используется в небольших по численности группах.

Выборочный метод анкетирования может быть использован в значительных по размеру группах. Совокупность опрошенных в этом случае составляет не менее 10% от генеральной совокупности, что позволяет получить репрезентативные данные о состоянии исследуемой проблемы. Так, например, в Ханты-Мансийском районе в 2014 г. было опрошено 143 чел., что составляет 19,2% от общего количества коренного населения. Анкетирование предполагает выборочную раздачу опросников по месту работы, учёбы или проживания респондентов. Опросы проводятся в различных социальных группах населения. К исследованию привлекаются рабочие, служащие, работники, занятые в традиционной сфере, пенсионеры и др.

Анкета содержит две части: социальную и социолингвистическую. Социальная часть включает вопросы демографического и социального плана: национальность респондентов, возраст, пол, место проживания, образование, род занятости. Социолингвистическая часть анкеты содержит вопросы, направленные на установление языковой компетенции респондентов во владении этническим языком, выявление сфер использования национальных языков, их настроенности в отношении этнических языков, выявление зависимости языковой компетенции информантов от социальных параметров.

Опросник включает в себя закрытые и открытые вопросы. При ответе на вопросы закрытого характера респонденту предлагается выбрать из предусмотренных анкетой один или несколько вариантов ответа. Вопросы открытого характера не предлагают возможных ответов, ответы на них формулируются самим респондентом, а затем записываются интервьюером или самим опрашиваемым.

Непосредственно перед проведением анкетирования интервьюер представляется, кратко, в общем виде рассказывает о целях исследования, подчёркивает гарантированность сохранения тайны ответов опрашиваемых, просит респондентов ответить на все вопросы анкеты, проводит инструктаж по заполнению анкеты. Для удобства опрашиваемого правила заполнения размещены на первой странице анкеты. При возникновении трудностей в заполнении анкеты интервьюер помогает респонденту. На заполнение анкеты отводится определённое время, по истечении которого заполненные анкеты собираются.

Интервью, так же как и анкетирование, проводится на рабочем месте либо по месту учёбы или жительства респондента. Специфика интервьюирования состоит в том, что оно проводится в личной беседе с респондентом. Начальный этап интервью таков же, как и при анкетировании. Интервьюер представляется, информирует респондента о целях исследования. Получив согласие респондентов на участие в исследовании, интервьюер задаёт вопросы, предусмотренные анкетой, а также заранее подготовленные уточняющие вопросы, одновременно фиксируя ответы в опросном листе. В зависимости от обстоятельств интервью может записываться на диктофон, а ответы респондентов могут быть перенесены в опросные листы после окончания интервью.

Полученная информация обрабатывается с использованием программ «Vortex», «Excel».

Уровень знания этнического языка определяется методом субъективной оценки испытуемых, традиционно используемым в социолингвистических исследованиях (Г. А. Дырхеева, Р. В. Борисов, П. Г. Никифорова, Ч. С. Цыбенова и др.). В соответствии с ним уровень языковой компетенции оценивается самими респондентами. Опрашиваемым предлагается самим определить свой уровень владения родным языком. В перечне вариантов ответов они должны выбрать тот, который соответствует их знанию языка. Анкетой предусмотрено 5 вариантов оценки уровня владения языком: свободное владение, самостоятельное владение, элементарное владение, самостоятельное владение. Система оценки разработана на основе документа Совета Европы «Современные языки: изучение, преподавание, оценка» [1].

1. Свободное владение (умею выражать свои мысли спонтанно, говорю бегло, читаю и пишу).

2. Самостоятельное владение (понимаю речь других, говорю бегло).

3. Элементарное владение (понимаю речь других и могу использовать простые фразы).

4. Пассивное владение (понимаю речь других, но не разговариваю).

5. Не владею языком.

По результатам проведённых Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок мониторингов, на 2016 г. доля владеющих языками КМНС составляет 46,88%. Данные об уровне языковой компетенции в разрезе районов представлены в таблице 1.

Таблица 1

**Сравнительные данные о владении языками КМНС в 2008–2016 гг., в % Районы ХМАО – Югры Владеют языками КМНС**

Районы ХМАО – Югры	Владеют языками КМНС		Не владеют языками КМНС, 2016г	Динамика владения языками КМНС (2008–2016 гг.): + увеличение, - уменьшение
	2016 г.	2008 г.		
Белоярский	81,6	63,4	18,4	18,2
Березовский	75,6	62,3	24,4	13,3
Кондинский	3,8	8,4	96,2	-4,6
Нефтеюганский	31,5	31,4	68,5	0,1
Нижневартовский	40,6	62,93	59,4	-22,33
Октябрьский	14	42,86	86	-28,86
Советский	65,2	-	34,8	-
Сургутский	97,05	92,1	2,95	4,95
Ханты-Мансийский район	12,6	16,09	87,4	-3,49
В среднем по округу	46,88	47,44	53,12	-0,56%

По сравнению с данными 2008 г. количество владеющих языками КМНС уменьшилось на 0,56%. При этом в 4 районах из 9 (Белоярском, Берёзовском, Нефтеюганском, Сургутском) доля

владеющих родным языком относительно опросов 2008 г. продолжает оставаться в положительных показателях. К тому же в этих районах зафиксирован рост количества знающих языки обских угров: в Белоярском районе (+18,2%), Березовском районе (+13,3%), Нефтеюганском районе прирост составил (+0,1%), Сургутском районе – около 5% (+4,95%). Снижение уровня компетенции произошло в Кондинском, Октябрьском и Ханты-Мансийском районах.

Факторы, формирующие языковую ситуацию, многообразны. В их числе выделяют социально-демографические, экономические. Немаловажными, а порой и определяющими, считаются внутренние психологические установки относительно языка.

Сохранение языка обеспечивают следующие факторы: передача языка от поколения к поколению; значительный по размеру состав этнической группы; положительное отношение к родному языку в обществе; употребление языка в различных сферах жизнедеятельности человека; государственная политика, поддерживающая миноритарные языки; наличие и доступность материалов на недоминирующих языках; употребление языка в новых средах и СМИ; тип и качество документации на языке. Отсутствие или слабое воздействие этих факторов может приводить к языковому сдвигу. Причины незнания языка своей национальности, по ответам респондентам, в основном сводятся к отсутствию языковой практики в детстве. О том, что этнический язык не преподавали в школе, сообщили 13,6%; не научили языку в детстве 58,17%. Отсутствие языковой среды считают фактором незнания 19,17%. 0,63% причиной назвали отсутствие желания его изучать (табл. 2).

*Таблица 2*

**Распределение ответов на вопрос  
о причинах незнания этнического языка, в %**

Варианты ответа	В %
Не преподавали в школе	13,60
Нет языковой среды	19,17
Не научили с детства	58,17
Нет желания	0,63
Загруднялись ответить	13,60

Исследование показало, языки КМНС вытесняются из семейной коммуникации. 96,27% респондентов в семье общаются на русском языке. Этнические языки используют только 1,7%. На этническом и русском общаются 0,56% (см. табл. 3).

Таблица 3

**Язык общения в семье, в %**

Варианты ответа	В %
На родном языке	1,70
На русском языке	96,27
На родном и русском языках	0,23
Больше на другом языке, чем на родном	0,33
В традиционной среде – на родном (когда приезжаю к родным)	0,00
На родном только с пожилыми родственниками	0,00
На другом языке	0,47
Нет данных	1,00

В деловой коммуникации используют языки КМНС с различной степенью интенсивности 11,57%. Русский язык – более 80% (см. табл. 4).

Таблица 4

**Язык общения на работе, в%**

Варианты ответа	В %
На родном языке	3,73
На родном и русском языках	2,37
На другом языке	85,93
Больше на родном, чем на другом	1,83
Больше на другом, чем на родном	3,63
Нет данных	2,50

Важным в аспекте современного состояния языка является исследование мнения респондентов о vitalности их этнических языков. Подавляющее большинство респондентов оценивает положение как неудовлетворительное: вызывает опасения у 10,37%,

языки КМНС «находятся под угрозой исчезновения» – считают 40,67%, «находятся в серьёзной опасности» – уверены 6,43%, «находятся в критическом состоянии» – заявляют 23,50%, затрудняются ответить 15,33%. Только 3,37% считают, что языки КМНС находятся в безопасности (табл. 5).

Таблица 5

**Мнение респондентов о жизнестойкости языка, в %**

Варианты ответа	В %
Находится в безопасности	3,37
Положение вызывает опасения	10,37
Находится под угрозой исчезновения	40,67
Находится в серьёзной опасности	6,43
Находится в критическом состоянии	23,50
Исчез	0,00
Затрудняюсь ответить	15,33
Нет данных	3,23

Таким образом, получение целостной картины функционального состояния языков коренных малочисленных народов Югры позволяет заключить, что мониторинг, осуществляемый Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок, является действенным методом, позволяющим увидеть языковую ситуацию в динамике, а также выявить факторы современного состояния миноритарных языков.

### Литература

1. Общеевропейские компетенции владения иностранным языком: Изучение, обучение, оценка / Департамент современных языков Директората по образованию, культуре и спорту Совета Европы. – М.: Изд-во МГЛУ, 2003. – 256 с. [Электронный ресурс]. URL:[http://mosmetod.ru/files/DEUTSCH/obsheevropeiskie\\_kompetencii\\_vladeniya\\_inostrannym\\_yazykom\\_i.doc](http://mosmetod.ru/files/DEUTSCH/obsheevropeiskie_kompetencii_vladeniya_inostrannym_yazykom_i.doc) (дата обращения: 29.02.16).

**А. Г. Киселев,**  
*доктор исторических наук,*  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*  
*г. Ханты-Мансийск*

**Рецензия на книгу Р. Р. Садикова**  
**«Финно-угорские народы Республики**  
**Башкортостан: История, культура, демография».**  
**Уфа: Первая типография, 2016. 274 с.**

*Аннотация.* В рецензии характеризуется монография Р. Р. Садикова «Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография)».

*Ключевые слова:* финно-угры, Республика Башкортостан, этнография, самобытность, культурное влияние.

В конце 2016 года в Уфе увидела свет монография известного специалиста по историко-культурной проблематике финно-угроведения Рануса Рафиковича Садикова «Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография)».

Финно-угры в Башкирии – весьма привлекательный предмет исследований: десятки тысяч проживающих здесь, в тюркском окружении, мари, удмуртов, мордвы, эстонцев, с одной стороны, крепче (нежели на исторической родине) держатся за традиции, с другой, под тюркским воздействием вырабатывают новые оригинальные, нигде больше не встречающиеся элементы новой этнокультуры. Автор предпринял попытку дополнения прежних комплексных исследований по истории формирования этнокультурных особенностей и этнокультурной динамики финно-угров новыми полевыми (были предприняты экспедиции в районы компактного расселения всех финно-угорских этнических и конфессиональных групп) и архивными материалами. Часть источников представлена автором в приложениях.

«Графия» – описание, мониторинг составляют важную, самоценную часть книги. Автор приводит данные об изменениях численности, расселения, о локальных и субэтнических группах,

языковых особенностях, даёт конфессиональную характеристику, показывает хозяйственную деятельность и материальную культуру, праздники и обряды. «Логия» тоже важна, но вторична. Ценными являются сюжеты, посвящённые историографии и источникам, а также проблемам этнокультурного развития финно-угорских народов в ретроспективе XIX–XXI вв.

«Мониторинговый» замысел и характер книги, оставляя за пределами внимания теоретико-методологическую сторону этнографических исследований, позволили сконцентрироваться, прежде всего, на текущем состоянии этнокультурной жизни, подчеркнуть её особенности, выявить насущные проблемы. Р. Р. Садилов отмечает в частности тот факт, что финно-угры в Республике Башкортостан более защищены от «русского» влияния, нежели их сородичи в собственных республиках и автономиях, во многих отношениях лучше сохранили традиции, что стимулируется тюркско-русским окружением. В качестве важных культуросохраняющих факторов автор называет и осознанное стремление народов к самобытности, выражающееся, в частности, в деятельности национальных культурных и общественных организаций, и разумную национальную политику Республики.

Вместе с тем, в Башкирии налицо сокращение численности финно-угров, особенно мордвы и эстонцев. Причины видятся автору, прежде всего, в социально-экономической плоскости. Финно-угорские народы – народы с «аграрным» прошлым. Основная масса финно-угорского населения по-прежнему проживает в сельской местности. Поэтому проблемы современного села, связанные с рыночной перестройкой, дефицитом социальных услуг, низким уровнем медицинской помощи, отсутствием хороших дорог, – всё это больно отзывается на их положении. Отток населения, преимущественно молодёжи, «вымывание умов», как пишет Р. Р. Садилов, не содействуют улучшению положения финно-угров Башкирии. Даже те меры поддержки, к которым прибегают власти, не всегда оказываются эффективными. К их числу относится, в частности, предоставление земельных участков многодетным семьям не по месту их жительства, а в районных центрах, что способствует эрозии компактных ареалов и усилению дисперсности расселения.

Другой болезненной темой является школа. Это и «оптимизация» сети сельских школ, и сокращение часов на преподавание этнических языков и литератур, и дефицит учебной литературы и подготовленных кадров учителей. Это необходимость отдавать всё больше и больше времени на подготовку к ЕГЭ, в ущерб всему остальному, и в первую очередь этническому компоненту образования.

Именно злободневностью, вниманием к реальным проблемам актуальна книга Р. Р. Садикова. Этнография жива, и этнография продолжает быть социальной, продолжает защищать финно-угорские народы, их культуру от деградации и ассимиляции. В то же время социологии в книге, пожалуй, все же не достаёт. А без неё, без усилий других общественных наук, экономики трудно представить себе будущее финно-угорских народов в Башкирии, как впрочем, и в других республиках, округах, регионах страны. Каковы позитивные программы действий, а главное, каков расклад социально-политических сил, кто акторы, насколько они способны определять будущее финно-угорских народов? Эти и подобные им вопросы ещё ждут своих исследователей.

**Н. А. Молданова,**

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## **Состояние фольклора Белоярского района в контексте социологических исследований**

*Аннотация.* В статье рассматриваются вопросы функционирования фольклора коренных малочисленных народов Севера по результатам социологических исследований, проведённых на территории Белоярского района. В частности рассматриваются и обобщаются результаты социологических исследований, проведённых сотрудниками в 2011 году.

*Ключевые слова:* Белоярский район, фольклор, язык, коренные малочисленные народы Севера, социологические исследования.

В социологические исследования по теме «Состояние родных языков коренных малочисленных народов Севера», проводимые сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, с 2010 года были включены вопросы о функционировании фольклора коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Окружным законом, регулирующим отношения, связанные с сохранением, изучением, использованием и популяризацией фольклора коренных малочисленных народов Севера, является закон «О фольклоре коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры», принятый в 2003 году. Закон определяет фольклор коренных малочисленных народов как «нематериальное культурное наследие, представленное в различных формах, основанное на традиционных знаниях, передаваемое от поколения к поколению устно или путём имитации, не имеющее индивидуального авторства, отражающее этническую идентичность и культурную самобытность данных народов».

### **Краткая характеристика района исследования**

В состав района входят двенадцать населённых пунктов, в том числе административный центр – город Белоярский. В современ-

ных административных границах Белоярский район был образован в 1988 году (выделен из Берёзовского района).

По информации территориального органа Федеральной службы государственной статистики, численность коренных малочисленных народов Севера (КМНС), проживающих на территории Белоярского района, в 2010 году составила 2 840 человек [1]. Коренные малочисленные народы (ханты, манси, лесные ненцы) на территории Белоярского района компактно проживают в сельских поселениях Казым (1 179 чел.) и Полноват (866 чел.). На третьем месте по численности коренных народов г. Белоярский, в котором постоянно проживают 636 человек. Наименьшее число представителей коренных народов зафиксировано в трассовых посёлках: Верхнеказымский, Сорум, Сосновка, Лыхма, которые изначально предназначались для проживания работников, обслуживающих газокomppressorные станции. Национальный состав населения в этих посёлках разнообразный. Основная доля населения приходится на русских. В них также проживают украинцы, татары, чуваша и представители других национальностей. В составе КМНС Белоярского района преобладают ханты.

Численность КМНС с указанием национальной принадлежности, проживающей на территории Белоярского района в разрезе поселений, приведена в таблице 1.

*Таблица 1*

**Численность коренных малочисленных народов Севера  
Белоярского района (человек)**

Населенный пункт	Численность КМНС	Национальная принадлежность КМНС ханты	манси	ненцы
гп. Белоярский	636	539	71	26
сп. Верхнеказымский	86	72	11	3
сп Казым (с. Казым, д. Нумто, д. Юильск)	1179	1005	3	171
сп. Сосновка	20	20	0	0
сп. Полноват (с. Полноват, с. Ванзеват, д. Тугияны, д. Пашторы)	866	754	100	12
сп. Сорум	38	30	7	1
сп. Лыхма	15	15	0	0
Всего	2840	2435	192	213

## Описание и результаты исследований

Анкета содержала вопросы социально-демографического характера (пол, возраст, этническая принадлежность, место жительства) и профессионально-квалификационные сведения о респондентах (образование и род занятий). Вопрос о знатоках фольклора и языка был открытого типа и стоял на 31 месте.

В опросе 2011 года участвовали респонденты из числа коренных малочисленных народов Севера (ханты, манси, ненцы) и представители других национальностей (табл. 2). Наибольшее количество опрошенных проживают в селе Казым (49%), в селе Полноват (35%), в д. Тугияны (21,3%) (табл. 3).

Таблица 2

### Национальный состав респондентов

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Ханты	142	91,6
Манси	6	3,9
Ненцы	5	3,2
Русские и др.	2	1,2
Итого	155	100,0

Таблица 3

### Место жительства респондентов

Населенные пункты	Число ответивших	% от числа опрошенных
Казым	76	49,0
Полноват	35	22,6
Тугияны	33	21,3
Белоярский	6	3,9
Юильск	3	1,9
Верхнеказымский	1	0,6
Сорум	1	0,6
Полноват	0	0,0
Итого	155	100,0

Функционирование фольклора зависит от количества и возраста его носителей, наличия преемников традиции, типа бытования фольклора в аутентичной и неаутентичной среде.

На территории Белоярского района количество носителей и исполнителей фольклора коренных малочисленных народов Югры составляет всего 42 человека, многим из них за 80 лет [2, 129]. Узкий круг знатоков исполнителей фольклора отмечал и А. А. Бурыкин [3, 169]. Тем не менее, сравнительно с ответами респондентов Советского и Нефтеюганского районов участники опроса Белоярского района указывают сравнительно большее количество знатоков [4, 226].

Отвечая на вопрос: «Кто является знатоком языка и фольклора в вашем поселении?», респонденты отметили следующие имена: Гришкина П. А. (20,6%), Гришкин М. Р. (14,7%), Вокуева В. М. (14,7%), Ерныхова А. Г. (8,8%), Обатина Г. А. (8,8%), Салахова Е. Д. (8,8%), Тарлина Н. Е. (5,9%), Юмина М. Г. (5,9%) и др. (табл. 4).

*Таблица 4*

**Распределение ответов на вопрос:  
«Кто является знатоком языка и фольклора в вашем поселении?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Старожилы (старшее поколение)	11	7,1
Гришкина П. А.	7	4,5
Гришкин М. Р.	5	3,2
Вокуева В. М.	5	3,2
Ерныхова А. Г.	3	1,9
Обатина Г. А.	3	1,9
Салахова Е. Д.	3	1,9
Тарлина Н. Е.	2	1,3
Юмина М. Г.	2	1,3
Слепенкова Р. К.	1	0,6
Тоголмазова Е. К.	1	0,6
Бешкильцева В. Т.	1	0,6
Шесталова В. Д.	1	0,6
Юхлымова П. Н.	1	0,6
Затруднились ответить	121	78,1
Итого	155	100,0

Неоднородность социальной среды носителей фольклора проявляется в возрастной категории. Из упомянутых в анкетах респондентов мастеров фольклора – большинство люди пожилого возраста: старше 80 лет (Гришкин М. Р., Гришкина П. А., Тоголмазова Е. К., Ерныхова А. Г., Юмина М. Г.), старше 50 лет (Бешкильцева В. Т., Вокуева В. М., Обатина Г. А., Салахова Е. Д.). 32,4% от числа ответивших указали в ответе на этот вопрос старожил, что объясняется тем, что функционирование языка и фольклора ассоциируется с людьми старшего поколения, которые на протяжении многих лет живут в одном населённом пункте и могут воспроизвести произведения устного народного творчества.

На первый взгляд, эти данные говорят об угасании традиции, которая неизбежно прервётся с уходом старшего поколения. Однако здесь картина не столь однозначна. Исследователь фольклора Е. Э. Гавриляченко объясняет это тем, что человек, живущий в традиционной среде, становится мастером фольклора, как правило, только к 40–50 годам. Ею также отмечена феминизированность фольклорной традиции, которая обусловлена социально-демографическими (продолжительность жизни у женщин больше, чем у мужчин) и культурно-историческими факторами [5]. Результаты социологических исследований в Белоярском районе подтверждают это: респонденты в ответах чаще указывали женщин как знатоков аутентичного фольклора. Наряду с традиционной манерой исполнения фольклора развивается сценическая интерпретация фольклора. Часть носителей фольклора выступает на концертах сольно или в составе фольклорного ансамбля (Салахова Е. Д., Вокуева В. М. и др.).

С двухтысячных годов в Обско-угорском институте расширяется работа исследователей по изданию фольклорных материалов по локальным подгруппам. Так, в этот период были изданы сборники хантыйских сказок с русским переводом отдельных исполнителей. Из упомянутых респондентами знатоков фольклора вышли авторские сборники Гришкиной П. А., Тоголмазовой Е. К. В составе сборников фольклорных текстов записаны и изданы тексты Гришкиной П. А., Ерныховой А. Г., Салаховой Е. Д. Суще-

ственным вкладом в этническую историю народа является фиксация фольклорных материалов в сочетании с методом сбора жизненных историй ведущих исполнителей.

## Выводы

На основании мониторинговых исследований языковую ситуацию в Белоярском районе (наряду с Березовским, Сургутским и Нижневартовским) можно охарактеризовать как удовлетворительную.

Хорошей сохранности языка и фольклора в Белоярском районе способствовала удалённость населённых пунктов от центров цивилизации, консервативность народного быта и обрядовых верований. В то же время сохранность локальных традиций на территории административного образования различна. В сельских поселениях Казым, Полноват язык и фольклор продолжают своё естественное существование, в других населённых пунктах (Сосновка, Лыхма и др.) фольклорные традиции не получили своего развития и постепенно уходят или уже ушли из повседневной жизни людей. Это связано с тем, что традиционный уклад жизни естественным образом поддерживает функционирование языка и бытование фольклора коренных народов, тогда как в условиях преобладания иноэтнического окружения сохранение культуры становится сложной задачей.

На протяжении многих лет сотрудники Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок работают с определёнными населёнными пунктами, проводят полевые записи, выявляют и фиксируют исполнителей. Деятельность собирателей, исследователей фольклора поднимает престиж народных исполнителей, как в собственных глазах, так и в среде односельчан и местной администрации. Усилия фольклористов способствуют возвращению из пассивной в активную форму бытования фольклорных произведений. Так как зачастую сложные жанры фольклора существуют лишь в памяти пожилых исполнителей и исполняются в основном по просьбе собирателей фольклора.

## Литература

1. Официальный сайт органов местного самоуправления Белоярского района [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.admbel.ru/area/sever/> (дата обращения: 13.11.2017).
2. Ерныхова О. Д. К вопросу о проблемах сбора и обработки фольклора коренных малочисленных народов Югры (на материалах фольклорного архива Обско-угорского института прикладных исследований и разработок) / О. Д. Ерныхова // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: матер. Всерос. заоч. науч.-практ. конф. XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ООО «Формат», 2014. – С. 128–133.
3. Бурькин А. А. Краткий обзор публикаций новых материалов по хантыйскому фольклору / А. А. Бурькин // Вестник угроведения. – 2013. – № 3 (14). – С. 168–171.
4. Ткачук Н. В. Респонденты о знатоках фольклора и языка коренных малочисленных народов Севера: по результатам социологических опросов / Н. В. Ткачук // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: матер. Всерос. заоч. науч.-практ. конф. XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ООО «Формат», 2014. – С. 224–229.
5. Официальный сайт Российского института культурологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.riku.ru/lib/narcult/nar-cult-raw.htm> (дата обращения: 13.11.2017).

**Т. Д. Слинкина,**  
*Обско-угорский институт прикладных  
исследований и разработок,  
г. Урай*

**Л. В. Кашлатова**  
*кандидат культурологии, Обско-угорский институт  
прикладных исследований и разработок,  
п. Березово*

## **Мансийские и хантыйские топонимы по реке Воль-Я (р. Вогулка) – левому притоку Тāгыт-Я̄ (р. Сев. Сосьва).**

### **Этнический и этимологический аспект**

**Аннотация.** В бассейне р. Вогулка многие тысячелетия проживают манси, ханты, коми, русские, которые перекрёстно свободно владели несколькими языками земляков. На основе говоров данных народов в системе реки просматриваются простые структуры топонимов и многочленные структуры с оттопонимическими терминами. Этимологическую дешифруемость древних топонимов осложняет катастрофическая утрата современными манси и ханты родных языков, их диалектов и подговоров.

**Ключевые слова:** *Вос-Пыртым-Ур-Корт ~ Воль-Талих-Пāвыл, Шохан-Курт ~ Сōхāу-Пāвыл, Тутлейм-Корт ~ Уля-Тэм-Пāвыл, Сūмэт-Юх-Вош ~ Хāльп-Ўс.*

Самый крупный приток Малой Оби – река Тāгыт-Я̄ (манс.<sup>1</sup>) ~ Тэв-Ёхан (хант.) (р. Сев. Сосьва<sup>2</sup>) (‘разветвлённая [притоками] река’) выше своего устья слева принимает свой последний значи-

---

<sup>1</sup> В статье используются следующие условные сокращения: манс. – мансийский язык; сев. манс. – северный мансийский язык (литературный); н/с манс. – нижнесосьвинский диалект мансийского языка; конд. манс. – кондинский диалект мансийского языка; обск. манс. – обской диалект мансийского языка; хант. – хантыйский язык; вост. хант. – восточный диалект хантыйского языка; каз. хант. – казымский диалект хантыйского языка; ср. обск. хант. – среднеобской диалект хантыйского языка; сынск. хант. – сынский диалект хантыйского языка; шурышк. хант. – шурышкарский диалект хантыйского языка.

<sup>2</sup> В скобках приведены географические обозначения топонимов на картах и в литературе.

тельный приток – *Воль-я̄* ~ *Во́лиу-я̄* (манс.) ‘под уклон (текущая) река’, параллельный её гидроним *Вохаль* (*Вухаль*)-*Ёхан* (хант.) ‘мансийская река’ (р. Вогулка) [1; 2; 3; 4]. Однако в прошлом коренные ханты более старшего поколения свою реку обиходно называли *Вон-Ёхан* ‘большая река’ (инф-т С. М. Сатина, пгт. Берёзово, 2017 г.).

В системе *Тāгыт-я̄* с мансийским гидронимом *Воль-я̄* существуют два притока: верхний (южный) и нижний (северный). У верхнего притока *Воль-я̄* исток начинается на Урале между *Сумьях-Нёр* (манс.) (хр. Сумьяхнёр) (‘горный хребет с лабазом’) и горой *Хор-Хурьыг-Нёр* (манс.) (г. Хорхурьыг) (‘гора мешка с сушёным филе (рыбы)’). Между ними, к востоку от истока реки, лежит оз. *Сōпак-Тур* (‘озеро [на отроге, подобный носку] сапога’) [2]. Долгое русло реки спускается на восток вдоль гор и сопок предгорья Северного Урала. Далее, начиная со среднего течения, течёт между предгорных таёжных увалов под уклон по заболоченным припойменным низинам. Впадает в *Тāгыт-я̄* слева в верхнем её течении выше поселения *Алы-Няхлау-Пāвыл* (манс.) (д. Верхне-Нильдина) (‘деревня на уступе крутояра’) [5, с. 135–138, 142–143, 157–159; 6, с. 155].

На северо-востоке от верхнего (южного) притока *Воль-я̄* река *Тāгыт-я̄* принимает выше своего устья свой последний нижний (северный) приток *Воль-я̄*, русло которого также спускается под уклон между высоких увалов предгорья Приполярного Урала. Берега нижней (северной) *Воль-я̄* гористые, поэтому основную часть русла от истоков и до устья протоки Остятка обиходно называют Горной Вогулкой. Протяжённость русла реки более 256 км. Далее отрезок реки от устья протоки *Остятка* и до впадения в *Тāгыт-я̄* называют Полевой (Луговой) Вогулкой [инф-т Н. С. Попов, пгт. Берёзово, 2017 г.].

В 1888–1889 гг. выдающимся венгерским учёным Б. Мункачи, исследователем мансийского языка, зафиксированы два гидронима реки: *Vogulka* (*Vōl'-jā*) *folyóé* [7, 440] – от река Вогулка (*Воль-я̄*). Выше упоминался и параллельный хантыйский гидроним

*Вохаль* (*Вухаль*)-*Ёхан* ‘мансийская река’, или ‘река народа манси’; *вохаль ёх* ~ *вухаль ёх* – народ манси; человек манси, что и послужило возникновению следующего её гидронима – *Вогулка* на основе исторического внешнего этнонима *вогул* – манси, -ка уменьш. суф. ‘меньшая мансийская река’. Остяки – это внешний исторический этноним ханты, однако себя они испокон веков именуют как *ханты ёх* – народ ханты, человек ханты. На ижемском диалекте коми языка *эстяк* (*ёстяк*) – манси, ханты. Внешние иноязычные, исторически устаревшие, этнонимы двух народов финно-угорской группы и были отражены в первичном названии нашего округа: *Остяко-Вогульский* с центром *Остяко-Вогульск*. С другой стороны, в истории общеизвестно: внешнее именование коренных жителей *вогулами* и *остяками* вошло в обиход русскоязычной Руси ещё далеко до колонизации Сибири.

С какого периода истории утвердился гидроним *Вогулка*? Возможно, с постройки острога на месте современного *Берёзово*? Однако на этом месте ещё до острога «...какое-то русско-зырянское промышленное зимовье здесь, вероятно, стояло... Во всяком случае русские воеводы неплохо представляли, где им следует возводить новый город», который начали строить в 1592–1593 гг. [8, с. 64].

Вниз по *Тāгыт-я* от пгт. *Берёзово* и в системе *Вōль-я* (*Вохаль-Ёхан*), согласно сведениям коренных жителей и исследованиям учёных XVIII–XX вв. (Г. Ф. Миллер, С. И. Руденко (был репрессирован), В. Н. Чернецов, З. П. Соколова, Е. П. Мартынова, Е. Г. Фёдорова, В. А. Бауло и др.), исторически сложилось преобладание смешанного состава коренного населения. На формирование культуры и языка хантов в системе *Вōль-я* (*Вохаль-Ёхан*) значительное влияние оказали северные манси. Об этом свидетельствуют записи метрических книг и ревизских переписей, анализ брачных связей, лингвистические, антропологические и фольклорные данные [9, с. 5].

В семьях смешанного состава владели двумя языками. Ханты, населяющие берега *Большой Оби*, *Малой Оби* и *Вогулки* в районе пгт. *Березово*, условно именовались *берёзовскими* [9, с. 5]. Вли-

яние мансийской культуры на данную группу ханты отражено в преданиях о происхождении родов. Например, информант С. М. Сатина поведала, что во время *Емыу йинк* (Всемирного потопа) их предков принесло течением со стороны Уральских гор на плоту, его смогли закрепить в долине реки *Вохаль (Вухаль)-Ёхан* на островке. По другой версии плот смогли закрепить на островке притока *Рыть-Ёхан* в верховьях Горной Вогулки, где и обосновались [10, с. 120]. Впоследствии они смешались с хантами и полностью ассимилировались. Так, в составе лексики хантыйского языка рода Сатиных содержится достаточно много мансийских слов. По мнению З. П. Соколовой, в XVIII в. население было в этническом отношении однородным – хантыйским по происхождению [11, с. 33].

Много общего и в традиционной одежде. В октябре 2007 года на празднике, посвящённом Дню финно-угорских народов, А. В. Отшамова, ханты с реки *Вохаль (Вухаль)-Ёхан*, была в типично мансийском платье, и пояснила: это повседневная одежда в их семье [10, с. 121]. Интенсивные процессы смешивания хантыйского и мансийского населения продолжались и в XX веке, в результате сложились идентичные имена и фамилии для сыгвинско-сосьвинских манси и нижнеобских хантов [9, с. 5]. Согласно выводам Е. Г. Фёдоровой, «здесь сохраняются чёткое самосознание и языки хантов и манси, двойная топонимика, большой процент смешанных браков...» [12, с. 135].

Б. Мункачи в своём списке топонимов по *Воль-я̄* приводит дублированные ойконимы одних и тех же поселений: на мансийском и хантыйском языках [7, с. 440]. *Воль* (манс.) ‘открытое плесовое побережье’ от *вõлил* ‘вниз под уклон’, что и характерно для русел обоих *Воль-я̄*. Видимо, первично в гидронимах имелся в виду уклон русел, согласно рельефу их бассейнов, но от тенденции к сокращениям остался «*вõль* – широко открытый долгий (плесовый) участок реки», что не совсем соответствует первичной её этимологии. По А. А. Дунину-Горкавичу (в 1899–1903 гг.): «Русло р. Вогулки иловато и каменисто... По ней встречаются каменистые пороги; один из

них, более значительный, находится в 5 верстах от устья» [13, с. 300].

Со слов информантов из *Хб̄слох-П̄авыл* (манс.) (д. Хошлог) ‘деревня у длинных логов’, сыгвинские манси до 1970-х гг. реку Вогулку называли не иначе как *Вб̄ль-я̄*. В их числе информант М. Д. Ромбандеева, которая в 1920–30-х гг., с периода образования колхозов, зимой на своих оленях вместе с односельчанами возила продовольствие из Берёзово в Саранпауль. Своих возовых оленей они оставляли пастись и отдохнуть на несколько дней на пастбищах вдоль *Вб̄ль-я̄* (*Вохаль-Ёхан*) по договорённости с коми-оленеводами из Берёзово, у которых имелись родовые пастбища. Например, родители Н. С. Попова зимой с гор перегоняли своё стадо оленей на именные пастбища в таёжные угодья по *Вб̄ль-я̄* (инф-т Н. С. Попов, пгт. Берёзово, 2015 г.).

В среднем течении истоки правых притоков *Вб̄ль-я̄* текут с одних и тех же водораздельных болот, лежащих между увалами, что и истоки левых притоков нижнего течения *Т̄агыт-я̄* ~ *Тэв-Ёхан*. Притоки данных рек, близко сходясь, естественным образом сокращали переходы водных и сухопутных транспортных путей (на картах обозначены пунктирами) [1; 2; 3; 4]. Так, старинный зимник на *Х̄альп-Ӯс* (манс.) (п. Берёзово) от бывшего административного центра *Сортыу-я̄-П̄авыл* (п. Сартынья) (‘поселение возле щучей реки’), пересекая по ходу обширный изгиб русла *Тагыт-я̄*, уходил вдоль русла *Сортыу-я̄*, переходил к истокам *Ун-Ампыюган* [2; 3; 4] – правого притока *Вб̄ль-я̄*. Далее зимник, пересекая русла её мелких правых притоков, доходил до *Х̄альп-Ӯс*.

Из *Сортыу-я̄-П̄авыл* зимник уходил на северо-запад на *Саран-П̄авыл* (манс.) (п. Саранпауль) (‘зырянское поселение’), затем за Урал. Третья ветка зимника уходила на юго-запад на *Н̄яхсям-Вб̄ль-П̄авыл* (манс.) (п. Няксимволь), далее на *М̄ань-я̄-С̄унт-П̄авыл* (манс.) (д. Усть-Манья) и к верховьям *Лусум-я̄* (манс.) (р. Лозьва), и переходила за Урал [1; 2; 5, с. 115–122]. Данная стратегически важная дорога от Берёзово шла и на *Тупыл-Ӯс* (манс.) (г. Тобольск). Основная дорога вдоль Оби уходила и на север на

г. Салехард (Обдорск). В районе города в некотором отдалении располагалось и древнейшее, ещё с эпохи неолита, поселение. В веровании коренных жителей Обского Севера район устья р. Полуи в прошлом имел высший статус. Ещё «минимум за 2,5 тыс. лет», до появления Салехарда [14, с. 399], здесь уже было древнее мансийское святилище высокого ранга *Пулуу Авт Отыр ойки* (манс.) (святилище ‘Святого покровителя при Полуиском мысу’). *Пулуу Авт Отыр ойка* (сокр. *Авт Отыр ойка*) является одним из сыновей *Нуми Торуа*. На поклонение к нему стремились попасть жители и с отдалённых краёв, чтобы помолиться за удачу в промыслах. В конце навигации проводился и благодарственный обряд поклонения (инф-т М. Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г.).

На начало XX в. «население р. Вогулки состоит из оленеводов. ... в 20 юртах... имеют 146 оленей и 33 собаки» [13, с. 300]. На данный момент в источниках нами выявлено только 8 ойконимов, из них 4 значатся на картах только как ориентиры, кое-где на месте бывших селений сохранились ещё постройки (д. Бол. Шоганы, д. Лёвкинские, д. Тутлейм), только в д. Пугоры при устье реки живут люди. Согласно «переписи 1926 г. в оставшихся 8 поселениях жили 208 ханты и 8 коми-зыряне» [15, с. 256; 16, с. 42]. Жители содержали оленей, были урождёнными охотниками и рыбаками. Во времена коллективизации всех частных оленей соединили в общее стадо, которое стало принадлежать Берёзову (*Хальн-Үс*). Пастухами работали и зыряне, и манси, и ханты, но единого рачительного хозяина, как прежде, не стало. На лето стада перегоняли к Полярному Уралу, в район истоков *Саня-я* (р. Сыня). Общее, значит ничьё, к 1970 годам от тех выхоленных прежними хозяевами частных оленей осталось совсем немного. Племенной селекцией и разведением определённой породы, как раньше, не занимались. Это были просто гужевые «рабы» и мясо. Оставшихся оленей позже соединили с таким же убыточным стадом Ванзетурского совхоза (п. Березово). К 1990 году оленей сохранили только на реке Ляпин (*Сакв-я*) в совхозе «Саранпаульский». По руслу *Воль-я* ~ *Вблиу-я* (*Вохаль-Ёхан*) деревни исчезли на основе

административной реорганизации, жители вынуждены были расселиться по крупным посёлкам, в основном в Берёзово.

В мансийских и хантыйских топонимах, как и у многих народов, основой является географический термин (определяемое имя, детерминант) и определитель (атрибутив). На их основе построены простейшие структуры топонимов и многочленные структуры с оттопонимическими терминами. **Основы** – географические термины: *нёр* (манс.) ~ *кев* (хант.) ‘гора, горный хребет’; *ур* (манс.) ~ *санхам* (хант.) ‘увал, возвышенность’; *ёхан* (ср. обск. хант.) ~ *юхан* (каз. хант.) ‘(лесной) ручей’, ‘(лесной мелководный) приток’; на картах обозначены как еган ~ юган – варианты адаптации на русском языке; *юхль* ‘речка’ (вост. хант.) [18, с. 76], ‘речушка’; *я* (манс.) ‘река, речка, приток’; *урай* (манс.) ~ *варь* (хант.) ‘старица, староречье’; *вāта* (манс.) ~ *вута* (хант.) ‘берег, побережье’; *хот* (хант.) ~ *кол* (манс.) ‘изба, дом, промысловая избушка’; *корт* ~ *курт* (хант.) ~ *пāвыл* (манс.) ‘деревня, поселение, сезонный стан, заимка, становище, село’; *вош* (хант.) ~ *ӯс* (манс.) ‘городище, город, крупное поселение’. **Определители** (атрибутивы): *ун* (хант.) ~ *яныг* (манс.) ‘большой, крупный, обширный’; *ай* (хант.) ~ *мāнь* (манс.) ‘маленький, мелкий, меньший’.

Река *Воль-я* ~ *Волни-я*, *Вохаль-Ёхан* (р. Вогоулка), берёт начало в той же водораздельной болотистой местности, что и речка *Паль-я* (манс.) ‘ушей река’ – левый приток *Тāгыт-я* выше *Сома-Пāвыл* (д. Шомы) ‘деревня на крутояре’.

В верхнем течении *Воль-я* принимает слева рассоху *Мāнь-Воль-я* (манс.) (р. Мань-Волья) ‘меньшая Волья’. Ниже справа впадает река *Кусыу-я* (манс.) (р. Кусынья). Ниже, также справа, впадает приток *Хār-Сōим* (манс.) (р. Харсоим) ‘ручей самца’; *хār* ‘самец-олень’.

В списке ойконимов Б. Мункачи в 1888–1889 гг. в верхнем течении *Воль-я* ниже *Хār-Сōим* указывает деревню с параллельными названиями: *Vōl-tālix-paul*; *Vos-pirtem-ur-kort* (хант.) (*Вошпиртымы*) [7, с. 440, № 1] – от *Воль-Талих-Пāвыл* (манс.) (‘деревня в верхнем течении р. Волья’); *Вош-Пыртым-Ур-Корт* (хант.)

(‘деревня на возвышении возле городища’) (инф-т С. М. Сатина, пгт. Берёзово, 2016 г.). «Вошпиртымские (Вышпыртым-горт), юрты – в Списке 1926 г. указано: 3 хозяйства, жителей 14 хантов» [15; 16, с. 32]. На карте 1968 г. д. Вышпыртомские указана на левом берегу *Воль-я* выше устья притока *Ун-Вусь-Юхан* (хант.) (р. Ун-Вусьюган) ‘река большой дыры’, от вусь – дыра, отверстие, проём. В переписи 1926 г. всё население в системе реки записано хантами, кроме коми-зырян, манси записаны тоже хантами [15]. Тем не менее, топонимы сохранили свой первичный лексический состав, это осложняет дешифруемость определителей в их составе из-за отсутствия носителей говора и неточной их графики в источниках.

Ниже в *Воль-я* слева впадает река *Рыть-Юхан* (хант.) (р. Рытьюган) [2; 3] ‘приток с крутым изгибом [в русле]’. Немногим выше устья русло реки под прямым углом уходит с запада на север – к истоку. Со слов С. М. Сатиной, *рыть, рыт ов* ‘крутой поворот, изгиб реки’.

Река *Рыть-Юхан* принимает несколько своих притоков: справа *Ай-Лунх-Кол-Юхан* (хант. + манс.) (р. Ай-Лунхкольюган) ‘малая река священного дома’, от *Лунх, тунх* – святой дух, святой покровитель (инф-т С. М. Сатина, пгт. Берёзово, 2017 г.). Слева принимает речку *Ун-Лунх-Кол-Юхан* (хант. + манс.) (р. Ун-Лунхкольюган) возм. ‘большая река священного дома’. Справа принимает речку *Хутум-Хум-я* (манс.) (р. Хутумхумья) ‘река согнутого мужчины’, от *хутум* ‘согнуты’ и *хум* ‘мужчина, человек’. Следующая речка – *Паша-Юхан* (р. Паша-Юган) ‘река Паши’ – впадает слева.

Ниже *Рыть-Юхан* в *Воль-я* слева впадает *Сэсэн-Юхль* (хант.) (р. Сэсэнгыохль) ‘слопцовая речка’; *сэсэн* – со слопцами.

Ниже слева впадает *Вут-Курьюхль* (вост. хант.) (р. Вуткуррюхль); *вут* – дальняя (от берега), *кур* – печка, *юхль* – речка [17, 76].

Ниже данной реки *Воль-я* справа принимает самый крупный значительный приток *Ун-Амп-Юхан* (хант.) (р. Ун-Ампьюган)

‘большая собачья река’. Мансийский её гидроним *Амп-Кортум-я* ‘река, [через которую] не решилась [перейти] собака’, где *амп* (манс.) – собака, *кортум* – не решилась, не рискнула. Как упоминалось выше, исток реки начинается рядом с истоком *Сортыу-я* (манс.) (р. Сартынья) ‘щучья река’, ниже устья которой на левом берегу *Тягыт-я* находится старинное мансийское поселение *Сортыу-я-Павыл* (д. Сартынья) ‘деревня у щучьей реки’. *Ун-Амп-Юхан* = *Амп-Кортум-я* в верхнем течении принимает множество мелких притоков. Так, в среднем течении справа впадает крупный приток *Момет-Хот-Юхан* (хант.) (р. Момехотьюган), букв. ‘река с домом медведя’, *от моме, момие* (хант.) – так называют медведя ханты по реке *Воль-я*. Ниже данного притока впадает *Ис-Юхан* (хант.) (р. Исыюган) ‘старинная (древняя) речка’; *ис* – старина, древность. Ниже *Ис-Юхан* справа впадает *Вой-Дойты-Юхан* (хант.) (р. Войлойтеюган), букв. ‘река со стоянками (лежбищем) зверя’, где *вой* ‘зверь’ (хант.), ‘медведь’ (в мансийских медвежьих песнях *вой* (*вуй*) употребляется как табуированное название медведя), *дойты* (хант.) – стоять, остановиться.

Ниже *Ун-Амп-Юхан Воль-я* слева принимает приток *Сорним-Юхль* (манс. + хант.) (р. Сорнимьюхль) ‘золотая (золотистая) речка’ или ‘золотоносная речка’; *с̄орни* (манс.) золото; золотой; *с̄орним* – моё золото; мой золотой. Параллельный её гидроним *Сорум-Ёхан* (хант.) ‘сухая [мелководная] речка’. Здесь, примерно в 500 метрах от берега, находилась родовая летняя деревня А. В. Отшамовой (Новьюховой) *Сорум-Ёхан-Курт* ‘поселение у сухой (мелководной) речки’. С весны до осени в этом селении пасли оленей. Чтобы спасти их от гнуса, круглые сутки поддерживали дымокуры [10, с. 122].

Ниже справа впадает *Люп-Юхан* (хант.) (р. Люпьюган) (этимология лексемы люп пока не ясна). Чуть ниже *Люп-Юхан* слева впадает *Ун-Юхль* (вост. хант.) ‘большая речка’.

Ниже слева впадает крупный приток *Шохан-Ёхан* (хант.) ~ *С̄бах̄у-я* (манс.) (р. Шоганьеган) ‘куропачья река’; *шохан* (хант.) ~

*sōxäŋ* (н/сосъв. манс.) – куропачьа (шурышк. хант. ~ сынск. хант.) (инф-т С. М. Сатина, пгт. Берёзово, 2016); (сравн. *äŋxa* (сев. манс.) – куропатка). Исток реки составляют две рассохи: слева *Ай-Шохаŋ-Ёхан* (р. Ай-Шоганъеган), справа *Ун-Шохаŋ-Ёхан* (р. Ун-Шоганъеган). В среднем течении *Шохаŋ-Ёхан* справа принимает приток *Кусь-Усь-Ёхан* (хант.) (р. Кусьусьеган) ‘вонзевого (лова) река’; *кусь-усь* – вонзь (массовый ход рыбы на нерест).

По *Воль-я̄* в списке Б. Мункачи значится поселение *Sōxäŋ-p.* – от *Sōxäŋ-Пāвыл* (н/сосъв. манс.), а *Sāxäŋ-jā mellet* – это около реки *Sōxaŋ-jā* (манс.); *Šoxaŋ-k.* (oszt.) – от *Шохаŋ-Курт* (хант.) [7, с. 440, № 2]. Согласно картам, деревня Мал. Шоганы (нежил.) располагалась в нижнем течении слева, д. Бол. Шоганы (нежил.) находилась ниже устья притока на левом берегу *Воль-я̄* [1; 2; 10; 18]. «Шоганские (Шоган-горт), юрты – в Списке 1926 г. указано: 9 хозяйств, жителей 39 хантов» [15; 16, с. 31]. *Шохаŋ-Курт* ‘деревня (возле) куропачьей (реки)’; *шохаŋ* ~ *шохан* – куропачьа. Как было сказано выше, сынские ханты и манси тесно контактировали с хантами и манси, жившими по *Воль-я̄*, так как многие из них между собой были связаны родственными узами, у них и олени общие были, и пастбища на восточных предгорьях Полярного Урала, также ездили на поклонение к общим духам-покровителям.

Ниже поселения д. Бол. Шоганы в *Воль-я̄* слева впадает приток *Хур-Ёхан* (хант.) (р. Хуръеган) ‘река с [крутым] руслом’.

Ещё ниже слева впадает небольшой приток *Щусь-Сōим* (манс.) (р. Щусьсоим) ‘бурная ручейная (речка)’.

Ниже данного притока по *Воль-Я* располагалась деревня *Ĺūliŋ-soma-p.* (д. Васькины; *Magas-subasapka-f.*) [7, с. 440, № 3]; *Лю́лиу-Сома-Пāвыл* (манс.) ‘деревня на высоком крутояре’ (д. Васькины; Высокая-шуба-шапка). Возможно, Б. Мункачи в 1888–1889 гг. зафиксировал обиходное имя-прозвище промышленника, или имя-прозвище его рода, которых в округе звали как «Высокая-шуба-шапка». А. А. Дунин-Горкавич упоминает,

что юрты Васькины располагались выше «юрт Левкиных... в 47 верстах от устья» Вогулки, ширина её здесь 60 сажений [13, с. 300]. *Васька-Курт*, «Васькины (Васькинские, Васька-горт), юрты – в Списке 1926 г. указано: 7 хозяйств, жителей 38 ханты» [15; 16, с. 31]. Местные жители утверждают: ойконим возник от лексемы ваць (хант.) ‘узкая’, следовательно, *Вацька курт* ‘узкая деревня’ (инф-т С. М. Сатина, 2017 г., пгт. Березово).

Ниже по течению справа в *Воль-я* впадает речка *Ун-Порха-Юхан* (хант. + манс.) (р. Ун-Порхаюган), возможный перевод ‘большой парки река’, что похоже на имя-прозвище; от *пõрха* (манс.) ‘парка’ (малица-навершие из (сентябрьской) оленьей шкуры, с капюшоном и мехом наружу, в дорогу для тепла одевают поверх малицы, шубы, пальто и др.). Речка справа принимает свой приток *Ай-Порха-Юхан* (р. Ай-Порхаюган) ‘меньшая парки река’. Возможно, когда-то за пользование угодьями или за выкуп рассчитались *пõрхал* ‘паркой’ [1; 2; 3; 4].

Ниже данного притока слева впадает речка *Хутум-Ёхан-Сõйм* (манс. + хант.) ‘река трёх ручьёв’. Действительно, перед впадением в *Воль-я* три ручейные речки сходятся в одно русло [ПИМА Кашлатовой Л. В., 2007].

Ниже устья реки *Ун-Порха-Юхан* на левом берегу *Воль-я* была деревня *Urej-vātā-p.* (Левкины) [7, с. 440, № 4] – от *Урай-Вāта-Пāвыл* (манс.) ‘селение на берегу старицы’. На картах селение значитя возле оз. *Ун-Вуры* (хант.) ‘озеро возле большого таёжного увала’. В 1953 г. на картах деревня значилась как «летн. Левкинские», в 1968 и 1988 гг. – «изба Левкинская» [1; 2; 3; 4], расположенная «в двух верстах от реки» [13, с. 300]. Скорее всего, было летнее поселение у реки, а зимнее ближе к старице. «Левкины (Левкинские, Левкин-горт), юрты – в Списке 1926 г. указано: 3 хозяйства, жителей 20 ханты» [16]. В данной деревне жил род Шеколковых, у которых было мирское прозвание *Лёпка*, *Лёвка*, так называли и деревню (инф-т С. М. Сатина, пгт. Березово, 2016 г.). В настоящее время здесь располагается кордон государственного заказника «Вогулка», где посменно несут службу

егеря. Старые постройки от бывшей деревни не сохранились [10, с. 122].

Далее, ниже по течению, с правой стороны находится заливной сор *Меҥхон-Ики-Тор* (хант.) ~ *Мёҥкв-Ойка-Тур* (манс.) ‘соровое озеро [реликтового] великана Менква’. Возле устья есть мыс с названием *Меҥхон ики* (хант.) ~ мыс *Мёҥкв ойки* (манс.) ‘мыс [реликтового] великана’. По информации от А. В. Отшамовой, возле мыса в воде находится камень, который раздваивает дно устья сора. Место знаковое, с которым в хантыйском предании связано сражение двух древних персон: *Ем-Вош-Ики* (хант.) (‘Святой покровитель городища’) и [реликтового] великана *Меҥхон-Ики*. Когда *Ем-Вош-Ики* догнал *Меҥхон-Ики*, бросил в него камень, который и лежит в устье. Осенью, когда водоём мелеет, камень просматривается. Территорией пользовался род Шеколковых. Со слов информанта А. В. Грибанова (п. Берёзово, 2007 г.), в отдалении от берега сора на месте древнего городища ещё сохранились следы древних землянок [ПИМА Л. В. Кашлатовой, 2007 г.].

Ниже деревни *Урай-Вата-Павыл* (д. Левкины) слева впадает приток *Вац-Ёхан* (хант.) (р. Ванька-Еган), ‘узкая речка’. Параллельный атрибутив гидронима Ванька, возможно, является вариантом его усвоения коми-зырянами. По руслу притока *Вац-Ёхан* в прошлом находилась «Яурова Якова заимка – в Списке 1926 г. указано 1 хозяйство, жителей 8 коми-зырян» [15; 16, с. 37]. Современный его потомок Явров Борис Семёнович оформил документы на родовые угодья [16, 36].

Ниже устья реки *Вац-Ёхан* (р. Ванька-Еган) на левом берегу *Воль-я* в списке Б. Мункачи отмечена деревня *Ulä-tēm-p.* (Tüz-égette-f.) [7, с. 440, № 5] – от *Уля-Тэм-Павыл* (манс.) ‘горелая деревня’ (букв. ‘огнём спалённая деревня’), где *уля* (табу) ‘огонь’, *тэм* ‘горел, сгорел, спалил’ (букв. съеден огнём). На картах: д. Тутлейм от *Тутлейм-Корт* (хант.), букв. ‘в огне до пепла (сгоревшая) деревня’; *тут* – огонь; *лейм* – пепел, зола [1; 2; 3; 4]. «Тутлеумские (Тутлеум-горт), юрты – в Списке 1926 г. указано: 3 хозяйства, жителей 20 ханты» [15; 16, с. 36]. Основателями деревни был род

Явровых, они же были хранителями священной территории со святилищем по реке *Ващ-Ёхан* (р. Ванька-Еган). По всей Горной Вогулке постройки жилых домов сохранились только в *Тутлейм-Корт* [10, с. 122].

По Горной Вогулке в прошлом существовало поселение «Литеевские (Литеевы, Хоп-Нель-Горт), юрты – в Списке 1926 г. указано 2 хозяйства, жителей 5 ханты» [15; 16, с. 33]. *Хоп-Нёл-Корт* (хант.) ‘лодочного мыса поселение’; *хон* ‘лодка’, *нёл* ‘мыс, нос’. Место расположения поселения предстоит установить.

По *Воль-я̄* также находилась «заимка Новьюхова Никиты – в Списке 1926 г. указано: 1 хозяйство, жителей 9 ханты» [15; 16, с. 34]. Место расположения не установлено.

Ниже *Уля-Тэм-Павыл* (д. Тутлейм) излучина реки *Воль-я̄*, с северо-запада возле п. Берёзово (с тыла) близко подходит к руслу *Тāгыт-я̄*, и их русла соединены между собой короткой и мелководной протокой *Остятка* (к.я.) ‘хантечка’. У верхнего устья данной протоки заканчивается Горная Вогулка, и до впадения в *Тāгыт-я̄* (р. Сёв. Сосьва) низинно-плёсовую её часть в давнем прошлом называли *Вōлиу-я̄* (манс.) ‘плёсовая река’, жители называют её Малая (Полевая, Луговая) Вогулка. Вдоль правого берега нижнего устья протоки *Остятка* и далее вдоль левого берега *Тāгыт-я̄* расположен районный посёлок Берёзово.

В 25 км ниже Берёзова на левом берегу Вогулки была старинная небольшая хантыйская деревня *Ингисоим* [19]. – от *Йиуки-Сōим(-Курт)* ‘деревня у ледяного ручья’; *йиуки* – ледяной. «...К 1930 г. деревню “очистили к приёму” первых ссыльных, осталось только родовое хантыйское кладбище. Первые ссыльные, раскулаченные казаки с Кубани и Дона, начали корчевать лес... и строить бараки» [18, с. 65–73]. Дети ссыльных 1929, 1933, 1937, 1941 г. р. выросли здесь: Черней, Закомлистовы, Кожухины, Сухановы, Лаплайнен, Раппопорт, Аникины, Морозовы, Зоркальцевы, Грибановы, Катаевы, Комиссаровы. Их трудовой стаж начинался с 8–12 лет: в каникулы с утра до вечера месили глину ногами на кирпичном заводе или состояли штатными рыбаками в бригаде

колхоза им. Чкалова, позже – Промколхоза и, наконец, Промышленной артели им. Чкалова. К 1947 г. Ингисоим разросся в большой многонациональный посёлок, где жили русские, татары, украинцы, евреи, молдаване, калмыки, немцы. В колхозе сеяли хлеб, рожь, ячмень, овёс, овощи – всё было своё. Дисциплина была жёсткой, за опоздание на работу заключали под арест на 3 суток на месте, или на 5 суток в тюрьму, ни выходных, ни отпусков взрослым, ни зимних, ни летних каникул ученикам. После смерти И. В. Сталина с 1953 г. деревня стала пустеть, люди стали возвращаться на родину, остальные в основном переехали в Берёзово, Игрим, Тюмень, Тобольск. Позже в Берёзово оставалось ещё много бывших жителей Ингисоима и их потомков. С 1980-х гг. деревня перестала существовать [18, с. 65–73].

Также возник п. Устрём [2]; расположенный в 5–6 км ниже устья *Тāгыт-я̄*, на левом берегу р. Мал. Обь. Всех, кого везли на пароходе или на баржах, высадили на пустой берег Малой Оби, а дальше был лес. Необученных людей сразу заставили ловить рыбу, дали сети. Вырыли они землянки, жили впроголодь, мучили тучи комаров, заедали вши, многие умерли, не вынесли такие условия [18, с. 61–65]. Постепенно построили бараки вдоль берега, хозяйственные постройки для скота ставили на окраине села, поэтому посёлок был чистым, жили дружно, помогали друг другу, горе объединяло их. Первые ссыльные были из-под Тобольска, Челябинской обл., Астрахани, позже привезли из Молдавии, с Украины, были и карело-финны, евреи. Берег был низким, часто затопляло водой, место, не пригодное для жилья. Но, как бы то ни было, деревня Устрём до сих пор живая... [18, с. 61–65].

Немного легче было другим ссыльным, подселённым к жильцам по обжитым мансийским поселениям выше по *Тāгыт-я̄* ~ *Тэв-Ёхан*: *Сортыу-я̄-Пāвыл* (п. Сартынья), *Ягрим-Пāвыл* (п. Игрим) и *Восыу-Тур-Пāвыл* (п. Ванзетур), также по р. Ляпин (*Сакв-я̄*): *Хōслōх-Пāвыл* (д. Хошлог), *Лōмтүс-Пāвыл* (д. Ломбовож).

В *Саран-Пāвыле* (п. Саранпауле) жили в землянках, вырытых в высоком береговом яру, многие умерли, особенно калмыки [инф-т М. Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г.]. По всем деревням и рыболовецким плёсам выше и ниже п. Берёзово по Малой и Большой Оби расселяли ссыльных со всей страны ввиду того, что в этом районе круглый год имелись самые рыбные места. Норма вылова в сутки на рыбака любого возраста от 200 до 500 центнеров. «Ночь спишь у костра, снег натает, утром встаёшь – одежда колом, но идёшь снова рыбачить, куда деваться. А рыбы и хвостика не дадут. Порой гниёт она или тухнет, а не возьмёшь... А зимой приедут уполномоченные в полушубках, наберут рыбы для себя полные мешки и уедут» [18, с. 65].

Рыбаки всех возрастов летом из дальних промыслов на лодках с вёслами, зимой на гужевом транспорте в кратчайший срок должны были доставлять улов на рыбокомбинат в п. Берёзово замораживать и перерабатывать. Местами по реке стояли плавучие и стационарные ледники. Отправляли рыбу в Тобольск, Тюмень, дальше расходилась в консервах по всей стране [18, с. 61–87].

Выше устья реки *Вōль-я̄* (*Вухаль-Ёхан*) (р. Вогулка), в отдалении от берега, слева в прошлом стояла зимняя деревня *Тāгыт-Сўнт-Павыл* (манс.) ‘деревня (возле) устья р. Сев. Сосьвы’, которая значится в документах репрессированных манси и ханты в 1937–38 гг. как д. *Усть-Сосьвинские* [20, 68]. В 1888–1889 гг. Б. Мункачи в списках поселение обозначил в двух вариантах: *Tāgit-sūnt-p.* (*Пугорские*) [7, 437, № 35] – от *Тāгыт-Сўнт-Павыл*<sup>3</sup> (*Пугорские*), и возможно, речь идёт о двух поселениях. Современный ойконим Пугоры – это иноязычное лексическое усвоение от *Пухырни-Пāвыл* (манс.) ‘деревня на острове’. Видимо, был и хантыйский вариант ойконима, потому как в Шурышкарском районе есть река *Пухрән-ёхан* (хант.) ‘река с островом’. Острова образуются в районе устья притоков из-за встречного напора

---

<sup>3</sup> Поселение являлось летней вотчиной сыгвинских (ляпинских) рыбаков.

течения основной реки. У поселения имелся и более старинный хантыйский ойконим: *Вес-Ухты-Курт* ‘сотворённое водяным чудовищем поселение’; *вес* ‘водяное чудовище’, *ухты* ‘сотворил’. В частности, предание повествует, как образовалось место расположения поселения: в древности водяное чудовище огромных размеров со сверкающей чешуёй врезалось в берег и вывернуло громадной величины участок суши, вследствие чего образовался остров [21, 93–94]. Ниже данного поселения река *Воль-я* впадает в *Тāгыт-я* ~ *Тэв-Ёхан* слева. В 1740 году город Берёзов посетил академик Г. Ф. Миллер, совершив поездку по Нижнему Приобью. Учёный собирал информацию о населённых пунктах, городищах и старых капищах от местных жителей и чиновников. Г. Ф. Миллером отмечено поселение Усть-Сосьвинские: «На левом... берегу... Малой Вогулки находятся вогульские зимние жилища, называемые Усть-Сосьвинскими юртами, приблизительно в 3 верстах от места впадения Вогулки в Сосьву» [22, 235–236]. Современный посёлок начали строить в 1939 г. в 12 км от старых Пугор.

Ойконимы, приведённые выше, свидетельствуют о том, что семьи сыгвинских манси проживали здесь также оседло и у каждого рода имелись свои сезонные угодья, совместно с родственниками, жившими в отдалении по *Сакв-я* (р. Ляпин) и по верхнему и среднему течению *Тāгыт-я* (р. Сев. Сосьва).

Родственные связи поселения с сыгвинскими (ляпинскими) манси можно проследить на конкретной семье. В конце XIX в. из поселения Пугоры (*Пұхырни-Пāвыл*, *Тāгыт-Сўнт-Павыл*) бездетные зажиточные Ромбандеев Яков Дорофеевич с супругой из старинного мансийского поселения *Мувынутёс-Пāвыл* (манс.) (д. Мунгесы) с *Сакв-я* усыновили осиротевшего родственника-подростка, стал он Ромбандеевым Александром Яковлевичем. Супруги оставили сироте в наследство стадо оленей и всё, что имели. В последующем у Александра Яковлевича с супругой Еленой Павловной (родом из *Яныг-Пāвыл* с верховья *Тāгыт-я*) было пять сыновей и дочь Мария. Двое сыновей погибли на

фронте в ВОВ, трое умерли молодыми. У дочери, Марии Александровны, с супругом была многодетная семья. Их современные потомки увеличили род бездетных приёмных родителей прадеда Александра [инф-т М. Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г.].

Выше уже говорилось, при устье протоки *Остячка* и далее по берегу *Тāгыт-я̄* расположен районный посёлок Берёзово. Данный ойконим является калькированным переводом мансийского и хантыйского названий бывшего древнейшего поселения в данной местности ещё задолго до постройки русскими острога. На мысу в лиственничной роще было расположено древнее святилище высшего статуса. Принадлежало оно одному из сыновей *Нуми Тōрума* – Святому покровителю *Ай-Ас ойке* (манс.) (сокр. *Аяс ойка*) ‘Святой покровитель Мал. Оби’ (ранее был упомянут его брат *Пулыу Авт Отыр ойка* – Святой покровитель устья Оби). На языках (и говорах) коренных жителей древнее поселение имело иные ойконимы. Первичным был хантыйский *Сумэт-Юх-Вош* (Березовый город), от *сумэт* ‘берёза’, *юх* ‘деревцо’, *вош* ‘город, городище’, потому как здесь было древнее поселение ханты. На его месте в 1593 г. казаками во главе с воеводой Н. Траханиотовым был основан Берёзовский острог [8, с. 63–66]. В 1888–1889 гг. Б. Мункачи записал существующие на тот период диалектные варианты ойконима: *Нāl-ūs*, *Нāl̄p-ūs* ~ *Khōlp̄-jiw-ūs* ~ *Sūmēt-jux-voś* [7, с. 437, № 34] – от *Хāl̄ь-Ūс*, *Хāl̄ьп-Ūс* (манс.) ~ *Кхōльп-Й̄йв-Ūс* (конд. манс.) ~ *Сумэт-Юх-Вош* (хант.) ‘городище с берёзами’ или ‘городище в березняке’. В окрестностях городка Б. Мункачи отмечает также озеро *Нāl̄p-ūs-tūr* [7, с. 438, № 12] – от *Хāl̄ьп-Ūс-Тур* (манс.) ‘озеро у городища с берёзами’.

В переписи 1926–27 гг. также значатся ойконимы городка: «Сум-гут-ваш (Березовый городок), Сумывач, Ху-Харн» [16, с. 131].

В 1926 г. в Берёзово было «...244 хозяйства, жителей – 1 377 человек (1 020 русских, 311 коми-зырян)» [15; 16, 30]. В составе современных жителей в посёлке живут ханты, манси, коми – представители всех бывших и современных населённых пунктов Берёзовского района.

В бассейне Вогулки в 1950–70-х гг. проводились обширные разведочные работы на наличие нефти и газа. До сих пор сохраняется чистая, ровная Тутлеймская дорога от Берёзово к д. Тутлейм, проложенная разведочной экспедицией, где находилась её временная база. В результате поисков первый фонтан природного газа был получен подальше – со скважины на окраине Берёзово, затем в районе нижнего течения р. Пунга – притока *Мāнь-Тāгыт* (манс.) (р. Мал. Сосьва) – правого притока *Тāгыт-я̄* в среднем течении [23, с. 41]. В итоге Сибирь дала очередной экономический рост России, как и в царствование Ивана Грозного пушшиной после её завоевания Ермаком.

Опираясь на представленную в статье всестороннюю информацию об этнических и топонимических сведениях в системе реки *Вōль-я̄* (*Вухаль-Ёхан*) (р. Вогулка), можно сделать следующие выводы:

1) географическое положение описанной нами территории в прошлом являлось своеобразным «перекрёстком» путей перемещения для интернационального населения по всем направлениям прилежащего к бассейну реки Вогулки края и отдалённых территорий между Обью и Уралом;

2) языковая и духовная близость были связаны с брачными союзами супругов из разных территорий, а также их совместным освоением территории природопользования, что позволяло относительно свободно жить, перемещаться и пользоваться природными ресурсами, заниматься оленеводством без претензий и конфликтных столкновений;

3) на данной основе проявляется особый, малоисследованный подговор, несколько отличающийся от среднеобского хантыйского и сосвинского мансийского диалектов, что отслеживается на топонимическом материале. В настоящее время его называют берёзовским подговором казымского диалекта хантыйского языка;

4) этимологии ойконимов с калькированными параллелями на двух языках, записанные Б. Мункачи и имеющиеся в разных источниках, в большинстве совпадают;

5) основные топонимы полностью этимологизируются на материале одного языка или диалекта;

6) гидронимы в основном этимологизируются на материалах, близких к хантыйским диалектам и мансийскому языку;

7) в смешанных топонимах содержатся лексические составляющие из двух хантыйских говоров (берёзовского и обского) или двух языков (хантыйского и мансийского).

В разные периоды истории в системе Вогулки в селениях жило небольшое количество оседлых жителей. Это зависело от природных ресурсов прилежащего микрорегиона. Так, в 1926 г., согласно Спискам населения, по *Воль-я* проживало 208 ханты, 8 коми-зырян, владевших несколькими диалектами хантыйского языка [16, с. 31–37]. Сосьвинские, обские, сыгвинские манси, ханты, коми и русские, кроме родного языка, пользовались в общении разными говорами. Это позволяло населению мирно соседствовать, беспрепятственно пользоваться природными ресурсами. Численность населения увеличивалась или уменьшалась согласно сезонным промыслам. Часть населения занималась оленеводством, кочевала вместе с оленями к пастбищам предгорий Приполярного и Полярного Урала. Часть выезжала на летний рыбный промысел в районы устья *Тāгыт-я* ~ *Тэв-Ёхан*, на Обь. На современном этапе в системе реки ни одного населённого пункта не существует, кроме *Пұхырни-Пāвыл* (д. Пугоры). Численность владеющих хантыйским и мансийским языками в ХМАО – Югре катастрофически уменьшается. Без языковой среды в семье в детстве, без обучающих спецкурсов молодёжь родной язык утрачивает, так как очень слабо акцентируется его социальная востребованность.

## Литература

1. Берёзово // Карта РСФСР / Сост. Киевской картограф. фаб. Глав. управ. геодезии и картографии в 1952 г. – Киев, ЦКФ им. Дунаева, 1988.
2. Ханты-Мансийский автономный округ // Карта / Сост. и подгот. к изд. Уральским аэрогеодез. предпр. Роскартография в 2000 г. – Омск: Омская картограф. фаб., 2003.
3. Ханты-Мансийск // Карта РСФСР / Сост. Киевской картограф. фаб. Главного управ. геодезии и картографии в 1967; отв. ред. Г. М. Макаров. – Киев: ЦКФ им. Дунаева, 1968.
4. Ханты-Мансийск // Карта РСФСР / сост. Киевской картограф. фаб. Главного управ. геодезии и картографии в 1952 г. – Киев: ЦКФ им. Дунаева, 1953.
5. Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала / Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. – 480 с.
6. Слинкина Т. Д. Мансийские селения верхнего течения Та́гыт-я́ (р. Сев. Сосьва): исчезнувшие и существующие / Т. Д. Слинкина // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. дистанц. науч. практ. конф. XIII Югорские чтения. – Воронеж: ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. – С. 147–160.
7. Munkácsi V. Vogul népköltési gyűjtemény / Bernát Munkácsi. – Budapest, 1896. K. IV. 440 lap.
8. Берёзово (Очерки истории с древности до наших дней) / отв. ред. Д. А. Редин. – Екатеринбург : «ИД «СОКРАТ», 2008. – 472 с.
9. Бауло А. В. Культурная атрибутика березовских хантов / А. В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.
10. Кашлатова Л. В. Этнографическая экспедиция по реке Горная Вогулка / Л. В. Кашлатова, Р. П. Загородняя // Меншиковские чтения – 2009: Сб. науч. ст. – Березово: «Березовская типография», 2008. – С. 120–124.
11. Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси. Проблемы фратрии и рода / З. П. Соколова. – М.: Наука, 1993. – 328 с.
12. Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси / Е. Г. Фёдорова. – СПб.: МАЭ РАН, 1994. – 286 с.
13. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север / А. А. Дунин-Горкавич. – Т. II – М.: Либерея, 1996. – 432 с.
14. Омельчук А. К. Частное открытие Сибири: Каждый сам открывает свою родину / А. К. Омельчук. Изд. 3-е, перераб. и доп. – Тюмень: Мандр и К<sup>а</sup>, 2007. – 512 с.

15. Похозяйственная перепись Приполярного Севера СССР 1926–1927 года. Территориальные групповые итоги похозяйственной переписи. – М.: Статистическое издательство ЦСУ СССР, 1929. – Т. XIII. – 256 с.
16. История населённых пунктов Югры: краткий научно-популярный справочник / сост. Е. А. Зайцева, В. П. Клюева, С. Н. Щербич. – Ханты-Мансийск; М.: Изд-во «Перо», 2012. – 176 с.
17. Терешкин Н. И. Словарь восточно-хантыйских диалектов / Н. И. Терешкин. – Л.: Издательство «Наука», ЛО, 1981. – 544 с.
18. Фарносова В. В. Предназначение: Статьи. Очерки. Интервью / В. В. Фарносова. – Екатеринбург: Изд-во «Сократ», 2011. – 296 с.
19. Салехард // Карта / сост. Киевской картограф. фаб. Глав. управ. геодезии и картографии. – 1954.
20. Книга расстрелянных. Мартиролог погибших от руки НКВД в годы большого террора (Тюменская область). – Тюмень: Тюменский курьер, 1999. – Т. 2. – 464 с.
21. Краснопеева Н. Е. Этноландшафт берёзовских хантов / Н. Е. Краснопеева // Вестник угроведения. – 2005. – № 1. – С. 91–98.
22. Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера // История Сибири. Первоисточники. – Новосибирск: Сибирский Хронограф. 1996. – Вып. VI. – 310 с.
23. Слинкина Т. Д. Мансийские и хантыйские топонимы в системе Мāнь-Тāгыт-я̄ (р. Мал. Сосьва), правого притока Тāгыт-я̄ (р. Сев. Сосьва). Этимологический аспект / Т. Д. Слинкина, Л. В. Кашлатова // Символ науки: журнал. – 2017. – № 9. – С. 33–43.

**Ю. В. Ставропольский,**  
*кандидат социологических наук,*  
*Саратовский национальный исследовательский государственный*  
*университет имени Н. Г. Чернышевского, г. Саратов*

## **Идентичность и этничность коренных малочисленных народов Севера: социально- антропологические аспекты идентичности Берингии<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Детерминантами изменений частот генов выступают мутации, естественный отбор и структура населения, включая такие параметры, как генетический дрейф, миграции генов, инбридинг, которые зависят от размеров, разброса и особенностей спаривания популяции. В силу отмеченных причин генетические исследования коренного населения Сибири характеризуются важной ролью анализа относительной роли микроэволюционных факторов в наблюдаемых различиях в частоте аллелей между популяциями. Группы крови и белковый полиморфизм считаются адаптивными особенностями. Адаптивные особенности подвержены действию естественного отбора. Поэтому они, возможно, обнаруживают влияние экологических условий. В отношении сибирских этнических групп наблюдаемые сходства между популяциями могут оказаться результатом скорее общего экологического контекста, нежели происхождения от общих предков.

**Ключевые слова:** человек, система, локус, исследование, популяция.

Первые генетические исследования коренного населения северо-восточной Сибири были нацелены на серологическое изучение групп крови и полиморфизма белков. Благодаря развитию молекулярно-генетических методов исследования ядерной ДНК, митохондриальной ДНК и Y-хромосомного полиморфизма, удалось выстроить генетические деревья и реконструировать филогению населения. Исследования полиморфных генетических систем важны, но отмечены рядом ограничений. Генетический полиморфизм помогает выявить отношения между субпопуляциями. Когда субпопуляции обладают общими аллелями по при-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения гранта РГНФ 16-26-01005/16.

чинам генетического дрейфа, тогда можно выдвигать гипотезы о характере миграций среди субпопуляций. Среди субпопуляций общие аллели могут также обнаруживаться в силу существования общих предков. По этим причинам изучение маркеров ДНК, последовательностей аллелей и особенностей полиморфизма способно раскрыть эволюционную историю и роль микроэволюционных сил [1]. Однако общие экологические условия также способны формировать аналогичные последовательности, если, например, мутация играет в данном экологическом контексте селекционную роль.

Детерминантами изменений частот генов выступают мутации, естественный отбор и структура населения, включая такие параметры, как генетический дрейф, миграции генов, инбридинг, которые зависят от размеров, разброса и особенностей спаривания популяции. В силу отмеченных причин генетические исследования коренного населения Сибири характеризуются важной ролью анализа относительной роли микроэволюционных факторов в наблюдаемых различиях в частоте аллелей между популяциями.

Как правило, эти два аспекта генетического сходства неразделимы:

1. Структуры населения: влияния внутренних миграций, состава населения, брачных практик и иных факторов, определяющих величину и особенности генетического дрейфа в исследуемом регионе.

2. Истории населения: степени сходства между популяциями, ибо сходство может отражать либо происхождение от общих предков, либо вступление в браки.

С тех пор, как при помощи иммунологических методов были открыты группы крови АВО [2], удалось выявить множество наследственных меток, присутствующих в эритроцитах, лейкоцитах, белках плазмы, ферментах эритроцитов и лейкоцитов. Присутствие, распределение и комбинирование генов-маркёров и аллелей в популяции с точки зрения вариативной частоты помогает группировать популяции, исходя из сходств и различий между ними. Однако группы крови и белковый полиморфизм считаются

адаптивными особенностями. Адаптивные особенности подвержены действию естественного отбора. Поэтому они, возможно, обнаруживают влияние экологических условий. В отношении сибирских этнических групп наблюдаемые сходства между популяциями могут оказаться результатом скорее общего экологического контекста, нежели происхождения от общих предков.

Антигенная система человеческих лейкоцитов располагается в шестой хромосоме и кодирует два особых класса молекул поверхности высокополиморфных клеток, играющих центральную роль в опосредуемой на клеточном уровне реакции на инфекции. Класс I молекул -А, -В и -С антигенной системы человеческих лейкоцитов проявляется в теле в клетках почти любого типа. Класс II молекул -D антигенной системы человеческих лейкоцитов проявляется в клетках иммунной системы, например, в В-лимфоцитах и в активированных Т-лимфоцитах. Молекулы антигенной системы человеческих лейкоцитов относятся к наиболее полиморфным среди всех известных. Однако аллели неравномерно распределены среди индивидов данной популяции, то есть этнической группы. Применение антигенной системы человеческих лейкоцитов в антропологической генетике зиждется на анализе частот аллелей и частот и распределений гаплотипов, ибо позволяет группировать популяции с учётом сходств между ними. Гаплотип представляет собой серию аллелей на одной хромосоме.

Антигенная система человеческих лейкоцитов была открыта антисывороточно, благодаря наблюдениям за агглютинацией лейкоцитов в антисыворотке, взятой у неродственных индивидов при переливаниях крови. Разработаны современные молекулярно-генетические методы обнаружения аллелей антигенной системы человеческих лейкоцитов, позволяющие раскрывать последовательность полиморфизма ДНК. К методам, опирающимся на ДНК, относятся анализ полиморфизма по длине рестрикционных фрагментов и полимеразная цепная реакция.

Полиморфизм по длине рестрикционных фрагментов возможен благодаря наличию либо отсутствию конкретного рестрик-

ционного фрагмента ДНК. Рестрикционный фрагмент представляет собой определённую последовательность нуклеотидов, в которой рестрикционный фермент рассекает ДНК. Мутация в данном фрагменте предотвращает рассечение. Фрагменты ДНК, полученные из аллелей, представляют собой несколько альтернативных форм гена либо последовательность звеньев генома ДНК в конкретном локусе хромосомы. Рестрикционные фрагменты ДНК подвергаются гель-электрофорезу и разделяются по своим размерам. Далее их располагают на мембране и смешивают с радиоактивно мечеными молекулами, либо с сегментами человеческой ДНК, содержащими интересующие исследователя последовательности нуклеотидов.

Полимеразная цепная реакция позволяет нужным образом расширить интервалы последовательности звеньев генома ДНК благодаря неоднократным циклам денатурации ДНК, аннелированию конкретной затравки однострессовой ДНК и нуклеотидному расширению затравочных пар с применением температурно устойчивых ферментов, с целью генерирования в достаточных количествах расширенных фрагментов ДНК, впоследствии пригодных для дальнейшего анализа [3].

Анализ отклонения малого кругового генома митохондрии широко применяется при изучении эволюции человека. Такие особенности малого кругового генома митохондрии, как наследование по женской линии, заметный дефицит рекомбинирования и высокая степень мутируемости, обуславливают антропологическую полезность малого кругового генома митохондрии. Прямая нуклеотидная последовательность малого кругового генома митохондрии используется для получения информации о вариативности последовательности звеньев генома ДНК в некодирующем (контрольном) локусе, проявляющейся в мутациях последовательности звеньев генома в длину (инсерционные мутации и делеционные мутации). Среди наиболее изученных локусов – некодирующий локус V. В большинстве случаев локус V содержит две копии двойной дубликации CCCCCTCTA. Однако в некоторых человеческих популяциях в этом локусе выявлены полиморфизмы, проявляющиеся в сглаживании одной копии.

В других человеческих популяциях обнаружен инсерционный полиморфизм в виде инсерции третьего экземпляра дубликации СССССТСТА, либо инсерции четырёх цитозинов – СССС – другой контрольный локус, широко распространённый в эволюционных исследованиях, представлен гипервариабельным сегментом I, локализованным между 16000 и 16400 базисными конъюгациями. Полиморфизмы в данном сегменте объясняются лишь точковыми мутациями.

Несмотря на то, что полиморфизмы малого кругового митохондриального генома имеют важное значение для эволюционных исследований, немало проблем ждут своего решения. Имеются данные о рекомбинировании малого кругового митохондриального генома, из чего вытекает возможность наследования малого кругового митохондриального генома по отцовской линии. Большая степень мутируемости – приблизительно одна мутация на двадцать пять поколений – не только облегчает отыскание большого количества родственных связей по линии матери, но и оказывается причиной неоднозначных результатов филогенетического анализа. Поэтому, для проверки гипотез о возникновении этнических групп, основанных на исследовании малого кругового митохондриального генома, целесообразно использовать независимые одноядерные локусы. Нерекombинирующие локусы Y-хромосом, которые представляют собой компоненты, наследуемые по отцовской линии, могут служить в качестве таких независимых одноядерных локусов.

Y-хромосома также передаётся одним из родителей. Кариотипно здоровые особи мужского пола обладают поколенной родословной, считаемой от отца, деда и прадедов по отцовской линии. В каждой Y-хромосоме хранится информация о мутациях, пережитых Y-хромосомами предков. Количество полиморфных меток можно определить по нерекombинирующим локусам Y-хромосом. Наиболее информативными являются два класса переменного количества двойных повторов, содержащие короткие повторяющиеся фрагменты – микросателлиты и минисателлиты. Они способны варьировать не только количественно, но и последовательно в составе индивидуальных дубликаций. Меха-

низм мутаций микросателлитов ступенчатый. При ступенчатом механизме мутаций репликации проскальзывают, за счёт этого изменяется длина упорядоченного ряда [4]. Наиболее изучены связанные с Y-хромосомой микросателлиты в локусе DYS19, где имеются семь аллелей. Полиморфизм в данном локусе является результатом различий в количестве tandemных повторов GATA.

В человеческих популяциях частота аллелей варьирует, при этом очевидно просматриваются определённые географические тенденции. Кроме того, замена единичных оснований и малые инсерции/делеции считаются полиморфизмами Y-хромосомы. Наиболее полезен для нас Y Alu полиморфизм. Эти инсерции/делеции являются результатом либо наличия (YAP+), либо отсутствия (YAP-) примерно 300 базисных конъюгаций элементов Alu в конкретном локусе на длинной руке Y-хромосомы. Для Азии характерно неправильное распределение YAP+ [5].

Семья Alu, состоящая из кратких перемежающихся друг с другом повторяющихся элементов, обнаружена у всех видов приматов. У человека встречаются порядка 500 генетических копий на геном. В конкретном локусе те элементы Alu, которые не отмечены в человеческой популяции, вероятно, являются результатами уникальных недавних инсерций. Благодаря своей стабильности данный тип меток является перспективным для изучения человеческих популяций.

Это краткое рассмотрение помогает нам понять те причины, по которым в генетических исследованиях важную роль играет изучение полиморфизма. Нам в очередной раз следует вспомнить о том, что самые точные гипотезы относительно филогенетических взаимоотношений опираются на несколько независимых локусов, поскольку единственный локус предоставляет лишь ограниченную информацию. При этом необходимо учесть, что итоги генетических исследований следует интерпретировать в свете исторического и демографического контекста.

Рассмотрим результаты исследований, посвящённых выяснению генетической структуры и истории заселения Азии эскимо-

сами и чукчами, как оленеводами, так и приморскими обитателями, в которых применялись генетические системы, основанные на серологическом методе. Пилотные исследования шестидесятых-семидесятых годов брали за основу группу крови и белковый полиморфизм, время от времени прибегая к демографическим и генеалогическим данным. К сожалению, сравнительный анализ генетических данных, наработанных различными исследователями, затруднён в силу очевидных исследовательских несогласованностей. В действительности между разрозненными исследованиями мало общего в том, что относится к выбору генетических систем, объёмы выборок варьируют от 46 до 402 респондентов, варьирует количество поселений, неодинаковы методы составления отчётов об исследованиях. Например, азиатских эскимосов изучали четыре группы исследователей. В группе Ю. Рычкова [6] изучались некоторые группы крови и некоторые полиморфизмы белка в трёх популяциях. Составлены таблицы генетических частот.

### Литература

1. Hartl D., Clark A. Principles of Population Genetics. Sunderland: Sinauer Associates, 1996.
2. Hirszfeld L., Hirszfeld H. Serological differences between the blood of different races. The results of research on the Macedonian front // *Lancet*, 1919. No. 11. P. 675–679.
3. Bell J. The polymerase chain reaction // *Immunology Today*, 1989. No. 10. P. 351–355.
4. Weber J., Wong C. Mutation in human short tandem repeats // *Human Molecular Genetics*, 1993. No. 2. P. 1123–1128.
5. Hammer M., Zegura S. The role of the Y chromosome in human evolutionary studies // *Evolutionary Anthropology*, 1996. No. 5. P. 116–134.
6. Rychkov Y. Sheremeteva V. Genetic and Anthropological Aspects of the «Man and Environment» Problem in the Beringia Region // *Beringia in the Cenozoic Era*. Ed. by V. Kontrimavichus. New Delhi: Amerind Publishing, 1984.

**Н. В. Ткачук,**

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
г. Ханты-Мансийск*

## **Территориальные ориентации сельской молодёжи из числа коренных малочисленных народов Севера (по материалам социологических исследований на примере муниципальных образований Югры)**

*Аннотация.* Качество жизни сельского населения во многом зависит от уровня развития социально-экономической базы муниципального образования. Комфортные социально-экономические условия влияют на численность постоянного населения в муниципалитете, демографические показатели, миграционные процессы и пр. В рамках исследования социально-экономических проблем молодёжи из числа КМН Югры в статье рассматриваются территориальные предпочтения (город, село) активного трудоспособного населения сельских поселений. По результатам анкетных опросов среди молодёжи представителей КМНС акцент сделан на то, что уровень образования, система занятости респондента влияют на его территориальный выбор.

*Ключевые слова:* численность населения, молодёжь, коренные малочисленные народы, город, сельская местность, опрос.

Среди макроэкономических показателей важными составляющими для оценок перспективного социально-экономического развития территорий Ханты-Мансийского автономного округа – Югры являются – демографический потенциал, миграционная активность местного населения. По последним данным Росстата, по округу из общей численности его населения (1 626 755 чел.) насчитывается всего около 126 тыс. чел. сельского населения, сосредоточенного в муниципальных образованиях: Белоярский (9 351 чел.), Березовский (8 507 чел.), Кондинский (9 497 чел.), Нефтеюганский (18 726 чел.), Нижневартовский (7 046 чел.), Октябрьский (14 106 чел.), Советский (3 168 чел.), Сургутский (36 248 чел.), Ханты-Мансийский (19 623 чел.) [1]. Кроме проблемы низкой плотности сельского населения, в общей численной структуре жителей округа наблюдается дефицит населения

в молодом трудоспособном возрасте. Миграционная убыль местного населения в трудоспособном возрасте сопряжена с такими причинами: низкая возможность трудоустройства из-за ограниченного спроса на рабочую силу; наличие проблем в социально-экономическом развитии района (занятость, уровень жизни и др.) [2]. Неравномерное распределение городских и сельских жителей округа говорит о необходимости создания на селе социально-экономических комфортных условий (рост производства, социальная инфраструктура, круглогодичная транспортная доступность, развитая коммуникационная сеть и пр.).

По данным Росстата, в округе наблюдается тенденция снижения численного состава жителей сёл. Так, по сравнению с 2016 г. среднегодовая оценка численности сельского населения за 2015 г. была выше по каждому району (в среднем на 50–60 чел.) [1]. В официальных документах на перспективу (2020–2030 гг.) социально-экономического развития муниципальных образований, слабой стороной, требующей внимания, отмечается «продолжающееся снижение численности сельского населения ввиду миграционной убыли». Так, в Октябрьском районе за анализируемый период (2011–2014 гг.) среднее число прибывших в район составило 589 человек в год, а число выбывших – 1 307 человек. При анализе прогнозных показателей муниципального образования отмечаются проблемы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера: наличие безработных среди коренного населения; недостаточно высокий уровень доходов; усиление процессов ассимиляции среди КМНС... [3].

Статистические показатели свидетельствуют о том, что в вопросе выбора места жительства перед молодёжью значимым фактором является вопрос занятости. Зачастую для сельской молодёжи единственной возможностью трудоустроиться является переезд. Как показал опрос, респонденты Октябрьского района мобильны в трудовом поиске, большая их часть имеет опыт работы вахтовым методом удалённо от дома на газовых и нефтяных месторождениях. Главами администраций сельских поселений также подтверждается большой отток молодёжи из

сельской местности. Молодёжь стремится уехать в поисках работы в соседние – районный центр Приобье, города округа Нягань, Ханты-Мансийск, а также Екатеринбург, Тюмень.

Социально-экономические проблемы сельского населения в некоторой степени определяют стремление жить в городах. Региональные социологические исследования показали, что недостаточно развитая система культурного досуга, проблемы трудоустройства, низкое качество медицинских услуг, отсутствие современных коммуникационных систем в условиях отдалённых территорий, неудовлетворительные жилищные условия осложняют социальное положение сельской молодёжи из числа КМНС [4; 5; 6].

Исследования социальных проблем молодёжи Югры представляют возможность рассмотреть вопрос о предпочтениях сельской молодёжи ханты, манси, ненцев при выборе места жительства и работы. Общая выборка анкетированных составила 370 респондентов, в возрастном отрезке 14–30 лет, 30–35 лет молодые семьи с детьми. В данной статье представлены результаты анкетных опросов, проводившихся в районах: Березовском (сп. Саранпауль), Кондинском (гп. Кондинский, сп. Шугур), Октябрьском (сп. Шеркалы, Б. Атлым), Нефтеюганском (сп. Лемпино, Салым).

На вопрос о выборе места работы (село/город) в совокупности результаты респондентов сложились следующим образом: с небольшим отрывом в качестве места работы респонденты в основном предпочитают отдали селу (197,2%), чем городу (173,7%) (табл. 1). Интересными представляются показатели отдельно по муниципальным образованиям, так, например, опрошенные по Березовскому району, чьи ответы повлияли на общий результат, в основном выбрали сельскую местность (74,7%), и также большинство респондентов данного района указали вариант ответа «на территории традиционного природопользования» (ТПП) (8,4%). Во всех остальных районах опрошенными предпочтение было отдано городу, а не селу: Кондинский (62,1% против 33,6%), Октябрьский (48,9% против 45,5%), Нефтеюганский (49,4% против 43,4%) (табл. 1).

*Таблица 1*

**Ответы на вопрос: «Где бы Вы предпочли работать?»**  
**n\* = 370, в % от числа опрошенных**

Варианты ответа	Березовский район (n = 83)	Кондинский район (n = 116)	Октябрьский район (n = 88)	Нефтеюганский район (n = 83)
В городе	13,3	62,1	48,9	49,4
В сельской местности	74,7	33,6	45,5	43,4
На ТТП	8,4	1,7	1,1	1,2
Затрудняюсь ответить	3,6	2,6	14,8	15,7

\*n – количество респондентов

Ответы на следующий вопрос показали стремление большинства респондентов сменить место жительства (166,9%). Показатели по Березовскому району оказались исключительными по сравнению с другими районами: 38,6% опрошенных в сп. Саранпауль отметили, что не желают менять место жительства, чувствуют себя комфортно в родном селе (24,1%), тогда как в остальных районах сельская молодёжь предпочла бы сменить место жительства (табл. 2).

*Таблица 2*

**Ответы на вопрос: «При возможности Вы поменяли бы прежнее место жительства на другой населённый пункт (город, районный центр)?»**

Варианты ответа	Березовский район (n = 83)	Кондинский район (n = 116)	Октябрьский район (n = 88)	Нефтеюганский район (n = 83)	Итого
Да, уехал	25,3	49,1	45,5	47,0	166,9
Нет, не уехал	38,6	21,6	29,5	28,9	118,6
Такой нужды нет	16,9	17,2	10,2	10,8	55,1
Мне хорошо в своем селе	24,1	15,5	11,4	10,8	61,8
Затрудняюсь ответить	4,8	0	11,4	10,8	27

По социальной структуре опрошенная молодёжь была неоднородна: безработные, учащиеся (студенты, школьники выпускных классов), респонденты, занятые в бюджетной системе округа (образование, культура, медицина). Рассмотрим ответы респондентов с позиций занятости, уровня образования. Среди стремящихся уехать – «руководитель», «муниципальный служащий», «студент», «школьник», «работник культуры», «работник образования». Студенты, школьники связывают свой выбор с получением дальнейшего образования в городах. В основном среди нежелающих покидать прежнее место жительства – «рыбак-охотник», «безработный» – заняты в традиционных отраслях.

Таблица 3

**Ответы респондентов, рассмотренные в двумерном распределении (влияние «Род занятий» на «При возможности Вы поменяли бы прежнее место жительства на другой населённый пункт (город, районный центр)?»), n = 370, в абсолютных цифрах**

Род занятий	При возможности Вы поменяли бы прежнее место жительства на другой населённый пункт (город, районный центр)?					
	Да, уехал	Нет, не уехал	Такой нужды нет	Мне хорошо в своём селе	Затрудняюсь ответить	Итого:
Рыбак, охотник	5	5	5	4	0	19
Работник образования	20	1	6	9	2	34
Работник здравоохранения	3	2	0	1	0	6
Работник культуры	10	5	7	4	0	24
Безработный	21	32	8	14	8	82
Муниципальный служащий	5	2	0	2	0	9
Руководитель	2	0	0	0	0	2
Студент	26	11	3	7	1	45
Школьник	22	9	16	4	0	49
Затрудняюсь ответить	58	47	18	19	6	138
Итого:	157	107	52	57	17	364*

\* Пропущено 6 из 370 ответов.

Респондентами с высшим образованием, незаконченным высшим предпочтение отдано месту работу в городе (14,5% / 8,7%). В сельской местности работать предпочли респонденты со средним специальным образованием, неполным средним (20,2% / 24,2%) (табл. 4).

Таблица 4

**Ответы респондентов, рассмотренные в двумерном распределении (влияние «Ваше образование?» на «Где бы Вы предпочли работать?»), n = 370 (% от общего числа)**

Ваше образование	Где бы Вы предпочли работать?			
	В городе	В сельской местности	На ТТП	Затрудняюсь ответить
Начальное	2,9	1,0	12,5	0
Среднее	42,0	44,4	62,5	21,4
Среднее специальное	17,4	20,2	12,5	28,6
Незаконченное высшее	8,7	3,0	0	14,3
Неполное среднее	14,5	24,2	0	14,3
Высшее	14,5	7,1	12,5	21,4

Таким образом, желание остаться жить в селе преобладает среди опрошенных с образованием средним, неполным средним. Предпочли город в качестве места работы и поменяли бы прежнее место жительства в основном респонденты с высшим образованием. Юноши более, чем девушки, выразили желание переехать в город. Приведём данные в абсолютных цифрах. От общего числа опрошенных (171 чел.) респондентов мужского пола выбрали вариант «в городе» 82 чел., а среди девушек лишь 72 чел. предпочли работать в городе (табл. 5).

Таблица 5

**Ответы респондентов, рассмотренные в двумерном распределении (влияние «Пол» на «Где бы Вы предпочли работать?»), n = 370 (в абсолютных цифрах)**

Пол	Где бы Вы предпочли работать?				
	В городе	В сельской местности	На ТТП	Затрудняюсь ответить	Итого
Мужской	82	74	6	9	171
Женский	72	103	5	19	199

В заключение отметим, что субъективное мнение, самооощущения респондента оказывают большое значение на социологические результаты, которые позволяют сказать, что подход молодёжи к принятию решений относительно обдуманной, но в исключительных случаях продиктован соображениями сегодняшнего дня, а не дальней перспективой. Желание не покидать село, предпочтение привычному постоянству совсем не означает, что молодые селяне не строят своих планов на перспективу. Вопрос смены места жительства требует серьёзного решения, при котором значимыми факторами могут быть семейные, жилищные обстоятельства, финансовые возможности, личностные качества, устоявшийся образ жизни. Немаловажное значение имеет такой фактор, как привязанность к месту рождения, близкому окружению и поддержка родных людей. Желание остаться работать в селе было распространено в основном среди респондентов Березовского района.

В целом результаты опросов показали, что юноши и девушки в вопросе выбора места жительства предпочитают условия города и при этом основным побуждающим мотивом для переезда является возможность трудовой занятости.

## Литература

1. Оценка численности постоянного населения на 1 января 2016 года. – Режим доступа: [http://khmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_ts/khmstat/ru/statistics/](http://khmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/khmstat/ru/statistics/) (дата обращения: 09.02.2017).
2. Стратегия социально-экономического развития Березовского района до 2020 года и на период до 2030 года. – Режим доступа: <http://www.berezovo.ru/strategy/> (дата обращения: 09.02.2017).
3. Стратегия социально-экономического развития Октябрьского района до 2020 года и на период до 2030 года. – Режим доступа: [http://www.oktregion.ru/index.php?option=com\\_k2&view=itemlist&task=category&id=555:strategija-socialnoekonomicheskogo-razvitija&Itemid=14/](http://www.oktregion.ru/index.php?option=com_k2&view=itemlist&task=category&id=555:strategija-socialnoekonomicheskogo-razvitija&Itemid=14/) (дата обращения: 16.02.2017).
4. Ткачук Н. В. Социологический анализ проблемы информированности молодёжи коренных малочисленных народов Севера (на примере г. Ханты-Мансийска и сп. Саранпауль) / Н. В. Ткачук // Проблемы и пер-

спективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. мат. конф. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. – С. 189–196.

5. Ткачук Н. В. Молодёжь из числа коренных малочисленных народов Севера в системе социально-трудовых отношений: проблемы трудоустройства, профессионально-трудовые ориентации / Н. В. Ткачук // Север России: стратегии и перспективы развития: матер. II Всерос. науч.-практич. конф. (Сургут, 27 мая 2016 г.): в 4 т. Т. III. – Сургут: ИЦ СурГУ, 2016. – С. 230–232.

6. Ткачук Н. В. Организация и качество досуга в сельской местности: по результатам опросов среди молодёжи Югры / Н. В. Ткачук // Актуальные проблемы социологии культуры, образования, молодежи и управления: матер. Всерос. науч-практ. конф. с междуна. участием (Екатеринбург, 24–25 февраля 2016 г.). – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. – С. 1003–1009.

**С. Х. Хакназаров,**

*кандидат геолого-минералогических наук,*

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,*

*г. Ханты-Мансийск*

## **Экологические проблемы территории традиционного природопользования в разрезе социологических исследований**

**Аннотация.** В данной статье мы будем рассматривать экологические проблемы территории традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В частности обобщаются результаты социологических исследований, проведённых на территории округа в 2016 г. по проблемам социально-экономического развития территорий традиционного природопользования коренных народов Севера.

**Ключевые слова:** опрос, территории традиционного природопользования, экологическое состояние, респонденты, коренные малочисленные народы Севера.

Интенсивное освоение и промышленная разработка месторождений нефтегазовых и других полезных ископаемых на Севере, оказывая существенное влияние на окружающую природную среду, также влияют и на традиционный уклад жизни коренного населения, поскольку его жизнь в основном связана с природой. В результате интенсивной промышленной разработки минерально-сырьевых ресурсов (особенно углеводородного сырья) в округе происходит техногенная трансформация природной среды, территории традиционного природопользования (ТПП), несущая угрозу сохранению традиционного образа жизни и культуры коренных малочисленных народов Севера (КМНС).

Следует отметить, что бурный рост и развитие промышленных объектов, появление новых технологий, освоение новых месторождений полезных ископаемых, создание мощного промышленного оборудования представляют собой потенциальный риск промышленных аварий и их отрицательных последствий для здоровья людей и состояния окружающей среды.

В ходе проведённых исследований нам необходимо было узнать мнение респондентов о результатах промышленных разработок и экологические проблемы территории традиционного природопользования КМНС.

Как показывают результаты исследований (табл. 1), большинство респондентов (59,5%) считают, что в результате промышленных разработок происходит ухудшение экологического состояния региона. Около половины опрошенных (44,5%) респондентов полагают, что в результате промышленных разработок недр с территории проживания вытесняется коренное население, деградирует культура КМНС. Доля респондентов, полагающих, что в результате промышленных разработок происходит улучшение состояния окружающей среды, составляет лишь 6,1%.

*Таблица 1*

**Мнение респондентов о том, что происходит в результате промышленных разработок**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Улучшается экологическое состояние региона (вашей земли)	23	6,4	6,1
Ухудшается экологическое состояние района (вашей земли)	223	61,9	59,5
Происходит вытеснение коренного населения с территории их проживания и деградация их культуры	167	46,4	44,5
Другое	21	5,8	5,6
Загруднялись ответить	15		4,0
Итого	375		100,0

\* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

В ходе исследований, проведённых в 2013 г. (Нижевартовский район), мы хотели выяснить отношение респондентов к результатам промышленной разработки недр на территории

округа. Отвечая на вопрос: «Как Вы относитесь к разработке полезных ископаемых в нашем регионе?», большинство респондентов района (63,9%) относятся положительно [7]. Отрицательно относятся к разработкам 23,8% и равнодушно лишь – 9,5% респондентов. Отметим, что абсолютное большинство респондентов и в других исследованных районах округа также положительно относятся к промышленной разработке углеводородного сырья на территории округа. Парадоксальность ситуации заключается в том, что, несмотря на эти аргументы, большинство респондентов (см. табл. 1) свидетельствуют об ухудшении экологического состояния региона в результате промышленных разработок.

Около половины опрошенных (44,5%) респондентов полагают, что в результате промышленных разработок недр с территории проживания вытесняется коренное население, деградирует культура КМНС. Доля респондентов, полагающих, что в результате промышленных разработок происходит улучшение состояния окружающей среды, составляет лишь 6,1% [8].

Для того чтобы выяснить причину положительного отношения респондентов к промышленным разработкам, нами был поставлен вопрос: «Если положительно, то почему?». Выяснилось, что основными причинами, по которым респонденты положительно относятся к разработкам, являются: создание новых рабочих мест – 64,7%; улучшение и обустройство социальной инфраструктуры района – 50,0%; выгода для экономики региона (близлежащей территории) – 43,1%; выгода для экономики страны – 34,3%.

Респондентам был задан вопрос о воздействии нефтегазового комплекса на ТТП (табл. 2). Выяснилось, что относительно большинство респондентов (32,8%) считают, что их ТТП в результате влияния нефтегазового комплекса осталось в целости и сохранности (32,8%), уверены в том, что загрязнены земля и вода, замазучены нефтяными отходами (32,3%), значительно повреждён растительный покров, ягельный (31,2%).

Таблица 2

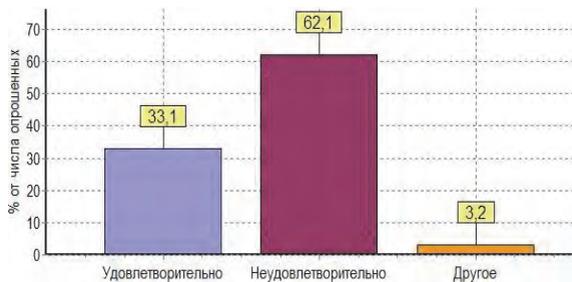
**Мнение респондентов о результатах воздействия  
предприятий нефтегазового комплекса на ТТП**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных*
Осталось в целостности и сохранности	123	41,3	32,8
Загрязнены земля и вода, замазучены нефтяными отходами	121	40,6	32,3
Значительно повреждён растительный покров, ягельный	117	39,3	31,2
Площадь родового угодья уменьшилась на четверть	17	5,7	4,5
Уменьшилась на половину площади	13	4,4	3,5
Уменьшилась на 90% площади	10	3,4	2,7
Уменьшилась на одну треть площади	9	3,0	2,4
Уменьшилась на три четверти площади	4	1,3	1,1
Полностью лишились родового угодья	1	0,3	0,3
Загруднялись ответить	77		20,5
Итого	375		100,0

\* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Незначительное количество респондентов ответили, что в результате воздействия нефтегазового комплекса на ТТП площади родового угодья уменьшились: на четверть (4,5%), на половину (3,5%), на 90% (2,7%), на одну треть площади (2,4%), на три четверти (1,14%). Полностью лишились родового угодья (0,3%).

В ходе исследования проблемы экологического состояния ТТП в настоящее время были получены следующие результаты (см. рис.): большинство респондентов (62,1%) оценили экологическое состояние ТТП как неудовлетворительное, 33,1% опрошенных как удовлетворительное.



**Рис.** Распределение ответов на вопрос: «Как Вы оцениваете экологическое состояние ТТП в настоящее время?», в %\*

\* – 1,6% респондентов затруднялись ответить на вопрос.

С целью выяснения причин неудовлетворительной оценки экологического состояния ТТП, респондентам был задан соответствующий вопрос: «Если неудовлетворительно, то почему?». Ответы представлены в таблице 3.

*Таблица 3*

**Распределение ответов на вопрос:  
«Если неудовлетворительно, то почему?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных*
Уменьшается численность животных, дичи и рыбы	205	68,3	54,7
Происходит загрязнение рек и водоёмов	200	66,7	53,3
Выводятся из оборота огромные территории промысловых угодий и оленепастбищ	154	51,3	41,1
Высыхают и вырубаются леса	120	40,0	32,0
Другое	25	8,3	6,7
Затруднялись ответить	75		20,0
Итого	375		100,0

\* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Как видно из данных, приведённых в табл. 3, большинство респондентов (53,3%) неудовлетворительное экологическое состояние ТТП видят в уменьшении численности животных, дичи и рыбы (54,3%), загрязнении рек и водоёмов (53,3%), выводе из оборота огромных территорий промысловых угодий и оленепастбищ (41,1%), гибели лесов (32,0%).

В заключение отметим, что в целом во всех районах округа наблюдается ухудшение экологической ситуации в местах проживания коренных малочисленных народов Севера, и негативные результаты промышленной разработки приводят:

- к уменьшению площадей, занятых лесами;
  - к загрязнению рек и озёр, подземных вод. В частности, загрязнение водоёмов промышленными отходами может привести к сокращению рыбных ресурсов округа, которые и так потеряли своё промысловое значение в период развития нефтепромышленного комплекса;
  - к загрязнению атмосферного воздуха;
  - к нарушению и загрязнению земель;
  - к сокращению территорий традиционного природопользования коренных народов Севера из-за вывода из оборота огромных территорий промысловых угодий и оленепастбищ;
- к дальнейшему ухудшению экологической обстановки в регионе.

### Литература

1. Тельхигова М. Ш. Правовое регулирование обеспечения экологической безопасности недропользования на северных территориях Российской Федерации / М. Ш. Тельхигова // Молодой учёный. – 2015. – № 20. – С. 385–388.
2. Логинов В. Г. Некоторые аспекты экономического освоения северных территорий / В. Г. Логинов // Проблемы освоения природных ресурсов Уральского Севера: Сб. ст. – Свердловск: УНЦ АН СССР, 1985. – С. 15–22.
3. Логинов В. Г. Природно-ресурсный и рекреационный потенциал Уральского Севера: оценка и перспективы освоения / В. Г. Логинов В. В. Балашенко. – Екатеринбург: Институт экономики УрО РАН, 2013. – 232 с.

4. Логинов В. Г. Этнические и институциональные аспекты освоения природных ресурсов севера / В. Г. Логинов, А. В. Мельников // Экономика региона. – 2013. – № 1 (33). – С. 96–104.

5. Хакназаров С. Х. Геоэкологические проблемы Нижневартовского района Югры: социодинамический аспект / С. Х. Хакназаров // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. науч.-практ. конф. X Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 227–236.

6. Хакназаров С. Х. Экологические проблемы Нефтеюганского района Югры в разрезе общественного мнения: сравнительный анализ / С. Х. Хакназаров // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: матер. Всерос. науч.-практ. конф. Ч. 1: Социология, природопользование, история и этнология. – Воронеж: ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. – С. 6–21.

7. Хакназаров С. Х. Результаты промышленных разработок углеводородного сырья в разрезе общественного мнения: на примере Нижневартовского района Югры / С. Х. Хакназаров // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость: матер. Всерос. соц. конгресса (Екатеринбург, 19–21.10.2016 г.). – М.: Российское общество социологов, 2016а. – С. 9002–9010.

8. Хакназаров С. Х. Проблемы социально-экономического развития территорий традиционного природопользования коренных народов ХМАО – Югры (по материалам социологических исследований) / С. Х. Хакназаров. – Ханты-Мансийск: ООО «Югорский формат», 2016. – 100 с.

## ЛУКИНА НАДЕЖДА ВАСИЛЬЕВНА: ЖИЗНЬ И НАУКА

Я, Лукина Надежда Васильевна (фамилию не меняла), родилась 2 декабря 1937 г. на станции Пенёк Чулымского района Новосибирской области. Моя мама – Лукина (по отцу Горчакова) Аграфена Федотовна, 1916–1917 года рождения, русская, происходит из крестьянской семьи сибирских старожилов. Её предки по отцовской линии были выходцами из Пермской губернии. Последние годы мама жила в г. Междуреченске Кемеровской области, умерла в 1993 г. Она прожила нелегкую жизнь, сохранив при этом способность радоваться. Мой отец – Лукин Василий Семёнович, 1910 года рождения, белорус, его предки по отцовской линии – выходцы из Витебской губернии, жили в Сибири. Был участником войны с финнами 1939 г. Во время Великой Отечественной войны был сержантом, в 1942 г. пропал без вести под Смоленском.

Незадолго до смерти мамы я записала от неё и двух её сестёр – Александры и Марии – рассказы о предках. Впервые мама выразила желание рассказать историю своей родительской семьи в 1980-х гг. До этого многое скрывалось от нас, детей, и мы ощущали некую таинственность, недосказанность в разговорах о наших близких родственниках. Как выяснилось позднее, причиной было то, что в 1930-х гг. двое братьев мамы были репрессированы, а отец умер в тюрьме, куда был помещён без предъявления обвинения. Они тогда жили в глухой деревушке Усть-Сенча, в верховьях р. Оми, были крестьянами. В соседнем селе обнаружился кулак, заодно арестовали и всех мужчин в их деревне – из-за охотничьих ружей.

Мама осталась без родителей (её мать давно умерла) и уехала из родной деревни. После пятилетних скитаний она оказалась в одном из леспромхозов Чулымского района Новосибирской области, где вышла замуж за отца. Вскоре после моего рождения,

весной 1938 г., семья переехала в г. Боготол Новосибирской области. Отец работал кочегаром на паровозе, мама была домохозяйкой.

В октябре 1939 г. семья переехала в Горную Шорию, на территорию нынешнего Мундыбашского района Кемеровской области. Вначале жили в пос. Шелбаны, затем в пос. Азас – до 1944 г. Мои первые детские воспоминания связаны с Азасом. Отец тогда работал лесорубом в Мундыбашском леспромхозе треста «Сталинскстройлес». Отсюда он ушёл на войну и не вернулся. Мама осталась с тремя детьми, не имея ни образования, ни профессии (была грамотной самоучкой, охотно читала книги до самой кончины). После ухода отца на фронт она, кроме постоянного крестьянского труда, стала работать в разных местах. Когда пришла «похоронка» на отца, государство стало платить ей пособие на троих детей в сумме 9 руб.

В 1943 г. мама вышла замуж за Олейникова Ивана Фёдоровича, который был выслан в Горную Шорию по политическим мотивам. У них родилась дочь Елена. Жизнь с новым мужем была очень трудной, но нужно было растить детей. В 1960-х гг. она развелась с ним.

В школу я пошла в 1944 г., когда мне ещё не исполнилось 7 лет, но не хотелось отставать от старшей сестры Нины. Зимой 1944 г. семья переехала в другую часть Горной Шории, в пос. Сыркаш Мысковского района Кемеровской области. Тогда это был шорский улус, сейчас – часть шахтёрского г. Междуреченска. В Сыркаше до нашего приезда была всего одна русская семья. Наш учитель в начальной школе был по национальности шорец. Тогда это был вернувшийся с войны инвалид, а учительское образование он получил уже позднее. Уроки шли на шорском языке. Мы, двое-трое русских детей, содержание уроков не воспринимали, а ходили в школу, потому что положено и потому что там давали по ломтику мороженого хлеба на палочке. Когда в 1984 г. я была в Венгрии в командировке, там записали мою биографию, где говорится, что я обучалась на шорском языке.

Хорошо запомнился День Победы 9 мая 1945 г. Был прекрасный солнечный день, в Сыркаше был небольшой митинг, у всех радостное настроение. Но была и самая сильная в детстве душевная рана, шок. Когда мы, весёлые и счастливые, вбежали домой, то застыли у порога. На кровати лицом вниз рыдала мама: наш-то отец не вернулся с войны...

В Сыркаше мы вначале жили в комнатке барака, но вскоре построили свой домик в лесу. Это место называлось Амоналка, потому что там когда-то был склад взрывчатки. К этому времени к нам переехали две сестры мамы – тётя Шура и тётя Маруся с семьями. Они тоже построили дома в лесу на Амоналке. Именно с Амоналкой у меня и моих сестер связано ощущение родного места, детских радостей. Оно хранится у всех нас до сих пор (сейчас на месте Амоналки находятся дачи жителей г. Междуреченска).

Для прокорма в голодное послевоенное время мы раскорчевали огромный огород, держали скотину, завели пасеку. В нашей семье все дети были девочки, и нам приходилось выполнять тяжёлый физический труд: корчевать пни, валить деревья и пилить дрова, заготавливать сено, таскать в гору воду из родника. Лазать на кедры за шишками, нас, правда, не заставляли, это мы охотно делали сами.

От нашего лесного селения до школы было полтора-два километра. Зимой падал обильный и пушистый снег. За ночь снега наваливало нам по плечи. Почти каждое утро нужно было по снежной целине торить дорогу до посёлка. В школу мы приходили совершенно мокрые и до уроков сушили одежду у топящихся печей. Поэтому зимой нужно было выходить в школу почти в середине ночи. Часов у нас не было, радио – тем более. Мама будила нас, определяя нужное время по положению звезды над горой.

Постепенно в пос. Сыркаш прибавлялись русские семьи (приезжали в леспромхоз), школа стала семилетней, в ней появились русские учителя. У меня первая русская учительница была в 4-м классе. При ней мы впервые писали диктант, и мы с одним

русским мальчиком написали лучше всех: у нас было всего по 40 ошибок. Полной программы в нашей семилетке мы так и не прошли, поэтому у меня большие пробелы в школьных знаниях. Училась хорошо, но была слишком бойкой, дралась с мальчишками, дисциплина «хромала». Меня очень тянуло читать художественную литературу. Дома пряталась на чердаке, за ширмой на кровати, чтобы меня не нашли и не оторвали от чтения, потому что работы на нас лежало много. И сейчас мечтаю о времени, когда смогу читать интересные книги.

В 1951 г. окончила Сыркашинскую семилетку. Учиться дальше не было возможности, так как семья бедствовала, и нужно было быстрее получать профессию. Мы с сестрой Ниной поехали в г. Сталинск (ныне Новокузнецк) и поступили в педучилище. Из-за слабости школьной подготовки нас приняли только на физкультурное отделение, хотя в школе я была освобождена от физкультуры из-за слабого здоровья.

Из четырехгодичного (1951–1955) обучения в педучилище, я получила два урока, важных для моей судьбы и моего мировоззрения. Во-первых, из всего курса обучения особый интерес вызвали разделы по философии, которые входили в историю ВКП(б). Во-вторых, одновременно и на всю жизнь сформировалась моя политическая позиция. Произошло это так. В педучилище проходила кампания добровольно-принудительной подписки на государственный заём. На собрании парторг внушал, что это делается партией в интересах народа. Но вскоре после этого заём как таковой отменили, и тот же самый человек на новом собрании говорил, что это сделано партией в интересах народа. Для меня, лесного человека, не получившего в школе идеологической обработки, сразу высветилась двуличность этой «политики» и её служителей.

В 1955 г. окончила педучилище и вернулась в родные места. Там уже был основан город Междуреченск – на болотах, где мы в детстве собирали клюкву, и на полянах, где мы сеяли просо. Я работала преподавателем физкультуры в средней школе № 3.

С детьми всё шло хорошо, но нравы учительского коллектива оказались не по мне. Да и жила в душе прежняя тяга к книгам, к учению. Решила готовиться к поступлению в вуз и для этого в 1957/58 учебном году посещала 10-й класс школы рабочей молодёжи.

Из справочника о вузах выбрала то, что мне казалось ближе по духу и по материальным возможностям, – Томский университет, историко-филологический факультет.

В 1958 г., отработав положенные три года в школе, приехала в Томск. Город мне сразу понравился. Поступила на историческое отделение историко-филологического факультета, группа 381. Тогда меня тянуло к изучению философии, но позднее, в университете это прошло, появились другие интересы. Согласно документам об окончании педучилища, я имела право поступать в вуз без сдачи иностранного языка (по нему был прочерк). Но из опасения, что это снизит мои возможности, взялась самостоятельно учить немецкий язык и всё-таки сдала по нему вступительный экзамен (на «хорошо»).

Со мной учились многие нынешние доценты, профессора: Т. А. Бычкова, А. Глушков, В. Т. Зонов, Т. В. Мальцева, В. З. Нилов, Ю. В. Петров, Н. Смоленский, Л. Н. Хмылёв, И. Шарифжанов и другие. После окончания только несколько человек из нашего выпуска работали в школе, остальные – в вузах.

Большинство из нас жило в общежитии, на пр. Ленина, 49. Питались коммуной, складываясь по 20 руб. в месяц. Я долгое время была председателем коммуны. Почти все годы учёбы в университете приходилось подрабатывать: вечерами мыла полы в том же корпусе, где днём училась. Моё стремление учиться поддерживала мама, помогая материально, хотя её зарплата всегда была низкой. С детства помню её простые должности: пекарь, телефонистка, пасечница, дежурная в доме отдыха.

Во время лекций по этнографии на первом курсе доцент Галина Ивановна Пелих рассказала о предстоящей летом этнографической практике и экспедиции. Меня увлекла возмож-

ность поехать. Так, в 1959 г. я впервые оказалась участницей этнографической экспедиции к селькупам, которой руководила Г. И. Пелих. Затем участвовала в других её экспедициях: к селькупам (1960, 1961), к шорцам (1962), к селькупам и хантам (1963), писала под её руководством курсовые работы, доклады на студенческие конференции, дипломное сочинение по этнографии селькупов и карагасов. Однако после окончания университета отошла от Г. И. Пелих. Она была очень сложным человеком, непредсказуемым, её суждения и оценки неожиданно менялись. Роль Г. И. Пелих для себя определяю так: она приобщила меня к этнографии.

Ещё в студенчестве многие прочили мне путь в науку, но сама я такой цели не ставила и стремления к этому не проявляла. Просто добросовестно выполняла свои студенческие обязанности. Только на 4-м курсе появилось дело, которое увлекло меня по настоящему. Тогда в университете впервые было созданы спецгруппы с усиленным изучением иностранного языка. Обучение в спецгруппах было продлено до шести лет (вместо общих пяти лет). Мне предложили вступить в спецгруппу, и я без раздумий согласилась. Вначале главным стимулом была возможность учиться дополнительный год в университете. Затем углублённое изучение немецкого языка меня очень увлекло. До сих пор переводы с немецкого языка – самый желанный вид труда.

Летом 1963 г. для проверки своих знаний немецкого языка поехала с туристической группой в Германию (тогда ГДР). Средства на путёвку собрала, продав книги и пластинки, другого имущества у меня не было. В поездке у меня было два ситцевых платья. Увидев жизнь в побежденной Германии, впервые задумалась: за что и ради чего погиб мой отец? В общении с немцами убедилась, что язык понимаю и могу объясниться. Слышала, как обо мне говорили: «Она очень бедна». Там мне подарили «на бедность» сатиновую кофточку.

В 1964 г. окончила Томский университет с правом преподавания истории в школе с обучением на иностранном языке. Работать меня оставили в университете. Причем сразу на двух

кафедрах: немецкого и французского языка + археологии и этнографии. На этой кафедре я должна была заменить Г. И. Пелих, которая перешла на другую кафедру. Пришлось летом срочно разрабатывать курс общей этнографии, который в сентябре уже предстояло читать (тогда никаких учебников по этнографии не было). На другой кафедре я вела в спецгруппах занятия по истории на немецком языке. Через год попросила ректора перевести меня полностью на кафедру немецкого языка. Причина была не очень серьёзная: заседания кафедры археологии и этнографии мне казались слишком долгими и нудными. В 1965 г. мы с Э. Л. Львовой провели экспедицию к чулымским тюркам.

В 1960-х гг. дважды участвовала в экспедициях, связанных с исследованиями Тунгусского метеорита и проводимых томскими учёными из разных вузов. Одна поездка была непосредственно на место падения метеорита, другая – по реке Лене, где наш отряд собирал опросные данные среди очевидцев, наблюдавших в небе полёт этого феномена.

В 1968 г. совпали два события. Первое: прекратился набор в спецгруппы, а это означало, что в будущем на кафедре немецкого языка мне придётся вести занятия в обычных группах (а не историю на немецком языке). Второе событие: в университете открылась Проблемная научно-исследовательская лаборатория истории, археологии и этнографии Сибири. Меня пригласили туда в качестве этнографа, и я проработала в лаборатории до мая 1993 г. (позднее была там совмещителем). В лаборатории прошла путь от младшего до главного научного сотрудника. Знание немецкого языка очень пригодилось в научной работе, так как на этом языке опубликовано много специальной литературы по моей теме.

Вначале в лаборатории было два этнографа: Н. А. Томилов и я. Первый заведующий лабораторией – А. П. Бородавкин дал возможность нам самим определиться с темами и с планом работ. Он вообще полагался на нас и не мешал работать. Я решила заниматься изучением хантов – по двум обстоятельствам. Во-первых, под впечатлением одной из экспедиций в студенчестве (1963 г.):

тогда мы видели хантов с реки Вах, выехавших на Обь; у них одежда, утварь, лодки были традиционными (до этого приходилось бывать только у селькупов Томской области, почти не сохранивших своей культуры). Второе обстоятельство: мне казалось естественным изучать живущий вблизи народ, а не ездить куда-то на Камчатку.

С 1969 г. начались мои самостоятельные экспедиции, которые закончились в 1990 г. Началом была Томская область, затем постепенно всё дальше на Север – до Полярного Урала. Первая экспедиция под моим руководством (если не считать совместной экспедиции с Э. Л. Львовой) была в 1969 г. на Васюган. Со мной ехали две студентки университета: П. Е. Потрепалова (позднее Бардина) и Н. И. Манжос (Сабитова). Вместе с нами ехал В. М. Кулемзин, его командировал Томский областной краеведческий музей для сбора коллекции. Мы ему в этом помогали.

Последующие экспедиции проходили в Александровском р-не Томской области, на Васюгане, Вахе, Югане, Агане, Тромъ-ёгане, Пиме, Конде, в пос. Сытомино (р. Обь), на Казыме, Сыне, Соби, в пос. Харсаим (низовья Оби), в тундре Полярного Урала (район Воркуты). Всего, вместе со студенческими поездками, я была в 25 экспедициях, из них в 21 была руководителем либо это были мои индивидуальные поездки. В моих отрядах было не более 2–3 человек. Чаще всего участвовал в экспедициях В. М. Кулемзин, который вёл сбор материала по своей программе. Особо выделяется наша с В. М. Кулемзиным стационарная работа среди хантов р. Вах в течение семи зимних месяцев (1969–1970 гг.). Последняя поездка была в 1990 г. на Казым, вместе с Татьяной А. Молдановой. Я ехала от Томского университета, она – от Окружного научно-методического центра в Ханты-Мансийске.

Полевые материалы указанных экспедиций послужили фундаментом для моих исследований, посвящённых традиционной и современной культуре хантов. Хочу заметить, что полученная в студенчестве подготовка по этнографии была не очень высокой: у нас не было ни спецкурсов, ни спецсеминаров, а только общий

курс лекций, кружок и экспедиции. Мне не довелось учиться и в аспирантуре. Приступая к профессиональной научной деятельности, нужно было, прежде всего, заняться самообразованием. Своим коллективным учителем на этом пути считаю научную литературу – монографии Е. А. Алексеенко, Л. В. Хомич, Г. М. Василевич и статьи разных авторов по народам Сибири.

В Проблемной лаборатории постепенно прибавлялись этнографы, тоже выпускники ТГУ – В. М. Кулемзин, П. Е. Бардина, О. М. Рындина, М. С. Усманова. Мне было поручено руководить сектором этнографии.

В 1972 г. я защитила кандидатскую диссертацию «Материальная культура васюганско-ваховских хантов» – в Ленинградском отделении Института этнографии АН СССР. Официальным научным руководителем была Зоя Петровна Соколова (Институт этнографии АН СССР, г. Москва).

В 1985 г. защитила в Московском государственном университете докторскую диссертацию «Исторические формы и преемственность в традиционной культуре восточных хантов», написанную без научного консультанта. Большую организационную поддержку мне оказала профессор кафедры этнографии МГУ Клавдия Ивановна Козлова. Я стала первым доктором наук за Уралом, защитившим диссертацию по специальности «этнография» (этнограф Г. И. Пелих защитила докторскую диссертацию раньше, но по специальности «история»).

До своего сорокалетнего возраста (начиная с 13 лет) жила по общежитиям, и только в 1978 г. получила однокомнатную квартиру. Ещё через 20 лет у меня появилась двухкомнатная квартира, приобретённая на многолетние денежные накопления. Я планировала, что возьму к себе маму, но она до появления такой возможности не дожила.

В 1984, 1987 гг. Министерство высшего и среднего специального образования СССР командировало меня в Венгрию, в Будапештский университет им. Лоранда Этвёша и в Институт этнографии Венгерской Академии наук. Первая поездка была

связана с передачей в Институт этнографии ВАН копий мансийских фольклорных текстов, записанных В. Н. Чернецовым. Этот материал хранился в Томском университете после передачи его В. И. Мошинской – вдовой В. Н. Чернецова. Венгры просили о передаче им этих копий для публикации, но до сих пор этого не сделано. Вторая командировка была связана с чтением лекций (в четырёх университетах) по традиционной культуре хантов и показом двух кинофильмов. Фильмы были сняты на р. Юган, для чего я приглашала в экспедицию оператора-любителя из киностудии Томского университета А. Н. Михалёва.

Мои связи с этнографами Венгрии появились благодаря знакомству с венгерской фольклористкой Евой Шмидт, с которой были и деловые контакты, и личная дружба. Она была инициатором и во многом организатором дела по передаче в Венгрию вышеназванных материалов Чернецова. Во время поездок в Будапешт я помогала ей выстроить и оформить кандидатскую диссертацию, которую она позднее защитила в Институте этнографии (г. Ленинград). Она консультировала меня при подготовке академического издания «Мифы, предания, сказки хантов и манси» (1990 г.). Еву Шмидт и редактора этого тома – Елену Сергеевну Новик считаю своими учителями в сфере фольклористики.

С 1986 г. я была научным руководителем авторского коллектива, работавшего над комплексной коллективной монографией «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири». Этот труд готовился в основном силами этнографов, археологов и антропологов Проблемной лаборатории ТГУ, с участием археологов из других городов. Он состоит из четырёх томов (в пяти книгах) и был опубликован в 1994–1998 гг. под моей общей редакцией.

С середины 1980-х гг. по собственной инициативе стала искать среди хантов, манси, ненцев, селькупов представителей национальной интеллигенции, которые хотели бы и могли бы заниматься этнографическим изучением своего народа. Эту работу вела во время поездок по Ханты-Мансийскому и Ямало-Ненецкому автономным округам, а также на Северном факультете

Ленинградского пединститута (ныне Институт народов Севера Российского государственного педагогического университета) им. А. И. Герцена. Среди национальной интеллигенции в обоих автономных округах к этому времени тоже вызревало такое желание и даже существовали конкретные проекты создания научных учреждений в Ханты-Мансийске и Салехарде.

В начале 1990-х гг. совпадение определенных событий и обстоятельств привело к новому повороту моей деловой биографии. В стране начались общественные перемены («перестройка»), в результате которых финансирование нашей Проблемной лаборатории ТГУ, соответственно, и зарплаты сотрудников стали стремительно сокращаться. Бывало так, что полученной зарплатой хватало на 1 кг масла.

В это же время в Салехарде была открыта Лаборатория этнографии и этнолингвистики, входившая в Институт проблем освоения Севера СО РАН (позднее лаборатория была переименована в Научный центр гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера). В 1991 г. меня пригласили в эту лабораторию ведущим научным сотрудником с функциями научного руководителя. В 1992 г. я получила также приглашение на работу от недавно созданного в Ханты-Мансийске НИИ социально-экономического и национально-культурного возрождения обско-угорских народов (позднее институт неоднократно менял своё название, сейчас это Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок). Вначале работала в обоих учреждениях «по совместительству», а основным местом работы оставался Томский университет. Затем, в 1993–2001 гг., моим основным местом работы была уже Лаборатория / Научный центр в Салехарде, а в 2001–2003 гг. – НИИ угроведения в Ханты-Мансийске.

Работа в указанных научных учреждениях проходила в тесном общении с представителями национальной интеллигенции, которые одновременно являлись и носителями традиционной культуры. Кроме деловых отношений, со многими установились дружеские связи, не прекращающиеся до настоящего времени.

Пожалуй, это самый интересный и плодотворный период моей жизни. В связи с работой в Научном центре в Салехарде не премину упомянуть человека, много помогавшего этому коллективу и мне лично, – Харючи Сергея Николаевича (тогда – зам. главы администрации ЯНАО).

В 1993–1997 гг. я ещё оставалась совместителем в Проблемной лаборатории Томского университета (с большими перерывами и на какие-то доли ставок). Затем из-за отсутствия финансирования была уволена, но продолжала работать без оплаты. В те смутные времена подобные ситуации были нередки, и принято было спрашивать не «где работаешь», а «где платят зарплату и платят ли вообще». В эти годы мною было завершено редактирование «Очерков культурогенеза...» и через аспирантуру ТГУ велась подготовка кандидатов наук из представителей народов Севера.

В 1990-е гг. стала много переводить с немецкого языка и публиковать переводы. Речь идёт об этнографических трудах зарубежных учёных, посвящённых обским уграм и ненцам. Для начинающих исследователей-северян это были новые, недоступные ранее источники.

В 1993 г. основала и редактировала серию сборников «Народы Северо-Западной Сибири» с целью публикации работ начинающих научных сотрудников-северян. Впоследствии эта серия исчерпала себя, в 2002 г. вышел последний, 10-й выпуск.

Подробнее об участии в становлении научных центров в Салехарде и Ханты-Мансийске рассказано в моей книге «Наука как форма общественного развития северных этносов» (2002).

Работая в двух северных городах, я часто выезжала туда, но жила по-прежнему в Томске. И мне очень хотелось быть снова сотрудником родного университета. В 2000 г. была принята профессором-совместителем на кафедру археологии и исторического краеведения Томского университета, где работала до 2008 г.

В 2003 г. меня пригласили профессором в Томский гос. педагогический университет – на только что открывшуюся кафедру

археологии и этнологии. В то время основным местом моей работы был НИИ угроведения (Ханты-Мансийск), но я уже ощущала, что мои функции там заканчиваются, и что пришло время возвращаться на работу в Томск. На кафедре ТГПУ я начала осуществлять давно задуманный план по изданию своих экспедиционных материалов. Этот проект был закончен в 2012 г. (Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья... Тома I–VI).

Назову подготовленных мною этнографов, получивших научные степени. Их не так много, и с каждым я связана не только профессиональными, но и жизненными интересами. Кандидатские диссертации выполнили под моим научным руководством (по хронологии защиты): Рындина Ольга Михайловна (1990), Молданова Татьяна Александровна (1993), Сязи Антонина Макаровна (1994), Лапина Маина Афанасьевна (1997), Харючи Галина Павловна (1999), Волдина Татьяна Владимировна (2000), Талигина Надежда Михайловна (2003), Бардина Раиса Калистратовна (2007), Ким Антонина Александровна (2007), Иргит Чоодураа Константиновна (2010). Была также научным консультантом по докторской диссертации О. М. Рындиной (1997). Кроме того, существенная помощь в работе над кандидатскими диссертациями оказана мною Бардиной Прасковье Елизвовне, Шмидт Еве Адамовне, Поповой Светлане Алексеевне; официальными руководителями у них были другие ведущие учёные.

В 2008 г. я переехала из Томска, где прожила 50 лет, в Санкт-Петербург. Главной причиной было стремление быть ближе к жившим здесь родственникам (своей семьи у меня не было). Это сёстры Крючок Нина, Погорелова Мария, Чернышева Елена и их дети. Сыграли свою роль и другие обстоятельства. К этому времени стали менее определёнными возможности и импульсы научной работы собственно в Томске. Начали ослабевать и важные для меня связи с учениками-северянами из Ханты-Мансийска и Салехарда. По ряду причин для них осложнились поездки в Томск, и была надежда, что в Петербурге наши встречи будут чаще.

При отъезде из Томска я осталась на прежнем месте работы в педагогическом университете и стала выполнять свои функции «на удалённом доступе». В 2013 г. уволилась из ТГПУ. В том же году была принята в Национальный исследовательский Томский государственный университет, в лабораторию «Музей и культурное наследие», где работаю по сей день. В НИ ТГУ продолжаю научное сотрудничество с О. М. Рындиной.

В Петербурге, как и ожидалось, возобновились личные встречи и активные связи с учениками-северянами. Кроме редактирования их трудов появились новые формы совместной работы – взаимное консультирование, рецензирование и др. Много сделано вместе с Р. К. Бардиной, М. А. Лапиной, Т. А. Молдановой, Г. П. Харючи. Но наиболее интересным и плодотворным оказалось сотрудничество с С. А. Поповой по тематике медвежьей обрядности народа манси. При её постоянных консультациях опубликовано две книги моих переводов с немецкого языка трудов финского учёного А. Каннисто. На этой основе мы с ней готовим учебное пособие, которое планируется использовать при проведении современных медвежьих праздников.

Последние проекты привели меня в число сотрудников Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, где я работаю с 2006 г.

Мною опубликовано 190 работ. Книг – 20; в том числе индивидуальных монографий – 8, монографий в соавторстве (большинство – с В. М. Кулемзиным) – 7; фольклорных сборников – 3, альбом орнаментов – 1, учебное пособие – 1. Брошюр, статей, тезисов – 146; из них в соавторстве – 17. Переводы с немецкого языка – 24; в том числе книг – 9, брошюр, статей – 15. Ответственный (титულный) редактор монографий и сборников – 82. Создано этнографических кинофильмов – 3 (совместно с оператором).

Участие в общественной жизни: была членом ВЛКСМ, членом профсоюза (по этой линии имела общественные нагрузки). Ни в одну из партий не вступала.

Была членом нескольких учёных советов: в Томском университете – в проблемной лаборатории и на историческом факультете; в Томском областном краеведческом музее, в НИИ обско-угорских народов.

Член диссертационных советов: 1987–1989 гг. – Специализированный совет по истории СССР, всеобщей истории, историографии и источниковедения при Томском университете; 1992–2003 гг. – Специализированный (позднее – Диссертационный) совет по археологии и этнографии при Институте истории, филологии и философии (позднее – при Институте археологии и этнографии) СО РАН в г. Новосибирске; с 1999 г. – по сей день – Диссертационный совет по этнографии, этнологии и антропологии и истории науки, музееведению, консервации и реставрации историко-культурных объектов при Томском университете

В 1995 г. была избрана членом-корреспондентом Российской академии естественных наук, а в 2002 г. – действительным членом той же академии.

Награды. Государственные медали: «Ветеран труда» (1984), «За трудовую доблесть» (1986). Нагрудный знак Минвуза СССР «За отличные успехи в работе» (1985). Другие медали и знаки: «100 лет со дня основания Томского государственного университета» (1980); «За заслуги перед Томским государственным университетом» (1998); Почетная серебряная медаль В. И. Вернадского (2005); Золотая медаль Томского государственного педагогического университета «За заслуги в области образования» (2007); нагрудный знак к «Почётной грамоте Думы Ханты-Мансийского автономного округа» (2012). Кроме того, многочисленные грамоты, дипломы, благодарственные письма.

**Н. В. Лукина**  
**25.04.2017**

## **СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ НАДЕЖДЫ ВАСИЛЬЕВНЫ ЛУКИНОЙ**

### **Диссертации**

1. Материальная культура васюганско-ваховских хантов в конце XIX – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Н. В. Лукина. Л., 1972. 23 с.
2. Материальная культура васюганско-ваховских хантов в конце XIX – начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук / Н. В. Лукина. Томск, 1972. 193 с.
3. Исторические формы и преемственность в традиционной культуре восточных хантов: автореф. ... дис. докт. ист. наук / Н. В. Лукина. М., 1985. 28 с.
4. Исторические формы и преемственность в традиционной культуре восточных хантов: дис. ... докт. ист. наук / Н. В. Лукина. М., 1985. 392 с.

### **Отдельные издания (монографии, сборники фольклора)**

5. Легенды и сказки хантов / Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1973. 62 с.
6. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. Этнографические очерки / Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Томск: Изд-во ТГУ, 1977. 225 с.
7. Материалы по фольклору хантов / Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1978. 216 с.
8. Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа) / Сост. и введение Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1979. 239 с.
9. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа) / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 1985. 365 с.
10. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., пред. и прим. Н. В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 568 с.

11. Знакомьтесь: ханты / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.
12. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 1 / Н. В. Лукина, А. М. Плетнева, О. М. Рандымова. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. 488 с.
13. История и культура хантов / В. И. Молодин, Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, Е. П. Мартынова, Е. Шмидт, Н. Н. Федорова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 162 с.
14. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. Молданов, Т. Молданова; под ред. В. В. Напольских. Томск: Изд-во ТГУ, 2000. 305 с. (Серия «Энциклопедия уральских мифологий». Т. 3).
15. Наука как форма общественного развития северных этносов / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. 348 с.
16. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 1. Васюган / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 336 с.
17. Сказания земли Томской. Хрестоматия / Сост. П. Е. Бардина, Н. В. Лукина, Э. Л. Львова, И. Ю. Максимова, Ю. А. Морев, Т. Г. Плохотнюк, Н. А. Тучкова. Томск: Изд-во ТГПУ, 2004. 187 с.
18. Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты: коллективная монография / отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. М.: Наука, 2005. 805 с.
19. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 2. Средняя Обь. Вах. Книга 1 / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 2005. 352 с.
20. Этнография народов Томской области: учебное пособие / П. Е. Бардина, Т. А. Гончарова, Г. В. Грошева, Н. В. Лукина, Е. Ю. Кошелева, А. А. Локтионова, И. Ю. Максимова, Л. В. Парнюк, Н. А. Тучкова. Томск, 2005. 164 с.
21. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. Этнографические очерки / Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Тюмень: Изд-во Мандр. и Ка, 2006. 208 с.

22. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 2. Средняя Обь. Вах. Книга 2 / Н. В. Лукина. Томск; Екатеринбург: Изд-во ТГУ; Изд-во «Баско», 2006. 256 с.
23. Encyclopaedia of Uralic Mythologies. 2. Khanty Mythology / V. M. Kulemzin, N. V. Lukina, T. A. Moldanov, T. A. Moldanova. Budapest: Akademiai Kiado; Helsinki: Finnish Literature Society, 2006. 241 p.
24. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 3. Юган / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2009–2010. 296 с.
25. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 4. Аган. Пим / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2009–2010. 331 с.
26. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 5. Конда. Тромъёган. Лямин. Казым / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2010. 399 с.
27. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Том 6. Нижняя Обь. Сыня. Собь. Полярный Урал / Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2012. 291 с.

#### **Публикации в сборниках, журналах**

28. К вопросу о «карагасах» Томской области / Н. В. Лукина, Г. И. Пелих // Труды Томского государственного университета. Т. 165. Томск, 1963. С. 162–173.
29. Средства передвижения нарымских селькупов / Н. В. Лукина // Учебные записки Томского государственного университета. № 60. Томск, 1966. С. 108–119.
30. У вахско-васюганских хантов / Н. В. Лукина // Из истории Сибири. Полевые работы 1969 года. Вып. 2. Томск, 1969. С. 146–150.
31. Шорцы. Нивхи / Н. В. Лукина // Музей археологии и этнографии Сибири: Описание экспозиции. Томск, 1969. С. 26–30.

32. Этнографические коллекции Музея истории материальной культуры ТГУ / Н. В. Лукина, Н. А. Томилов // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: материалы межвузовской конференции (11–13 мая 1969 г.). Томск, 1969. С. 163–165.
33. О работе Проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири Томского университета / Н. В. Лукина, Н. А. Томилов // Советская этнография. 1971. № 6. С. 167–169.
34. Некоторые итоги этнографического изучения васюганско-ваховских хантов / Н. В. Лукина // Материалы зонального совещания археологов и этнографов 1–3 декабря 1971 г. Томск, 1972. С. 16–17.
35. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов / Н. В. Лукина // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1972. С. 67–92.
36. Тюркские параллели в материальной культуре васюганско-ваховских хантов / Н. В. Лукина // Археология и краеведение Алтая: тезисы докладов. Барнаул, 1972. С. 80–81.
37. Дети хантов живут в школе-интернате / Н. В. Лукина // Народное образование. М., 1973. № 9. С. 32.
38. Коротко об экспедициях / Н. В. Лукина // Советская этнография. 1973. № 6. С. 157.
39. Оленеводство ваховских хантов / Н. В. Лукина // Из истории Сибири. Томск, 1973. Вып. V. С. 145–169.
40. Терминология родства хантов р. Аган / Н. В. Лукина // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: мат. Всесоюзной конф. 14–16 июля 1973 г. Томск, 1973. С. 158–160.
41. Традиции и инновации в культуре хантов Томской области / Н. В. Лукина // Из истории Сибири. Томск, 1973. Вып. VI. С. 239–242.
42. Изменения в терминологии родства васюганских хантов / Н. В. Лукина // Советское финно-угроведение. Таллин, 1975. № 4. С. 271–275.
43. Коротко об экспедициях / Н. В. Лукина // Советская этнография. 1975. № 5. С. 137.

44. Народные средства по сохранению здоровья и жизни у восточных хантов / Н. В. Лукина // Этнографические аспекты изучения народной медицины. Тез. Всесоюз. науч. конф. 10–12 марта 1975 г. Л., 1975. С. 26–27.
45. Освоение новых видов материалов и продуктов в современном быту восточных хантов / Н. В. Лукина // Тез. докл. Всесоюз. конф., посв. этнографическому изучению современности. Москва – Нальчик, 1975. С. 132–133.
46. Ханты р. Аган (по материалам экспедиции 1972 г.) / Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, Е. М. Титаренко // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. XVI. С. 130–177.
47. Коротко об экспедициях / Н. В. Лукина // Советская этнография. 1976. № 5. С. 155–156.
48. Некоторые вопросы этнической истории восточных хантов по данным фольклора / Н. В. Лукина // Языки и топонимия. Томск, 1976. С. 158–161.
49. Новые данные по социальной организации восточных хантов / Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин // Из истории Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. Вып. 21. С. 232–240.
50. Среднеазиатские параллели в культуре хантов / Н. В. Лукина // Тез. докл. на сессии, посв. итогам полевых этнограф. и антрополог. исследований в 1974–1975 гг. Душанбе, 1976. С. 38.
51. Терминология родства и свойства васюганско-ваховских хантов / Н. В. Лукина // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 19. С. 163–189.
52. Об особенностях культуры отдельных групп хантов / Н. В. Лукина // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 114–119.
53. Антропонимы восточных хантов / Н. В. Лукина // Вопросы финно-угроведения. Ч. 1. Языкознание / Тез. докл. на XVI Всесоюз. конф. финно-угроведов (июнь 1979 г.). Сыктывкар, 1979. С. 94.
54. Материалы по оленеводству восточных хантов (конец XIX – 70-е гг. XX в.) / Н. В. Лукина // Советская этнография. 1979. № 6. С. 110–121.

55. Селькупы. Ненцы. Остяки. Долганы. Эвенки. Эскимосы. Народы Амурского края / Н. В. Лукина // Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. 1. Народы Сибири. Томск, 1979. С. 268–272, 277–285, 296, 297–315, 321, 322–336.
56. Коротко об экспедициях / Н. В. Лукина // Советская этнография. 1980. № 1. С 171–172.
57. Культовые места хантов р. Нюрольки / Н. В. Лукина // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 92–99.
58. О возможности изучения музыкального фольклора восточных хантов / Н. В. Лукина // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними народами. Таллин, 1980. С. 50–60.
59. Предметы с неопределённой этнической принадлежностью / Н. В. Лукина // Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. 2. Народы СССР (кроме Сибири) и зарубежных стран. Томск, 1980. С. 200–218.
60. О понятии «этнографический источник» (к постановке вопроса) / Н. В. Лукина // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 24–28.
61. Зарубежные публикации фольклора обских угров / Н. В. Лукина // Финно-угорский музыкальный фольклор: проблемы синкретизма. Тез. докл. Таллин, 1982. С. 36–39.
62. Музей и студент (к 100-летию Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета) / Н. В. Лукина, Л. М. Плетнева // Советская этнография. 1982. № 5. С. 78–82.
63. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров / В. И. Мошинская, Н. В. Лукина // Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. С 46–60.
64. Заметки о питании хантов / Н. В. Лукина // Западная Сибирь в эпоху средневековья. Томск, 1983. С. 168–179.
65. О семантике орнамента восточных хантов / Н. В. Лукина // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983. С. 129–142.

66. Формы почитания собаки у народов Северной Азии / Н. В. Лукина // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (Этнос и язык). Л.: Наука, 1983. С. 226–233.
67. Криволинейный орнамент восточных хантов / Н. В. Лукина, О. М. Рындина // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1984. С. 52–66.
68. Некоторые вопросы происхождения оленеводства хантов / Н. В. Лукина // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 10–17.
69. Материальная культура восточных хантов в прошлом и настоящем / Н. В. Лукина // Шестой Международный конгресс финно-угроведов. Сыктывкар, 1985. С. 90.
70. Традиции приготовления пищи у восточных хантов / Н. В. Лукина // Урало-алтаистика. Археология, этнография, язык. Новосибирск: Наука, 1985. С. 130–133.
71. Этнографический архив В. Н. Чернецова (к 89-летию со дня рождения учёного) / Н. В. Лукина, О. М. Рындина // Советская этнография. 1985. № 5. С. 70–74.
72. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов / Н. В. Лукина // Культурные традиции народов Сибири. Л.: Наука, 1986. С. 121–138.
73. Субстратные компоненты в пищевых традициях хантов / Н. В. Лукина // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 63–71.
74. Южные черты в пищевых традициях восточных хантов / Н. В. Лукина // Фольклор и этнография народов Севера. Л.: Наука, 1986. С. 115–132.
75. Предисловие / Н. В. Лукина // Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1987. С. 7–12.
76. О классификации прозаических жанров в фольклоре обских угров / Н. В. Лукина, Е. Шмидт // XVII Всесоюз. конф. финно-угроведов. Т. 2. Секция этнографии. Устинов, 1987.
77. Коротко об экспедициях / Н. В. Лукина // Советская этнография. 1989. № 5. С. 148.
78. Археология, этнография и антропология в Томском государственном университете им. В. В. Куйбышева (к 100-

- летию открытия университета) / В. А. Дремов, Н. В. Лукина, Л. А. Чиндина // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1990. С. 217–224.
79. Каслание в ночи: Из путевых заметок [Изучение народной системы оленеводства. Летнее каслание] / Н. В. Лукина // Тюменская правда. 1990. 7 января.
80. О задачах и методах выявления этноразличительных черт / Н. В. Лукина // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1990. С. 147–150.
81. Общее и особенное в культуре медведя у обских угров / Н. В. Лукина // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1990. С. 179–191.
82. Орнамент восточных хантов / Н. В. Лукина // *Congressus septimus Internationalis fenno-ugristarum. Debrecen 27.08–02.09.1990. Summaria dissertationum. Ethnologica et folkloristica. Literaria, Historica, archeologica et antropologica.* Debrecen, 1990. P. 54.
83. Предисловие / Н. В. Лукина // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., пред. и прим. Н. В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 5–58.
84. Пища восточных хантов / Н. В. Лукина // Обские угры (ханты и манси): материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М., 1991. С. 88–116.
85. Историческая память и спасение Югры / Н. В. Лукина // Материалы Межд. науч.-практ. конф. «Пути выживания народов ханты и манси» (п. Лянтор, 9–16 апреля 1992 г.). Ханты-Мансийск, 1993. С. 34–35.
86. Каслание в ночи / Н. В. Лукина // Северная книга. Томск, 1993. С. 203–210.
87. О древних чертах орнамента восточных хантов / Н. В. Лукина // Культурогенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 154–166.
88. Предисловие к повести Т. Молдановой «Средний мир Анны из Маланга» / Н. В. Лукина // Северная книга. Томск, 1993. С. 62.

89. Введение / Н. В. Лукина // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 1. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. С. 63–77.
90. Иильпи ученыи нэ = Молодой учёный [о Т. А. Молдановой] Н. В. Лукина // Луима сэрипос. 1994. 19 февраля.
91. Краткая история изучения / Н. В. Лукина // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 2. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. С. 7–9.
92. М. Б. Шатилов как этнограф / Н. В. Лукина // Труды Томского государственного объединённого историко-архитектурного музея. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. Т. VII. С. 55–62.
93. От редактора / Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1994, 1. С. 3–5.
94. Поселения Западной Сибири по этнографическим данным. Постройки / Н. В. Лукина, П. Е. Бардина // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 2. С. 21–90.
95. Сохранение, возрождение и развитие культурного многообразия и духовного потенциала народов Сибири и Дальнего Востока / Н. В. Лукина // Народы России: возрождение и развитие. Материалы научной сессии Томского университета (5–10 ноября 1993 г.) Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 121–123.
96. Этнолог Т. А. Молданова / Н. В. Лукина // Югра. 1994, 6. С. 5–8.
97. National centres of uralistik in western Siberia / N. W. Lukina // Specimina Sibirica. Savariae, 1994, IX. P. 30.
98. The scientific centre in Tomsk / N. V. Lukina // Specimina Sibirica. T. Bibliographia Sibirica. Savariae. 1994, IX. P. 19–21.
99. И. М. Мягков как исследователь Сибири / Н. В. Лукина, Т. В. Галкина, Л. А. Чиндина, Е. Я. Горюхин // Труды Томского государственного объединённого историко-архитектурного музея. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. VIII. С. 165–182.
100. История изучения верований и обрядов / Н. В. Лукина // История и культура хантов. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. С. 45–64.

101. О подготовке научных кадров этнографов-северян / Н. В. Лукина // Аборигены Сибири: проблемы исчезающих языков и культур. Тез. Межд. науч. конф. Новосибирск (Академгородок) 26–30 июня 1995 г. Т. II. Археология, этнография. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1995. С. 158–159.
102. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири – опыт междисциплинарного исследования / Н. В. Лукина, Л. М. Плетнева, В. М. Кулемзин // Методика комплексных исследований культур и народов Западной Сибири. Томск, 1995. С. 99–102.
103. Что можно и важно изучать в культуре хантов / Н. В. Лукина // Тезисы докладов научно-практической конференции «Исторический путь и проблемы социально-экономического развития Ханты-Мансийского автономного округа». 13–14 декабря 1995 г. Ханты-Мансийск, 1995. С. 12.
104. Миграции в фольклоре хантов и манси / Н. В. Лукина // Материалы межрегионального совещания по проблемам развития культур малочисленных народов Севера. Томск, 1996. С. 119–123.
105. Охотники – создатели эпоса / Н. В. Лукина // Ямальский меридиан. 1996. № 3. С. 27–28.
106. Роль К. Ф. Карьялайнена в изучении хантов и манси / Н. В. Лукина // Тезисы докладов научно-практической конференции, посвященной 5-летию НИИ ОУН. Ханты-Мансийск, 1996. С. 15–16.
107. Этнографы о Васюганье / Н. В. Лукина // Земля Каргасокская. Томск: Изд-во ТГУ, 1996. С. 91–114.
108. Язык, фольклор, этнография финно-угорских народов в трудах К. Ф. Карьялайнена / Н. В. Лукина // Интеграция археологических и этнографических исследований. Ч. 1. Томск, 1996.
109. О роли имён в хантыйском обществе / Н. В. Лукина // Социальная организация и социогенез первобытных обществ (теория, методология, интерпретация). Мат. Всеросс. конф. Кемерово, 1997. С. 114–117.

110. От редактора / Н. В. Лукина // *Земляной Братец. Мансийские сказки, предания, песни, загадки / Зап., сост., прим. В. Н. Чернецова. Томск: Изд-во ТГУ; Екатеринбург: Среднеурал. кн. изд-во, 1997. С. 3.*
111. *Отражение межэтнических связей в терминологии родства хантов / Н. В. Лукина // Россия и восток: археология и этническая история. Омск, 1997. С. 180–184.*
112. *Ханты – чужие на своей земле? / Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 104–121.*
113. *Вопросы этнографии восточных хантов в свете новых данных / Н. В. Лукина // Acta Ethnographica Hungarica. Budapest, 1998, 43 (3–4). P. 243–266.*
114. *Обские узоры / Н. В. Лукина // Земля Александровская: сб. науч.-популяр. очерков к 75-летию образования Александровского района. Томск: Изд-во ТГУ, 1999. С. 141–179.*
115. *Die Entwicklung der materiellen Kultur der östlichen Chanten / Nadežda V. Lukina // Europa et Sibiria. Beiträge zur Sprache und Kultur der kleineren finnougri-schen, samojedischen und paläoasiatischen Völker. Gedenkenband für Wolfgang Veenker. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999. S. 305–310.*
116. *Die Materialien von V. N. Tzernecov zur mansischen Verwandtschaftsterminologie / N. V. Lukina, O. M. Ryndina // Finnisch-ugrische Mitteilungen. Band 21/22. Hamburg, 1999. S. 107–121.*
117. *Еду в Корлики – к хантам / Н. В. Лукина // Западная Сибирь: история и современность. Краеведческие записки. Вып. III. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2000. С. 116–120.*
118. *Этнограф-северянин как субъект научной деятельности / Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 7. Томск: Изд-во ТГУ, 2000. С. 3–10.*
119. *Вклад Научного центра гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера в изучение и сохранение традиционных культур / А. М. Сязи, Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 10. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 5–11.*

120. Вклад сотрудников НИИ обско-угорских народов в этнологию / Н. В. Лукина // Языки и культуры народов ханты и манси. Ч. 1. Этнология, социология, экономика. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 15–19.
121. Кто и почему идёт в науку у народов Севера / Н. В. Лукина // XXIII Дульзонские чтения. Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур (матлы Межд. конф. 25–27 июня 2002 г.). Часть 1. Томск, 2002. С. 24–27.
122. О путешествии У. Т. Сирелиуса на Вах / Н. В. Лукина // От Ваха до Агана. Эколого-краеведческий альманах. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2002. С. 34–36.
123. От редактора / Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 10. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 3–4.
124. Система признаков для описания орнамента / Н. В. Лукина, О. М. Рындина // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 10. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 53–64.
125. Список публикаций в сборниках «Народы Северо-западной Сибири» / Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 10. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 133–143.
126. Фольклор в культуре обских угров / Н. В. Лукина // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 9. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 54–125.
127. Мотивация выбора научной тематики у этнографов-северян / Н. В. Лукина // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9–12 июня 2003 г. М., 2003. С. 89.
128. Научная деятельность северян – контакт цивилизаций / Н. В. Лукина // Научный вестник. Вып. 10. Культура и образ жизни народов Севера в условиях нефтегазового освоения. Салехард, 2003. С. 23–24.
129. Святилища васюганских хантов / Н. В. Лукина // Угры / Материалы VI Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9–11 декабря 2003 г., Тобольск). Тобольск, 2003. С. 386–390.
130. Введение / Н. В. Лукина // Сказания земли Томской. Хрестоматия. Томск: Изд-во ТГПУ, 2004. С. 8–11.

131. Материалы по народным знаниям хантов Томской области / Н. В. Лукина // Сравнительно-исторические и типологические исследования языка и культуры: проблемы и перспективы. Сб. науч. тр. лабор. языков народов Сибири. Томск: Изд-во ТГПУ, 2004. С. 154–160.
132. Новая реальность обско-угорского фольклора: синтез научного изучения и практического применения / Н. В. Лукина // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака. М.: Наука, 2004. С. 256–260.
133. Родильная обрядность (дохристианская) / Н. В. Лукина // Изучаем народные традиции. Программы и вопросники. Методические указания к курсу этнологии. Вып. 1. Томск, 2004. С. 20–21.
134. С Евой Шмидт в Будапеште / Н. В. Лукина // Миссия «одинокого венгра» (Воспоминания друзей и коллег о Еве Шмидт). М.: Изд-во «Икар», 2004. С. 53–60.
135. Свадебный обряд / Н. В. Лукина // Изучаем народные традиции. Программы и вопросники. Методические указания к курсу этнологии. Вып. 1. Томск, 2004. С. 19.
136. Служебная записка «О проекте создания фольклорного архива в Ханты-Мансийском национальном округе» / Н. В. Лукина // Миссия «одинокого венгра» (Воспоминания друзей и коллег о Еве Шмидт). М.: Изд-во «Икар», 2004. С. 61–66.
137. Фольклор хантов / Н. В. Лукина // Северная энциклопедия. М: Европейские издания & Северные просторы, 2004. С. 1029–1030.
138. Этнография в Томске и её развитие в лаборатории / Н. В. Лукина // Факторы формирования духовного мира и социального облика населения Западной Сибири с древности до современности. Томск: Изд-во НТЛ, 2004. С. 28–34.
139. Декоративное искусство / Н. В. Лукина, З. П. Соколова, А. М. Сязи // Народы Западной Сибири. М.: Наука, 2005. С. 193–197.

140. История этнографической науки в Томске: основные этапы / Н. В. Лукина // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. Тез. докл. СПб., 2005. С. 437.
141. Мои экспедиции к хантам / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. 2005. № 1. С. 199–204.
142. О сборе информации по терминологии родства у васюганско-ваховских хантов / Н. В. Лукина // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур: мат-лы межд. конф. «XXIV Дульзонские чтения». Томск: Изд-во ТГПУ, 2005. С. 106–107.
143. Пища / Н. В. Лукина // Народы Западной Сибири. М.: Наука, 2005. С. 125–132.
144. Судьба этнографического архива В. Н. Чернецова / Н. В. Лукина // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: мат-лы XIII Западносиб. археол.-этнограф. конф. Томск: Изд-во ТГУ, 2005. С. 29–32.
145. Средства передвижения / Н. В. Лукина // Народы Западной Сибири. М.: Наука, 2005. С. 94–98.
146. Фольклор / Н. В. Лукина // Народы Западной Сибири. М.: Наука, 2005. С. 184–186.
147. Ханты / Н. В. Лукина, Л. В. Парнюк // Этнография народов Томской области. Учебное пособие. Томск: Изд-во ТГПУ, 2005. С. 62–81.
148. Этапы развития этнографической науки в Томске / Н. В. Лукина // Материалы Международной конференции «Первые исторические чтения Том. гос. пед. ун-та» (16–17 ноября 2004 года). Томск, 2005. С. 274–280.
149. От частного случая – к традиции (Мартин Ф. Р. Сибирика: Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских народов / Пер. с нем. Ж. Н. Труфановой; под ред. А. Я. Труфанова. Екатеринбург; Surgut: Уральский рабочий, 2004) / Н. В. Лукина, Л. М. Плетнёва // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Вып. 3. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2006. С. 339–345.

150. Роль научных сотрудников-северян в возрождении традиционного декоративного искусства / Н. В. Лукина // Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (история, этнология). Томск, 2006, 1(52). С. 121–123.
151. Томский университет в судьбе НИИ угроведения / Н. В. Лукина // История и современность. Воспоминания сотрудников Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Ханты-Мансийск, 2006. С. 12–15.
152. Судьбы этнических традиций хантов Томской области / Н. В. Лукина, П. Е. Бардина // Памяти И. Н. Гемуева. Сб. науч. ст. и воспоминаний. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007. С. 54–70.
153. Архивные материалы по обско-угорскому фольклору в Томске / Н. В. Лукина // Обские угры: научные исследования и практические разработки. Ханты-Мансийск, 2008. С. 382–387.
154. Заметки о Вольфганге Штейнице как исследователе хантыйской культуры / Н. В. Лукина // Материалы XIV Запад.-Сиб. археол.-этнограф. конф. «Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции». Томск, 21–23 мая 2008 г. Томск, 2008. С. 56–58.
155. Записи обско-угорского фольклора в архивах томских университетов / Н. В. Лукина // Вестник Томского государственного университета. История. Томск, 2008. № 3 (4). С. 91–95.
156. О сибирских томах серии «Энциклопедия уральских мифологий» / Н. В. Лукина // Материалы Международной конференции «Вторые исторические чтения Том. гос. пед. унта» (20–21 ноября 2007 года). Томск: Изд-во ТГПУ, 2008, 2. С. 267–273.
157. Хантыйские сказители – информанты Вольфганга Штейница / Н. В. Лукина // Историко-культурное взаимодействие народов Сибири: мат. межд. науч.-практ. конф., посв. 80-летию со дня рождения проф. А. И. Чудоякова. Новокузнецк: Изд-во КузГПА, 2008. С. 265–268.

158. Хантыйские постройки глазами Вольфганга Штейница / Н. В. Лукина // Жилище и одежда как феномены этнической культуры: мат. Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 127–131.
159. Две экспедиции к хантам: переключка через полвека / Н. В. Лукина // Полевые этнографические исследования: мат. Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 352–357.
160. Искал ли Штейниц Шамбалу? / Н. В. Лукина // Мир Севера. М., 2009. № 3. С. 17.
161. Методические указания к учебному пособию «Этнография народов Томской области» в рамках дисциплины «Археология. Этнология» / Н. В. Лукина // Этнография народов Томской области: учебное пособие. Томск: Изд-во ТГПУ, 2009. С. 158–165.
162. Погребальные сооружения хантов / Н. В. Лукина // Сибирский сборник. 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб.: МАЭ РАН, 2009. Кн. 2. С. 66–70.
163. Когда тренькают синицы / Н. В. Лукина // Сибирский сборник. 2. К юбилею Е. А. Алексеенко. СПб.: МАЭ РАН. 2010. С. 25–29.
164. По маршрутам путешествия в Югру Зои Петровны Соколовой / Н. В. Лукина // Этнокультурное наследие народов Севера России. К юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой. М., 2010. С. 33–39.
165. Объект и субъект в обрядах жертвоприношения у юганских хантов / Н. В. Лукина // Праздники и обряды как феномены этнической культуры. Мат-лы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 39–43.
166. Коллекции Кунсткамеры по народам Севера Томской области / Н. В. Лукина // Труды Томского областного краеведческого музея им. М. Б. Шатилова: материалы и итоги полевых исследований. Вып. XVII. Томск: Изд-во «Ветер», 2012. С. 227–239.

167. Музеи как часть научной судьбы / Н. В. Лукина // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики. Мат. Двенадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2013. С. 288–292.
168. Основные аспекты обряда жертвоприношения у юганских хантов / Н. В. Лукина // IV исторические чтения Томского государственного педагогического университета: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. с межд. участием 8–9 ноября 2012 г. Томск: Изд-во ТГПУ, 2013. 46–51.
169. Хантыйский обряд жертвоприношения / Н. В. Лукина // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований [Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology]. 2013. № 2. С. 106–114.
170. Классификация и локальные особенности утвари хантов / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. 2014. № 3 (18). С 151–160.
171. Культурное наследие хантов в коллекциях Кунсткамеры: хозяйственные занятия / Н. В. Лукина // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 387. С. 90–97.
172. Функции терминов родства в хантыйском социуме / Н. В. Лукина // Сибирский сборник – 4: Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. СПб., 2014. С. 394–399.
173. Этнографы-северяне как хранители традиций и культурного наследия своего народа / Н. В. Лукина // Реальность этноса. Образование – культура – экономика. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2014. С. 213–216.
174. Культурное наследие хантов в коллекциях Кунсткамеры: компоненты традиционной культуры / Н. В. Лукина // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 396. С. 91–95.
175. Пространство мансийских песен о медведе / Н. В. Лукина // История, культура, экономика Урала и Зауралья: сб. ст. Межд. науч. конф. (12–13 ноября 2015, г. Ханты-Мансийск). (Прилож. к журналу «Вестник ЮГУ». 2015. № 4 (39)). Ханты-Мансийск: Ред.-изд. отд. ЮГУ, 2015. С 47–49.

176. Экспедиции Артуру Каннисто как научная форма сохранения мансийского языка и культуры / Н. В. Лукина // Оленья тропа: сб. науч. тр. Межд. науч.-практ. конф. «Традиционные и инновационные формы сохранения и развития языков коренных малочисленных народов Севера» (СПб., 24 апреля 2015 г.). СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. С. 29–31.
177. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в теоретическом и практическом дискурсе / О. М. Рындина, Н. В. Лукина, Т. С. Курьянова, Н. В. Золотарёва // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 126–131.
178. Основные направления в изучении орнамента обских угров / Н. В. Лукина // Орнаментика в артефактах традиционных культур: материалы XV Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: Изд-во ИПЦ СПбГУТД, 2016. С. 42–45.
179. Предисловие / Н. В. Лукина // Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во ТГУ, 2016. С. 5–10.
180. Публикации трудов Артура Каннисто по медвежьему празднику манси / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. 2016. № 2 (25). С. 142–155.
181. Сотрудники Российского этнографического музея в современной судьбе культурного наследия хантов / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. 2016. № 1 (24). С. 152–164.
182. Исторические формы орнамента восточных хантов / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. 2017. № 1 (28). С. 150–164.
183. Какими мы были в две тысячи первом... / Н. В. Лукина // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сборник статей по итогам науч.-практ. конференции с междунар. участием, посвящённой 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Ч. 2: Исторические и социологические исследования. Тюмень: ООО «Формат», 2017. С. 186–193.

184. Мансийские фольклорные тексты в архивном фонде В. Н. Чернецова / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. 2017. № 2 (29). С. 101–113.
185. Песни и сценки медвежьего праздника манси: хрестоматия. Книга 2. Тексты на русском языке / Сост.: Н. В. Лукина, С. А. Попова. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск» 2017. 190 с.
186. Поле как путь // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 97–109.

#### **Работы, подготовленные к публикации Н. В. Лукиной**

187. Шатилов М. Б. Драматическое искусство ваховских остяков / публикация Н. В. Лукиной // Из истории шаманства. Томск, 1976.
188. Источники по этнографии Западной Сибири / Публикация Н. В. Лукиной, О. М. Рындиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1987. 284 с.

#### **Переводы с немецкого языка**

189. Йоки Аулис Й. Тойво Лехтисало – исследователь Севера / Пер. с нем. Н. В. Лукиной // Ямальский меридиан. 1993. № 4. С. 43–46 (Отрывок из: Joki Aulis J.T. Lehtisalo. 1887–1962 // Finnisch-ugrische Forschungen. 1964. XXXIV, 2).
190. Папай Йожеф. Божество слова. «Памяти Антала Регули» / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Сургут: АИИК «Северный дом», 1993. 55 с. (Papay J. Anton Reguly's Gedachtnis // Reguly A. – Pápay J. Osztják népköltési gyűjtemény. Budapest; Leipzig, 1905. S. I–LXXXVII.).
191. Сирелиус У. Т. Из дневника поездки на Васюган / Пер. с нем. Н. В. Лукиной // Северная книга. Томск, 1993. С. 94–102 (Отрывок из: Sirelius U. T. Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983).
192. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 1 / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. 152 с. (Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker. FFC 41. Helsinki; Porvoo, 1921, I).

193. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 2 / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. 284 с. (Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker. FFC 44. Helsinki; Porvoo, 1922, II).
194. Хонти Л. Ваховский диалект хантыйского языка / Пер. с нем. Е. В. Житковой, Н. В. Лукиной // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. – С. 3–22.
195. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 3 / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1996. 262 с. (Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra Völker. FFC 63. Helsinki; Porvoo, 1927, III).
196. Йоки А. Й. Т. Лехтисало (1887–1962) / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1997. 23 с. (Joki Aulis J. T. Lehtisalo. 1887–1962. // Finnisch-ugrische Forschungen. 1967, XXXIV, 2).
197. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1998. 136 с. (Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden // Memoires de la Societe Finno-Ougrienne. 1924, 53).
198. Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1999. 178 с. (Ahlgvist Aug. Unter Wogulen und Ostjaken. Reiseberichte und Mitteilungen // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Helsingfors, 1885, XIV).
199. Каннисто А. О драматическом искусстве вогулов // Каннисто А. Статьи по искусству обских угров / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1999. С. 3–25 (Kannisto Artturi. Über die vogulische Schauspielkunst // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors, 1906–1908, VI).
200. Каннисто А. О татуировке обско-угорских народов // Каннисто А. Статьи по искусству обских угров / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1999. 1,2 п.л. С. 26–50. (Kannisto A. Über die Tatuierung bei den Ob-ugrischen Völkern // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. 1933, LXVII).
201. Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 2001. 342 с. (Sirelius U. T. Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983).

202. Хэкель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 2001. 108 с. (Haekel Josef. Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (Zum Problem des eurasiatischen Totemismus) // Archiv für Völkerkunde. Wien, 1946, 1).
203. Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 2001. 48 с. (Tschernetzow V.N. Bärenfest bei den Ob-Ugriern // Acta Ethnographica. 1974, 23 (2–4)).
204. Ковач А. Шаманство в венгерских сказках / Пер. с нем. Н. В. Лукиной // Сравнительно-исторические и типологические исследования языка и культуры: проблемы и перспективы. Томск, 2002, 1. С. 213–227 (Kovács Ágnes. Schamanistisches im ungarischen Volksmärchen // Schamanentum und Zaubermärchen / Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft. Kassel, 1986, 10).
205. Кальман Б. Два обряда очищения в культуре медведя обских угров / Пер. с нем. Н. В. Лукиной // Вестник Томского государственного педагогического университета. Серия: Гуманитарные науки (история, археология, этнология). Томск, 2004. № 4 (41). С. 91–94 (Kálmán B. Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963).
206. Каннисто А. О медвежьих обрядах вогулов / Пер. с нем. Н. В. Лукиной // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал. Новосибирск, 2007. С. 74–87 (Kannisto A. Über die Bärenzeremonien der Wogulen // Kannisto A., Liimola M. Vogulische Volksdichtung. Bd. IV. Bärenlieder. Helsinki, 1958).
207. Видмер А. У истоков современного хантоведения // Человек. Текст. Эпоха. Вып. 3: Социокультурные аспекты освоения Сибири / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 2008. С. 119–134 (Widmer A. Am Urquell der modernen

- Ostjakologie // Steinitz Wolfgang. Ich hatte unwahrscheinliches Glück. Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik. Berlin, 2006).
208. Штейниц В. Тотемизм у остяков в Сибири // Археология и этнография Приобья. Материалы и исследования. Сб. тр. кафедры археологии и этнологии. Вып. 3 / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГПУ, 2009. С. 151–164 (Steinitz W. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Berlin, 1980, IV).
209. Штейниц В. Дневниковые записи об экспедиции к остякам (хантам). Июль – октябрь 1935 года / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Ханты-Мансийск, 2010. 40 с. (Steinitz W. Tagebuchaufzeichnungen von der Expedition zu den Ostjaken, Juli bis Oktober 1935 // Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Budapest; Berlin; Den Haag., 1980, Bd. IV).
210. Хантыйские сказки в собрании Вольфганга Штейница / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 2014. 228 с. (Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Bd. I. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Texte. Budapest; Berlin; Den Haag. 1975; Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Bd. III. Texte aus dem Nachlass. Budapest; Berlin; Den Haag. 1989).
211. Лиимола М. Экспедиции Артура Каннисто к вогулам (манси) в 1901–1906 годах / Пер. с нем. Н. В. Лукиной // Вестник угроведения. 2015. № 4 (23). С. 148–161 (Liimola M. Vorwort // Kannisto A., Liimola M. Vogulische Volksdichtung. Band I. Texte mythischen Inhalts. Helsinki, 1951).
212. Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во ТГУ, 2016. 328 с. (1. Kannisto A., Liimola M. Vogulische Volksdichtung. Band IV. Bärenlieder. Helsinki; Porvoo, 1958. 2. Wogulische und ostjakische Melodien: phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K.F. Karjalainen, herausgegeben von A.O. Väisänen. Helsinki, 1937).

213. Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2016. 240 с. (Kannisto A., Liimola M. Vogulische Volksdichtung. Band V. Aufführungen beim Bärenfest. Helsinki; Porvoo, 1959.)

### Титульное редактирование

214. Материалы по этнографии Сибири / Отв. ред. Н. В. Лукина, Н. А. Томилов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972.
215. Из истории Сибири / Отв. ред. Н. В. Лукина, Н. А. Томилов. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. Вып. 19.
216. Из истории шаманства / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 1976.
217. Археология и этнография Приобья: сборник статей / Ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1982. 185 с.
218. Искусство и фольклор народов Западной Сибири / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 1984.
219. Источники по этнографии Западной Сибири / Ред. Г. Е. Марков, Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
220. Орнамент народов Западной Сибири: сборник / Ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1992. 149 с.
221. Народы Северо-Западной Сибири. / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Вып. 1. 137 с.
222. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 1 / Ред. Н. В. Лукина, Л. М. Плетнёва. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 489 с.
223. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 2 / Ред. Н. В. Лукина, Л. М. Плетнёва. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 285 с.
224. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний / Под ред. Н. В. Лукиной, В. М. Кулемзина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 476 с.
225. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 224 с.

226. История и культура хантов: коллективная монография / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 162 с.
227. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 2 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 216 с.
228. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 3. Орнамент / Авт. О. М. Рындина; под общ. ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. 639 с.
229. Сязи А. М. Декоративно-прикладное искусство хантов Нижней Оби / Отв. ред. Н. В. Лукина. Тюмень, 1995. 170 с.
230. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 3 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 80 с.
231. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 4 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 83 с.
232. Земляной Братец. Мансийские сказки, предания, песни, загадки / Зап., пер. сост. и прим. В. Н. Чернецова; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск; Екатеринбург: Изд-во Том. ун-та; Средне-Урал. кн. изд-во, 1997. 135 с.
233. Лапина М. А. Этика и этикет хантов / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 114 с.
234. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 5 / Под ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 122 с.
235. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 6 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 88 с.
236. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 4. Ракогенез коренного населения / Под общ. ред. Н. В. Лукиной; отв. ред. А. Н. Багашёв. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 354 с.
237. Молданов Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 141 с.
238. Молданова Т. А. Орнамент хантов казымского Приобья: семантика, мифология, генезис / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 261 с.
239. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 8 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 105 с.

240. Петрова В. П., Харючи Г. П. Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 221 с.
241. Харючи С. Н. Современные проблемы коренных народов Севера (Доклады и выступления) / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 103 с.
242. Волдина Т. В. Библиографический указатель по фольклору хантов (1880–1999) / Отв. ред. Н. В. Лукина. Изд-во Том. ун-та, 2000. 127 с.
243. Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Боги земли Казымской / Отв. ред. Н. В. Лукина. Изд-во Том. ун-та, 2000. 111 с.
244. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 7 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 104 с.
245. Петрова В. П., Харючи Г. П. Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа: Уч. пос. Изд. 2-е / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 245 с.
246. Сязи А. М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья / Отв. ред. Н. В. Лукина. Изд-во Том. ун-та, 2000. 246 с.
247. Земля Кошачьего Локотка. Кань кунш олан. Вып. 2 / Пер., сост. и прим. Молданова Тимофея; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 244.
248. Материалы III Югорских чтений: сб. статей (Ханты-Мансийск, 26–27 апреля 2000 г.) / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том ун-та, 2001. 174 с.
249. Молданова Татьяна. Архетипы в мире сновидений хантов / Отв. ред. Н. В. Лукина. Изд-во ТГУ, 2001. 354 с.
250. Музыка и танец в культуре обско-угорских народов: сб. статей / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 67 с.
251. Тагт ос Сакв ма́хум потраныл-мбйтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Салы урнэ ойка мбйтыт. Сказки оленевода / Пер., сост., пред., прим. С. А. Поповой; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 106 с.

252. Хантыйский каталог. Томский областной краеведческий музей [Электронный ресурс] / Сост. Н. А. Тучкова; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 188 с.
253. Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса: вторая половина XX века / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГУ, 2001. 226 с.
254. Волдина Т. В. Хантыйский фольклор: история изучения / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 255 с.
255. Иванова В. С. О семантике чисел в духовной культуре обских угров / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 36 с.
256. Касум мув моньшат-путрат. Сказки-рассказы земли Казымской / Пер., сост., пред., прим. С. С. Успенской; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 291 с.
257. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 9 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 214 с.
258. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 10 / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 146 с.
259. Языки и культуры народов ханты и манси. Мат-лы Межд. конф., посвящ. 10-летию Науч.-иссл. ин-та обско-угорских народов (Ханты-Мансийск, 27–30 ноября 2001 г.). Ч. 1. Этнология, социология, экономика. / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 234 с.
260. Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олан. Вып. 3 / Пер., сост. и прим. Тимофея Молданова; науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том ун-та, 2003. 230 с.
261. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси: монография / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
262. Узоры северного сияния. Т. 1. Финно-угорские народы / Автор-составитель А. М. Сязи; отв. ред. Н. В. Лукина. Салехард: «Артвид»; СПб.: «Русская коллекция», 2003. 152 с.
263. Вестник Томского государственного педагогического университета. Серия: Гуманитарные науки (история, археология, этнология) / науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2004. № 4 (41). 113 с.

264. Изучаем народные традиции. Программы и вопросники. Методические указания к курсу этнологии / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск, 2004. 36 с.
265. Кань Кунш Олан. Земля Кошачьего Локотка. Вып. 4 / Пер., сост., пред. и прим. Тимофея Молданова; науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 202 с.
266. Научно-исследовательский институт угроведения. Библиография трудов (1991–2001) / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 140 с.
267. Рандымова З. И. Оленеводческая культура приуральских хантов / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 136 с.
268. Сказания земли Томской. Учебное пособие / Сост. П. Е. Бардина, Н. В. Лукина, Э. Л. Львова, И. Е. Максимова, Ю. А. Морев, Т. Г. Плахотнюк, Н. А. Тучкова; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2004. 187 с.
269. Тагт-м̄хум м̄йт̄ыт – потрыт. Сказания – рассказы людей Сосьвы / Зап., пер., сост., прим. В. С. Ивановой; науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 126 с.
270. Языки и культуры народов ханты и манси: мат. Межд. конф., посв. 10-летию Науч.-иссл. ин-та обско-угорских народов (Ханты-Мансийск, 27–30 ноября 2001 г.). Ч. 2. Филология / науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 210 с.
271. История первобытного общества. Археология. Этнология. Словарь терминов. Учебно-методическое пособие / Науч. ред. Н. В. Лукина, Е. Ю. Кошелева. Томск. 2005. 76 с.
272. Материалы Международной конференции «Первые исторические чтения Томского государственного педагогического университета» / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2005. 390 с.
273. Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. 176 с.

274. Тучков А. Г. История и культура народов Сибири. Учебное пособие. Изд. 2-е / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск, 2005. 220 с.
275. Узоры северного сияния. Т. 2. Самодийские народы / Автор-сост. А. М. Сязи; отв. ред. Н. В. Лукина; фотохуд. Н. М. Самбуров. Салехард: «Артвид»; СПб.: «Русская коллекция», 2005. 199 с.
276. Этнография народов Томской области. Учебное пособие / П. Е. Бардина, Т. А. Гончарова, Г. В. Грошева, Е. Ю. Кошелева, А. А. Локтионова, Н. В. Лукина, И. Е. Максимова, Л. В. Парнюк, Н. А. Тучкова; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск, 2005. 164 с.
277. Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер.: Гуманит. науки (история, этнология) / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2006. № 1 (52). 143 с.
278. Тучкова Н. А. BIBLIOGRAPHIA SELKUPICA: Библиографический указатель по истории, культуре и языку селькупов / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2006. 152 с.
279. Археология и этнография Приобья: материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии. Вып. 1 / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2007. 159 с.
280. Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер.: Гуманит. науки (история, археология, этнология) / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2007. № 3 (66). 179 с.
281. Материалы Международной конференции «Вторые исторические чтения Томского государственного педагогического университета», посв. 105-летию ТГПУ, 75-летию образования исторического факультета ТГПУ (20–21 ноября 2007 года) / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2008. Ч. 1. 346 с.
282. Материалы Международной конференции «Вторые исторические чтения Томского государственного педагогиче-

- ского университета», посв. 105-летию ТГПУ, 75-летию образования исторического факультета ТГПУ (20–21 ноября 2007 года) / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2008. Ч. 2. 334 с.
283. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 137 с.
284. Археология и этнография Приобья: материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии. Вып. 3 / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2009. 175 с.
285. Бардина Р. К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века / Науч. ред. Н. В. Лукина. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2009. 147 с.
286. Этнография народов Томской области: учеб. пособие / П. Е. Бардина, Т. А. Гончарова, Г. В. Грошева; отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2009. 175 с.
287. Бардина Р. К. Материалы по этносоциальной истории обских и нижнесосьвинских манси: в XX – начале XXI века / Науч. ред. Н. В. Лукина. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. 173 с.
288. Молданова Т. А. Пельымский Торум – устроитель медвежьих игрищ / Отв. ред. Н. В. Лукина. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. 221 с.
289. Археология и этнография Приобья: материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии. Вып. 4 / Науч. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2011. 339 с.
290. Бардина Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века) / Отв. ред. Н. В. Лукина. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 289 с.
291. Надь, Золтан. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI веках / Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во ТГПУ, 2011. 293 с.

292. Тэк ёх моньшат-путрат. Сказки-рассказы тегинских людей. Вып. 1 / Запись текстов, пер., сост., предисл., ком. М. А. Лапиной; науч. ред. Н. В. Лукина. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. 111 с.
293. Лапина М. А. Тэк ёх арэт. Песни тегинских людей / Науч. ред. Н. В. Лукина. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 106 с.
294. Харючи Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев / Отв. ред. Н. В. Лукина. СПб.: «Историческая иллюстрация», 2012. 159 с.
295. Молданова Т. А. Казымский орнамент / Науч. ред. Н. В. Лукина. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. 175 с.
296. Харючи Галина Павловна. Тропою науки. К 60-летию со дня рождения / Сост. А. С. Харючи. СПб.: «Историческая иллюстрация», 2013. 39 с.
297. Харючи Г. П. Священные места в традиционной и современной культуре ненцев: монография / Отв. ред. Н. В. Лукина. СПб.: «Историческая иллюстрация», 2013. 160 с.
298. Исследования по культуре ненцев. Сб. статей / Сост. Е. Т. Пушкарева, отв. ред. Н. В. Лукина. СПб.: Историческая иллюстрация, 2014. 286 с.

**Составила Н. В. Лукина**  
**25.04.2017**

## ФОТОАРХИВ



Мама – Лукина  
Аграфена Федотовна.  
1990-е гг.



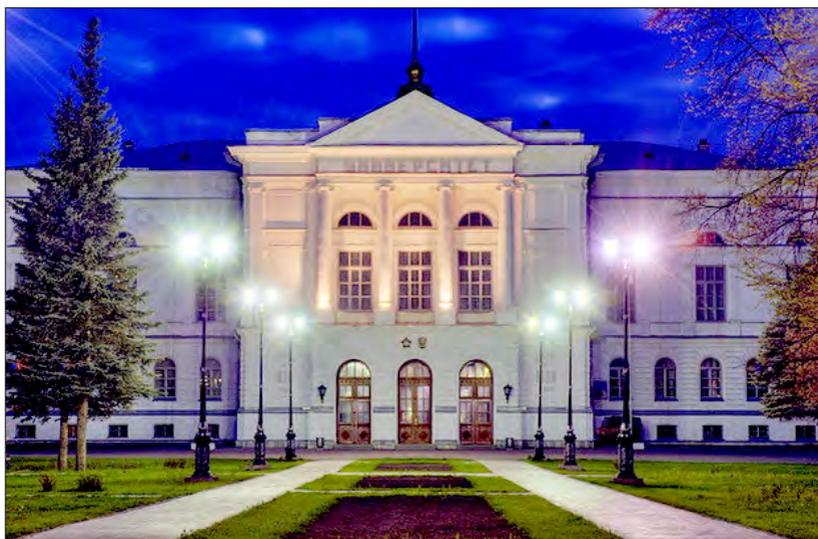
Отец – Лукин  
Василий Семёнович.  
1940-е гг.



Домик детства.  
Картина с реконструкцией по современному фото. 2008 г.



С сестрой Ниной в Сталинском (Новокузнецком) педучилище.  
1953 г. (Н.В. Лукина – справа)



Томский университет



В экспедиции на р. Кеть. 1963 г.



На р. Кия. 1963 г.



На этнографической практике вблизи Томска.  
Слева – Г. И. Пелих, далее – В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. 1965 г.



В экспедиции на р. Юган. 1973 г.



В экспедиции на р. Пим. 1973 г.

**Szovjet etnográfus Pécssett**

## Kutatások az osztyjások kultúrájáról

### Legközelebbi nyelvrokonaink népművészete, hitvilága

Nyugat-Szibéria elsőként alapított egyeteméről, a jövőre lezárásának századik évfordulóját ünneplő tanszék felújítását intézményből érkezett segnap Pécse N. V. Lukina. A történelemtudományok doktora, a tanszék egyetem tudományos kutatócsoportja néprajzi osztályának vezetője legújabb nyelvrokonaink, az Ob folyó partján élő osztyjások (hamis) hitvilágáról és népművészetéről tartott vetélkedés előadást a JITE Tanszéképítő Kabin. A Művelődési Műterium diábtandíjasként határokban tartózkodó Lukina professzor a tanszék egyetemén végzett 1964-ben.

— Még hallgató koromban gyök szillemi gyakorlatokhoz járhattam át a vidékre, ahol az osztyjások laknak. — kezdte a beszélgetést, az érdekes hallgatót szemlélő tanszék egyetem kutató-professzor.

— Eredetileg a Vah folyó közelében élő szelkup népcsoport lehetett tanulmányoztuk okorban, és kíváncsi voltam a finnországi elemzők felváltó sorszárdás osztyjások minden-ppajára is. A Szovjetunióban né népek múltjának, tradícióik, kultúrájának megismerésére igen fontos feladatnak tekintik az országban — tette hozzá Lukina.



**Bosnik L.**

Megtudom, hogy 21 ezer osztyj (hamis) él jelenleg a Szovjetunióban, az Ob folyó környékén, közülük több mint tizenhét ezer beszél az ősi nyelvet, illetve ennek tájszólásait. Reguly Antal magyar néprajzkutató jelentős letelepítései után (1840-es évek) a nemzetközileg is elismert kutatókat folytatja Lukina professzor az első, aki behatóbban tanulmányozta ezt a problémakört a helyszínen is, az osztyjások körében.

— Bizonyítottam ebből a kultúrából származhat szelkup és fék szavak, amelyek a különböző hangtani változások során alakultak ki a liker és a ókai eredetjéből — mondta Lukina.

Előadásából kiderült, hogy az osztyjások jelenleg is elsősorban hűléssel és vándorlással foglalkoznak, évszakonként változtatva lakóhelyüket a kedvező környezetekben. Ma is él egy-két helyen még a régi mítikus hagyományok közül a hit az epikus jellegű énekléssel történő sámánisztikus gyógyításban.

— Több terem is van — fejezte be a beszélgetést N. V. Lukina, a tanszék egyetem professzora: készítsük egy mono-

gráfia, amely feldolgozza ezen terület évszázados kultúrájának néprajzi, antropológiai, régészeti eredményeit. Személyes vágyom, hogy az osztyjások közül kerüljön ki egy-két olyan ember, aki erősen tudna foglalkozni a magyarral legközelebbi rokonainak néprajzi múltjával, hagyományával.

**Bolgar környezet-velemény delegáció Baranyában**

Заметка о Н. В. Лукиной в венгерской газете. 1987 г.



С В. М. Кулемзиным и Е. А. Немысовой в Ханты-Мансийске



С Яношом Пустаи в Томске. 1991 г.



Сотрудники Научного центра. Салехард, 1997 г. (Н.В. Лукина – слева)



Среди учеников в Ханты-Мансийске. Т. В. Волдина, Н. В. Лукина,  
М. А. Лапина, Т. А. Молданова. 2001 г.



В НИИ угроведения. 2002 г.



С. Попова, Н. Лукина, С. Успенская, М. Лапина  
в фойе Томского драмтеатра. 2007 г.



На Конгрессе финно-угроведов в Йошкар-Оле. 2005 г. (НВЛ – справа)



С бывшим ректором ТГУ А. П. Бычковым. Томск, 9 мая 2008 г.



В Санкт-Петербурге. 2014 г.



С котом Тимофеем. 2007 г.



На семинаре в Мюнхенском университете – с Е. К. Скрибник.  
2011 г. (НВЛ – в центре)



На Сибирских чтениях в зале Русского географического общества.  
С-Петербург, 2016 г. (НВЛ – слева)



С сёстрами. Санкт-Петербург, 2016 г. (НВЛ – 2-я справа)



# **Обские угры: единство и разнообразие культуры**

Материалы научно-практической конференции  
XVI Югорские чтения  
(2 декабря 2017 г., Ханты-Мансийск)

## **Редакторы:**

Т. В. Волдина, Ф. М. Лельхова,  
А. Г. Киселев, А. Н. Семёнов

## **Ответственный за выпуск:**

С. А. Герасимова

Подписано в печать 4.10.2018.  
Формат 60x84/16. Гарнитура «Times New Roman», «PT Serif».  
Усл. п. л. 21,2. Тираж 100 экз. Заказ № 1533.

Отпечатано ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»,  
г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 46.  
Тел. 334-991. E-mail: pmhm@bk.ru.

