

Департамент образования и молодёжной политики ХМАО-Югры  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



**СОВРЕМЕННАЯ  
ФИННО-УГОРСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ:  
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

Материалы Всероссийской научно-практической конференции  
XIV Югорские чтения  
(20 декабря 2015 года, г. Ханты-Мансийск)

Ижевск  
2016

УДК 332.1(068)  
ББК 65.04я431  
С 56

Сборник представлен в ведущих библиотеках страны, в Научной электронной библиотеке (НЭБ) – головном исполнителе проекта по созданию Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

**Ответственный редактор:** к. филол. н. Ю.В. Исламова

**Редакторы:** к.ист.н. Т.В. Волдина, к. филол.н. С.С. Динисламова, д. филол.н. В.Н. Соловар  
**Редактор-составитель:** С.А. Герасимова

**С 56 Современная финно-угорская филология: теория и практика:** Материалы Всероссийской научно-практической конференции XIV Югорские чтения (20 декабря 2015 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Ижевск: ООО «Принт-2», 2016. – 364 с.

ISBN 978-5-9631-0512-2

В сборнике представлены материалы ежегодной научно-практической конференции Югорские чтения «Современная финно-угорская филология: теория и практика», посвященной 110-летию со дня рождения Вольфганга Куртовича Штейница.

Материалы представляют интерес для специалистов, занимающихся проблемами изучения языка, культуры, истории финно-угорских народов.

*Рекомендовано редакционно-издательским советом  
Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.*

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

УДК 332.1(068)  
ББК 65.04я431

ISBN 978-5-9631-0512-2

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2016  
© Авторы статей, 2016  
© ООО «Принт-2», 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЯЗЫК, ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР

<b>Е.И. Ромбандеева</b> Штейниц Вольфганг Куртович . . . . .	5
<b>Ф.М. Лельхова</b> Ученик В. Штейница Николай Иванович Терешкин – исследователь диалектов хантыйского языка . . . . .	9
<b>С.В. Богдашкина</b> Контрастивный анализ фразеологических единиц неродственных языков . . . . .	15
<b>Н.А. Герляк</b> К вопросу о когнитивно значимой лексике: табу, междометия, устаревшие названия предметов быта . . . . .	21
<b>О.Ю. Динисламова</b> Результаты мониторинга чтения учителей в электронной и реальной среде в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре в 2015 году (на примере Лангепаса, Нягани, Октябрьского района, Березово) . . . . .	31
<b>С.С. Динисламова</b> Героический эпос манси как фактор духовно- нравственного развития личности . . . . .	46
<b>С.Д. Дядюн</b> Тематические группы слов, представленные в хантыйских сказках . . . . .	56
<b>В.С. Иванова</b> Об особенностях в словообразовании наречий места и времени в мансийском языке . . . . .	66
<b>Л.М. Ившин</b> Становление литературного языка и языка удмуртской литературы с начала процесса до 1905 года . . . . .	77
<b>Ю.В. Исламова</b> Социологический анализ читательских предпочтений школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры . . . . .	100
<b>Е.Д. Каксина</b> Личные песни хантов, созданные в период войны 1941-1945 гг. . . . .	122
<b>М.В. Кумаева</b> Особенности языка малых жанров мансийского детского фольклора (на примере закличек, пословиц и поговорок) . . . . .	146
<b>Г.Л. Нахрачева</b> Семантическое поле созидания в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта) . . . . .	158
<b>Е.А. Немысова</b> Редуцированный гласный хантыйского языка и его обозначение на письме. . . . .	167
<b>Л.Н. Панченко</b> Запреты в быличках . . . . .	179
<b>С.В. Пивкина</b> Рецепция П.И. Мельниковым-Печерским эрзянских и мокшанских мифов о сотворении человека . . . . .	185
<b>Н.С. Садомина</b> Сравнительные конструкции с параметрическими показателями в хантыйском языке . . . . .	191
<b>В.Н. Соловар</b> Лексико-стилистические особенности личной песни обских укров . . . . .	199
<b>В.Л. Сязи</b> Ономастическое пространство произведений Е.Д. Айпина . . . . .	222

---

---

<b>Н.В. Чикина</b> Вклад финнов Ленинградской области в развитие детской литературы Республики Карелия . . . . .	230
---	-----

**ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ**

<b>Т.В. Волдина</b> Род у северных хантов и манси в духовном измерении. . . . .	238
<b>М.Ф. Ершов</b> Образы Г.С. Райшева в исторической и социокультурной ретроспективе . . . . .	253
<b>Л.В. Кашлатова</b> Фольклорные традиции рода Шишки . . . . .	267
<b>С.А. Попова</b> Сюжетные аналогии коми и северо-мансийского фольклора. . . . .	276
<b>Т.Д. Слинкина</b> Информанты-манси, сотрудничавшие с венгерскими учёными А. Регули в 1843–1845 гг. и Б. Мункачи в 1888–1889 гг. . . . .	288
<b>Т.Д. Слинкина</b> Мансийские селения среднего течения <i>Тагыт-Я</i> : исчезнувшие и существующие . . . . .	300
<b>Т.Н. Собольников</b> История археологического изучения низовий Иртыша: этапы, проблемы и перспективы . . . . .	330
<b>В.И. Сподина</b> Изображения человека в культуре обских угров: мировоззренческий аспект . . . . .	347

---

---

**ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ:  
ЯЗЫК, ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР**

**Штейниц Волфганг Куртович**

Е.И. Ромбандеева, доктор филологических наук  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск*

*Аннотация.* Статья посвящена проблеме создания и усовершенствования графики и орфографии языков, не имевшим прежде письменности. При решении этой проблемы необходимо учитывать практическую и научную стороны их изученности.

*Ключевые слова:* В.К. Штейниц, мансийский язык, финно-угроведение, письменность народов Севера.

В.К. Штейниц – видный финно-угровед, профессор, академик, после Великой Отечественной войны был президентом немецкой академии наук в ГДР.

С 20-х годов XX столетия (точная дата автору статьи не известна) В.К. Штейниц находился в эмиграции в России (в Советском Союзе). В Германии ещё задолго до Великой Отечественной войны Адольф Гитлер жестоко преследовал всех людей еврейской национальности. Профессор Штейниц был человеком прогрессивных марксистско-философских материалистических взглядов. Ему как представителю еврейской национальности на родине грозила опасность, поэтому он был вынужден эмигрировать и оказался в России.

В 1930 году была организована «Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера», объединившая в своей лингвистической секции группу советских лингвистов Севера. В числе этих специалистов по языкам народов Севера стал сотрудником и

В.К. Штейниц. В этом коллективе он занимался исследованием хантыйского языка и как выдающийся финно-угровед высокой квалификации помогал в изучении мансийского языка В.Н. Чернецову и его жене, сотруднику института народов Севера, И.Я. Чернецовой.

Учёные – специалисты по северным языкам все работали неизменно старательно, можно сказать, азартно. Материал, собранный ими по отдельным языкам финно-угорско-самодийской группы, позволил сотрудникам лингвистической секции НИА ИНС значительно углубить изучение северных языков, и за восемь лет работы ООН создали письменность по девяти языкам народов Севера. Материал, собранный по отдельным языкам финно-угорско-самодийской группы, позволил работникам лингвистической секции НИА ИНС значительно продвинуть изучение названных языков.

Прделанная советскими учеными работа по изучению северных языков дала возможность осуществить сложную работу по созданию письменности для северных народов. Силами лингвистической секции созданы учебники в объеме двух первых классов начальной школы народов Севера. Помещённые в сборнике «Языки и письменность народов Севера» статьи «Мансийский (вогульский) язык» и «Хантыйский (остяцкий) язык» представляют собой описание этих северных языков финно-угорско-самодийской группы, на которых в 1932 г. была создана письменность [1]. Все примеры, помещённые в этих статьях, (а ровно и образцы текста), даются в транскрипции практического алфавита; а фонетическая транскрипция использована лишь в разделах «Фонетика».

Сборник очерков по названным выше языкам в издании «Языки и письменность народов Севера» представляет величайшую ценность для специалистов-языковедов! Выдающиеся ученые-североведы создавали эти Первые очерки по языкам народов Севера, им нет цены!!!

Учёные-лингвисты, собирая материал по языкам народов Севера, столкнулись с величайшими трудностями, и они убедились в том, что эти языки по звучанию исключительно сложные и разные, и трудно перенести их на бумажную версию на основе русской графической и орфографической системы. И они выбрали и выработали для северных языков особую латинскую графику, добавляя к латинским графемам диакритические дополнительные знаки, можно озвучить и отразить на письме точное звучание слова каждого языка северных народов.

Изданные выдающимися лингвистами-североведами красочно иллюстрированные учебники для первых двух классов поступили в национальные северные школы. Учителя, познакомившись с ними, пришли в ужас! Они никогда не видели латинскую графику и не могли прочесть ни одного слова. Ученые-североведы не подумали о том, что учителя северных школ не видели в жизни латинской графики!

Нашлись люди, написали в ЦК КПСС. И начались беды!.. Всю профессуру, ученых, создававших письменность по северным языкам в 1937 г., объявили врагами народа, вредителями, и всех их репрессировали, сослали в Сибирь на каторгу, и они почти все там погибли. Вернулся Ю.А. Крейнович и профессор Аненков – директор музея «Казанский собор». Вернулась после 25-летней каторги И.Я. Чернецова, вскоре умерла на родине, в Ленинграде.

Сослали в Сибирь и студентов ИНС, которые, владея родным языком, помогали ученым Института народов Севера изучать языки народов Севера. Из манси там, в Сибири, погибли М.Ф. Гындыбин (отец Анфисы Михайловны Хромовой), И.Д. Сайнахов, И.С. Летков. Константин Панков погиб в Великую Отечественную войну, а Вынгелев Петр вернулся в свою деревню Нильдино на Сосьве ещё в 1938 г. и работал в «Красном чуме» переводчиком... Это были тяжелейшие времена не только для ИНС! Мансийское патриархальное обще-

ство расформировали сначала на артели, затем на колхозы, толку не получилось...

После отмеченных выше трагических событий был издан указ: учебники для школ народов Севера составлять и издавать только на основе русской графической и орфографической системы.

При этой системе письма полностью были игнорированы специфические звуки – фонемы языков народов Севера. Например, по мансийскому языку долгие гласные фонемы на письме не обозначались никаким образом.

Учащиеся и их родители до сих пор жалуются на то, что родной язык трудный, дети не могут читать, не осваивают его, отказываются учить родной язык. Дети поумнели, поняли, что родной язык неперспективный...

В.К. Штейниц написал первый очерк грамматики хантыйского языка для сборника «Языки и письменность народов Севера» и помогал составлять учебники для первых двух классов хантыйских школ. Как политического эмигранта в России его не сослали в Сибирь. Ночью его переправили через финский залив в Эстонию, а оттуда он перебрался в Швецию. Во время Великой Отечественной войны и до этого он жил там и работал. После войны вернулся в ГДР и возглавил Академию наук Германии на её восточной части. Тесные контакты у него были с АН СССР. Неоднократно приезжал в Россию на конференции и симпозиумы по финно-угроведению, которые состоялись в СССР в 1950-х годах.

#### Литература

1. Языки и письменность народов Севера. Часть I. М.-Л.: Учпедгиз, 1937. 232 с.

#### Ученик В. Штейница Николай Иванович Терешкин – исследователь диалектов хантыйского языка

Ф.М. Лельхова, кандидат филологических наук  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск*

*Аннотация.* Статья посвящена Н.И. Терешкину – ученику выдающегося финно-угроведа В. Штейница, внесшему неоценимый вклад в развитие хантыйской филологии. В трудах Н.И. Терешкина содержится лингвистический материал по хантыйскому языку, который представляет интерес для исследования восточной диалектной группы. Н.И. Терешкин был наставником целого поколения финно-угроведов из числа хантыйского народа.

*Ключевые слова:* В. Штейниц, Н.И. Терешкин, ученый, финно-угровед, диалектология, хантыйский язык, этнолингвopedagogическая школа.

В 2013 г. хантыйский народ отметил 100-летие со дня рождения первого ученого филолога из народа ханты Н.И. Терешкина. Заслуженный работник образования ХМАО к.п.н. Е.А. Немысова называет его «основоположником этнолингвистической школы Югры, вперед ведущим по хантыйской традиции ... Н.И. Терешкин как учитель, отец, наставник, побудитель, определивший для себя задачу изучения почти неисследованного родного хантыйского языка через его фольклор и традиции в качестве вперед ведущего наставника тропы научной этнолингвopedagogической школы», – пишет Е.А. Немысова [1, с. 7–8].

В развитие хантыйской филологии Н.И. Терешкин внес неоценимый вклад. Он получил известность в научном мире как выдающийся финно-угровед, исследователь диалектологии хантыйского языка. Словарь Н.И. Терешкина, содержащий материал по всем вос-

точно-хантыйским диалектам, представляет интерес для исследования восточной диалектной группы хантыйского языка, на его основе написано немало диссертационных работ. Его диалектологические труды [2; 3] послужили основой для написания интересной работы по ваховскому диалекту хантыйского языка венгерским исследователем Ласло Хонти [4].

В 1961 г. в издательстве АН СССР вышел его главный научный труд «Очерки диалектов хантыйского языка» [3], посвященный системному описанию ваховского диалекта. Опираясь на труды своего учителя, наставника, известного финно-угроведа В. Штейница, Н.И. Терешкин проводит анализ фонетической системы языка, приводит список фонем ваховского диалекта хантыйского языка, подробно разбирает каждую из этих фонем, выявляет отличительные признаки, характеризующие фонетический строй данного диалекта. Автор выделяет фонетические явления в области гласных и согласных (сингармонизм гласных, чередование гласных в корнях слова, выпадение редуцированных гласных в первом слоге слова, выпадение согласных звуков при стечении более двух согласных в слове, характерное для всех диалектов хантыйского языка, ассимиляцию согласных). Значительное место в теоретических трудах Н.И. Терешкина занимает описание частей речи хантыйского языка. Подвергаются анализу именное и глагольное словообразование ваховского диалекта [3, с. 29–30, 56–57, 76–80]. У прилагательных ваховского диалекта, имеющих синтаксическую функцию именного сказуемого, исследователь отмечает отличительный признак, не наблюдаемый в других диалектах хантыйского языка. Прилагательные «получают специальный предикативный показатель – суффикс *-э́жи, -э́жи*», например: *мә́у́ю́ мәнвә́л, мә́у лә́пэ́э́жи* ‘По подземелью едет, земля темная’; *лэ́у-әнтә́ пә́ тә́э́нә́ јо́уэн т’ә́лэ́э́жи* ‘Ведь в некоторых местах речка, наверно, полая’ [3, с. 58].

Народ ханты говорит на нескольких диалектах, в каждый из которых входит ряд говоров. Знание диалектов любого языка для лингвистики имеет особо важное значение, так как диалекты являются ценным источником истории языка, а выявление в них фонетических, морфологических, лексических и синтаксических особенностей способствует углубленному изучению языка.

«Словарь восточно-хантыйских диалектов» Н.И. Терешкина – первый словарь диалектов хантыйского языка, безусловно, самый знаменитый словарь хантыйского языка. В нем рассматривается лексика лишь восточно-хантыйских диалектов (или наречий). В эту группу входят три наречия: а) вах-васюганское с говорами ваховских, александровских и васюганских хантов; б) сургутское с говорами аганских, тром-аганских, пимских и юганских хантов; в) салымское с двумя говорами, носители которых живут теперь смешанно [2, с. 4].

Научный интерес ученого обращен к хантыйской диалектологии с 50-годов XX века. Николай Иванович участвовал в экспедициях с целью фиксации лингвистического материала восточных диалектов хантыйского языка в полевых условиях, уделяя основное внимание сбору материалов по грамматике изучаемого языка и его лексическому составу. Так, в 1950 г. сбор лексического материала проводился среди юганских и тром-аганских хантов, в 1952 г. – среди юганских хантов [2, с. 5]. Летом 1954 г. в течение 5 месяцев Н.И. Терешкин был в экспедиции на реке Вах в районе населенных пунктов Лабаз-Ёгана (ныне п. Охтеурье), Большой Ларьяк и Корлики с целью изучения ваховского диалекта хантыйского языка. В 1956 г. он побывал у салымских хантов, а в 1958 г. путешествовал к усть-аганским и усть-юганским ханты. В период экспедиционной работы он записал уникальные образцы устной речи: сказки, бытовые рассказы, от-

дельные слова и фразы. Собранный лингвистический материал лег в основу написания грамматического очерка, очерков по лексике и словообразованию «Очерки диалектов хантыйского языка» [3], посвященного исследованию ваховского диалекта. В 1967 г. Николай Иванович защитил кандидатскую диссертацию по теме: «Ваховский диалект хантыйского языка. Фонетика и морфология» [5].

Обобщающей лексикологической работой ученого стал «Словарь восточно-хантыйских диалектов» [2]. Создание такой работы стало возможным в результате обобщения знаний по отдельным хантыйским говорам и диалектам, отраженным в публикациях, и в результате исследовательской и преподавательской работы самого автора. Автор стремился показать лексическое богатство восточных диалектов хантыйского языка. В словаре зафиксирована лексика, охватывающая материальную и духовную культуру хантыйского народа: термины рыболовства, охоты, изготовления одежды, хантыйской кухни, обрядовые термины и т.д. Отражена лексика, заимствованная в прошлом из коми-зырянского, ненецкого, селькупского, татарского, русского и других языков. Слова, характеризующие особенности быта и культуры ханты подвергаются толкованию, например: *kil* – набирушка, приспособление для сбора ягод; *küləm* (вах.) игра, состоящая в том, что две команды игроков отнимают друг от друга палочку, которую нужно положить на полочку, чтобы выиграть очко. Введение элементов толкования расширяет и повышает познавательную ценность словаря, дает возможность узнать о быте, традициях, культуре народа ханты. В качестве иллюстративного материала приводятся свободные и устойчивые словосочетания, пословицы, поговорки, загадки, примеры из фольклора. Словарь представляет интерес для практического изучения хантыйского языка, а также полезен в научно-исследовательской работе по уральским языкам.

Н.И. Терешкин всю свою жизнь посвятил изучению языка и обучению языку. Многие годы работал старшим научным сотрудником сектора палеоазиатских языков в Ленинградском отделении Института языкознания АН СССР. Преподавал хантыйский язык студентам ханты, обучавшимся в Ленинградском государственном университете и педагогическом институте им. А.И. Герцена. Студенты были его первыми информантами, ученый собрал и записал от них значительный лексический материал для словаря. Н.И. Терешкин был наставником целого поколения финно-угроведов из числа хантыйского народа. «Посчастливилось нам учиться у Николая Ивановича Терешкина, слушать у него курс лекций по диалектологии хантыйского языка. Трудных учащихся, студентов у Николая Ивановича, наверно, не было. Его рассказ, лекции всегда были понятны, интересны, доступны. Всегда чувствовалось доверие, уважение к слушателю», – вспоминает об ученом Е.А.Немысова. Таким остался в памяти современников известный хантыйский филолог, учитель-наставник Николай Иванович Терешкин. Благодаря своей научной деятельности ученый-хантовед получил заслуженное признание среди своих учеников, последователей, молодых исследователей хантыйского языка, его труды являются основополагающими в хантыйском языкознании.

#### Литература

1. Николай Иванович Терешкин – основоположник этнолингвистической школы Югорской земли: к 100-летию со дня рождения / сост. Е.А. Немысова, З.С. Рябчикова. Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2014. 160 с.
2. Терешкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. Л.: 1981. 544 с.

3. Терешкин Н.И. Очерки диалектов хантыйского языка. Ч. I. Л.: 1961. 204 с.
4. Хонти Л. Ваховский диалект хантыйского языка // Народы Северо-Западной Сибири: Сборник / Под ред. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 3–22.
5. Терешкин Н.И. Ваховский диалект хантыйского языка. Фонетика и морфология: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: 1967. 19 с.

---

---

### Контрастивный анализ фразеологических единиц неродственных языков

С.В. Богдашкина, кандидат филологических наук, доцент  
*Мордовский государственный педагогический институт  
имени М.Е. Евсевьева, Саранск*

*Аннотация.* В данной статье на материале мокшанского и русского языков проводится исследование фразеологизмов со значением «поведение человека», анализируется соотношение элементов коннотации данных фразеологизмов в сопоставительном аспекте, выявляется национальная специфика исследуемых фразеологических единиц.

*Ключевые слова:* оценочный компонент, сравнение, метафора, метонимия, эвфемизм, коннотация, фразеологические единицы, внутренняя форма фразеологизма, мокшанский язык, русский язык.

Фразеологическая система любого языка в целом обладает своими национальными особенностями. В чем конкретно проявляется различие фразеологической системы двух неродственных языков мокшанского и русского, можно установить лишь при их сопоставительном изучении.

Контрастивный анализ фразеологических единиц неродственных языков обогащает теорию фразеологии не только количественно, но и качественно, выявляя самобытность каждого из сопоставляемых языков.

Одним из основополагающих положений нашей работы является фразеологическая семантика, в описании которой мы использовали концепцию Кунина А.В. [1, с. 21], Телии В.Н. [2, с. 113], в частности, разработку аспектов фразеологического значения, коннотативного аспекта, внутренней формы фразеологических единиц, видов переосмысления и т.д.

Бесспорным является утверждение, что семантическая структура фразеологической единицы шире ее значения, не исчерпывается только аспектами значения, а определяется также построением всего образования в целом, типом его грамматического значения, например, числа или падежа, моносемантической или полисемантической, а также речевыми или языковыми связями. Сложность семантической структуры фразеологизмов объясняется переосмысленным характером фразеологического значения, переплетением в нем различных аспектов, сложностью структуры фразеологизмов, диапазон которых охватывает обороты и сложные предложения.

Следует подчеркнуть, что как и у слов, обладающих разновидностью лексических значений, у фразеологизмов в мокшанском языке выделяют фразеологическое значение, которое дает возможность установить его основные разновидности [3, с. 112]. Среди них выделяют идиоматическое значение, идиофразеоматическое значение и фразеоматическое значение (в соответствии с тремя классами фразеологизмов – идиоматика, идиофразеоматика и фразеоматика).

Любое изменение фразеологического значения является его преобразованием, и переосмысление является одним из его видов. Переосмысление – одно из фразеобразовательных средств, в результате которых возникают как ФЕ, так и фразеосемантические варианты, что обогащает фразеологические ресурсы языка. Важнейшими типами переосмысления в мокшанском языке являются сравнение, метафора, метонимия, эвфемизм. Переосмысление – результат взаимодействия лингвистических и экстралингвистических факторов. Это один из способов познания действительности в сознании человека, переосмысление связано с воспроизведением реальных или воображаемых особенностей отражаемых объектов на основе установления связи между ними.

Коннотативный аспект имеет высокий удельный вес в значении ФЕ, и это отмечается многими исследователями. Коннотативный аспект выражает оценочное отношение субъекта речи к действительности. В коннотацию обычно включают эмотивный, экспрессивный и оценочный компоненты. Эмотивность – это эмоциональность в языковом преломлении, т.е. чувственная оценка объекта, выражение языковыми или речевыми средствами чувств, настроений, переживаний человека. Как мы знаем, все эмоции делятся на два класса – положительные и отрицательные, следовательно, и в языке их обозначения могут быть сведены к положительно-эмотивным и отрицательно-эмотивным. Экспрессивность – это обусловленные образностью, интенсивностью или эмотивностью выразительно-образительные качества слова или фразеологизма. Без экспрессивности не бывает эмотивности, а разграничение их невозможно. Но при этом экспрессивность не обязательно сочетается с эмотивностью. Экспрессивность также не всегда связана с оценкой. Объективная оценка представляет собой отражение в языковой единице результатов квалификативно-познавательной деятельности человека, которая основана на совокупности общественного опыта языкового коллектива и признанной в нем нормы. В то же время оценка носит и субъективный характер, так как зависит также и от субъекта оценки. Одни и те же явления объективной действительности могут по-разному оцениваться разными субъектами, но как объективная, так и субъективная оценка социально детерминированы. Объективная оценка имеет решающее значение для понимания субъективной. Таким образом, в оценке сочетаются социальное и индивидуальное. Оценка – это объективно-субъективное или субъективно-объективное отношение человека к объекту, выраженное языковыми средствами эксплицитно или имплицитно.

Соотношение элементов коннотации в различных фразеологизмах может не совпадать. Сколь бы значительным ни был коннотативный элемент в значении фразеологизмов, он не отменяет их номинативную функцию, что убедительно доказывается тем, что коннотация не может существовать без связи с предметным содержанием [4, с. 120].

Среди направлений, активно разрабатываемых сегодня во фразеологии, нельзя не признать, что большое внимание уделяется исследованиям фразеологических единиц, объединенных общим компонентом.

В мокшанском и русском языках самыми основными и активными образами фразеологического значения о поведении являются: *вайме* 'душа', *седи* 'сердце', *сельмот* 'глаза', *кядь* 'рука', *шалкка* 'нос'.

Образ души '*вайме*' является самым распространенным для фразеологизмов фразеосемантической группы «поведение человека». Преимущественно мокшанский образ *вайме* 'душа' используется в случаях выражения эмоционального состояния субъекта «*ваймоцпись* (букв.: «душа сторела»)), «*ваймоцсяряди* (букв.: «душа болит»)), «*ваймоцкъфтолды* (букв.: «душа трепещет»))» при этом образ *вайме* 'душа' раскрывает высшую правду о поведении как проявлении сущности человека в этом мире. Русские фразеологизмы «души не чаять», «для души», «поговорить по душам», «распахивать душу». В данных фразеологизмах образ души ассоциируется во фразеологическом сознании с откровенностью, искренностью человека.

Образ *седи* 'сердце' используется в таких фразеологических единицах, как мокш. «*ваномс седиенц* (букв.: «посмотреть сердце»)); рус. «от чистого сердца». Чтобы узнать человеческую сущность, нужно заглянуть в сердце.

Образ *сельмот* 'глаза' является общим для мокшанского и русского языков, например: мокш. «*каямс сельме* (букв.: положить глаз

на что-либо»); рус. «сверкать глазами». По традиции глаза являются символом духовной выразительности и наделяются положительными ассоциациями. Применительно к поведению интересна интерпретация функций, выполняемых глазом, например: мокш. «*аф няемс сельмоса* (букв.: «не увидеть глазами»)); рус. «глаза бы мои не глядели».

Образ *кядь* 'рука' также является важным для мокшанской интерпретации поведения и употребляется в следующих фразеологических единицах мокш. «*кяттне новолхть* (букв.: «руки опустились»)); рус. «руки не доходят», «валиться из рук» и так далее. При этом, к образу *кядь* 'рука' примыкают образы *мокшенда* 'кулак' (мокш. «*кирдемс мокшендаса* (букв.: «держат в кулаке»)); рус. «держат в кулаке» и *кядьлати* 'ладонь' (рус. «как на ладони»). Активное использование данного образа может быть обусловлено деятельностной основой поведения: *кядь* 'рука' ассоциируется с той или иной деятельностью, *мокшенда* 'кулак' – с активностью и воздействием.

*Кядь* 'рука' является универсальным и самым часто употребляемым символом всей человеческой культуры, так как символическое значение руки различно: она является символом власти, дружбы, покровительства, магии и прочее. Во всех фразеологизмах о поведении, переосмысленных на основе образа *кядь* 'рука', в самом определении присутствует компонент «воздействие», например мокш. «*сотомс кядть* (букв.: «связать руки»); рус. «связывать руки», являющийся обобщающим значением всех этих символов. Особый интерес представляет также глубина коннотации образа *кядь* 'рука', который может иметь и положительное и отрицательное символическое значение [5, с. 74].

Таким образом, идиоматичность феномена «поведение» в обоих языках является антропоцентричной. Во-первых, поведение имеет своей целью раскрыть внутренний мир человека, о чем свидетельст-

ует фразеологическая активность образов *вайме* 'душа', *седиди* 'сердце', *кядь* 'рука'. Во-вторых, поведение есть внешняя форма существования человека, и в этом она сходится с телом как оболочкой духовного мира, так внешнее бытие человека сходится с внутренним, взаимовыражая друг друга.

Проведенное исследование не исчерпывает проблематики взятой на рассмотрение темы. Тем не менее, в работе был освещен основной аспект, заключающий в себе главный интерес.

#### Литература

1. Кунин А.В. Фразеология современного английского языка: учебн. пособие. М.: Высш. шк., 2007. 287 с.
2. Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М. Русский язык, 1996. 286 с.
3. Богдашкина С.В. Семантическое своеобразие фразеологизмов в говорах мокшанского языка // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия: научный журнал. – 2011. – № 2 (5). – С. 112–115.
4. Богдашкина С.В. Синонимическая парадигма фразеологизмов со значением "понимать" в русском и мокшанском языках / С. В. Богдашкина, Е. Н. Морозова // Гуманитарные науки и образование. – 2014. – № 2 (18). – С. 119–123.
5. Богдашкина С.В. Классификация синтаксических фразеологических единиц в мордовских языках / С. В. Богдашкина, Н. И. Рузанкин // Гуманитарные науки и образование. – 2013. – № 2 (13). – С. 73–76.

#### К вопросу о когнитивно значимой лексике: табу, междометия, устаревшие названия предметов быта

Н.А. Герляк

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

*Аннотация.* В статье рассматриваются некоторые группы когнитивно значимой лексики: табу, междометия, устаревшие названия предметов быта. Автор по-новому подходит к проблеме формирования национальной языковой картины мира: высказывается мысль о том, что отдельные фрагменты этой картины обусловлены когнитивным опытом данного конкретного этноса. Пласты названной лексики отражают важные концепты языка, имеющие отношение к ментальности этноса, к особенностям его мировосприятия и, соответственно, к особенностям выражения этого видения мира в родном языке, и являются важной составной частью языковой картины мира. Значительная часть этой лексики перешла в разряд устаревшей. В статье указывается основная отличительная черта этого фрагмента семантической системы хантыйского языка (переход многих слов в разряд малоупотребительных в разговорной речи и, напротив, более широкое использование их в фольклоре и произведениях художественной литературы).

*Ключевые слова:* табу, эвфемизмы, «медвежий язык», междометия, предметы быта, хантыйский язык, диалекты хантыйского языка.

В данной статье мы хотим остановиться на некоторых группах когнитивно значимой лексики. Пласты такой лексики отражают важные концепты языка, имеющие отношение к ментальности этноса, к особенностям его мировосприятия и, соответственно, к особенностям выражения этого видения мира в родном языке.

Значительная часть этой лексики перешла в разряд устаревшей. В тот период, когда носители языка вели традиционный образ жизни, эти слова были востребованы, а сейчас их можно встретить только в художественных произведениях, посвященных истории народа, и в трудах лингвистов, занимающихся изучением исчезающих языков.

Но важно, чтобы эти пласты устаревшей лексики сохранялись в словарях и других лексикографических источниках: появившись в языке одними из первых, эти слова и сочетания отражают специфические основы мировидения, являются результатом познавательной деятельности именно данного человеческого сообщества, данного этноса, в них наиболее зримо, во всем разнообразии проступает деятельность этноса. Отражая отношения человека, животных и ландшафта, они являются важной составной частью языковой картины мира. Наиболее ярко указанные отношения проявляются в таких языковых единицах и синтагмах, как табу, эвфемизмы, сравнения с животными, оценочные слова и словосочетания, фразеологизмы, поговорки и пословицы. Все они в первую очередь учитываются при составлении типологии языковых единиц, актуальных в аспекте сопоставления человека с окружающим его миром.

Наиболее интересную группу представляют табу и эвфемизмы, поскольку они в первую очередь обусловлены деятельностью этноса в самый древний период, они созданы «коллективным разумом / сознанием» племен, которые сложились затем в народность. Охотничьи табу и эвфемизмы – «тайные» обозначения священных животных (а также частей тела и предметов, связанных с этим животным). Этот запрет на произнесение определенных слов связан с магической функцией языка (речи) и характерен для языков народов с архаичной культурой. В составе хантыйского языка имеется специальный охотничий язык, а его составе – особый «медвежий язык».

Выдающийся финно-угровед В. Штейниц писал, что охотничий язык ханты (остяков) представляет большой интерес.

«При охоте на некоторых диких зверей, а именно на медведя, волка, лося и бобра, нельзя употреблять обыкновенные названия для них или частей их тела, так как на них наложено табу; в этих случаях употребляются специальные термины. Особенно богат так называемый «медвежий язык» (*voj jasadj* ‘зверя язык’), в словарь которого входят около 100 слов, обозначающих не только самого медведя и части его тела, а также почти все предметы и действия, связанные с охотой на него тем или иным образом» [1, с. 225].

Например:

Перевод	Медвежий слова	Обычные слова
‘медведь’ (букв.: животное утренней зари)	ałəŋ ɣońəł woj	mojprəg
‘нос’	ɣašŋa ‘муравей’	ńuł
‘лоб’	səŋɣum ‘гора’	wenš ľuw
‘голова’	woš ‘город’	uɣ
‘ухо’	aŋkəł ‘пень, столб’	pəł
‘кишка’	tińsaŋ ‘аркан’	səł
‘ружье’	sĩjŋ ut ‘шумное нечто’	puškan
‘лук’	küsi ‘обруч’	jöɣł
‘ложка’	saw ‘сорока’	ńali
‘лошадь’	warsaŋ ‘волосатый’	łow
‘щука’	tijaŋ ńuł ‘острый нос’	sort
‘есть (про медведя и охотника)’	wońšti ‘собирать’	łeti

Возникновение этого специального «медвежьего языка» естественно связывать с выработанным ханты (совместно с родственными манси) и хорошо фиксировавшимся еще в середине прошлого века культом медведя.

Словесные табу и эвфемизмы, действительно, могут и должны начинать типологию когнитивно значимых единиц: они первыми приходят на ум, если мы хотим выстроить ряд сегментов языковой картины мира, производных от национального менталитета. Но, кроме них, есть и другие слова этой категории, в частности, слова типа *torum* ‘небо’, *pänt* ‘путь, дорога’, а также междометия.

О таких словах (по сути – о знаках концептов) впервые написал выдающийся философ, лингвист, общественный деятель Вильгельм фон Гумбольдт: «Язык начинается непосредственно и одновременно с первым актом рефлексии, когда человек из тьмы страстей, где объект поглощен субъектом, пробуждается к самосознанию – здесь и возникает слово, а также первое побуждение человека к тому, чтобы внезапно остановиться, осмотреться и определиться. ... В поисках языка человек хочет найти знак, с помощью которого он мог бы посредством фрагментов своей мысли представить целое как совокупность единств» [2, с. 301].

Как видно, В. фон Гумбольдт, придерживаясь постулата о естественно-биологическом пути возникновения языка, пишет о совпадении человеческого представления о некой субстанции и словесного знака, связанного с этим представлением. И они, по мысли ученого, соединены непосредственной и безусловной связью.

«Итак, хотя чувство везде сопровождает даже самого образованного человека, он тщательно отличает свой экспрессивный крик от языка. Если он настолько взволнован, что не может и подумать отделить предмет от самого себя даже в представлении, у него вырывается природный звук; в противоположном случае он говорит и только повышает тон по мере роста своего аффекта» [2, с. 302].

Как известно, В. фон Гумбольдт не признавал искусственный, или сознательный, характер возникновения языка, потому он мно-

го внимания уделяет вопросу о звуковом потоке (речи): его наличие и уравнивает язык самого образованного человека и язык человека, живущего среди первозданной природы. По всей видимости, современные междометия – это реликты звуковых цепочек (больше похожих на выкрики), прослеживаемых с самых древних времен.

Так, исследованию междометий в хантыйском языке посвящены работы В.Н. Соловар, М.И. Черемисиной [3], А.Д. Каксина [4], А.А. Шияновой [5] и др.

Основной отличительной чертой этого фрагмента семантической системы хантыйского языка является переход многих слов в разряд малоупотребительных в разговорной речи и, напротив, более широкое использование их в фольклоре и произведениях художественной литературы. В последнем случае они употребляются в исторических повествованиях, чтобы создать правильный фон, придать достоверность рассказам о прошлой жизни. Фольклорные произведения изобилуют устаревшими словами, связанными с представлениями о жизни духов, религией, магией, а также специфическими междометиями. Приведем примеры с использованием междометий из текстов хантыйского фольклора на ваховском и казымском диалекте, т.к. в восточных диалектах хантыйского языка встречаются междометия, которые в северных диалектах отсутствуют или звучат по-другому (т.е. образованы от других звуков и звукосочетаний):

– Нöң, *этьmä*, *кöләп л'äмэхсилэвэн?* ‘Этьmä, куда ты на долгое время исчезаешь?’

– *Этьmä!* *Мä тыхэтэ тэм äңкэл лын'тä күртэм* ‘Этьmä, я небесный столб устанавливать хожу’ [6, с. 10].

В примечаниях к данному тексту говорится, что *этьmä* – это обращение [6, с. 129], но мы бы уточнили, что *этьmä* – это междометие-обращение, и, например, в казымском диалекте хантыйского

языка такого междометия нет, но ему соответствует образованное другим способом междометие, точнее даже – два междометия, используемые в подобной ситуации:

– *Яхата!* Муй на щата малэслэн? *Яхата!* Что там еще возишься?

– *Таха, холэптам айн вейтлэм!* *Таха,* сети свои не могу найти!  
Возможно, что аналогичное соответствие в русском языке звучит следующим образом:

– Ну же! Что там еще возишься?

– Да вот, сети свои не могу найти!

*Ивэс тэхалä кахрамтэвэл, т'уты ехихэн:*

– *Кэши, эт'тэ, кэмэнта мäнтим нөхим эвэл сät'вэл?*

‘С колышка мясо схватил и говорит:

– *Кэши,* этъя! Кажется, моим мясом пахнет?’ [6, с. 54-55].

В примечаниях *кэши* характеризуется как восклицание [6, с. 133]: действительно, это – междометие, произносимое с восклицательной интонацией, а в казымском диалекте ему больше всего соответствует междометие *я-са* ‘ну-ка, ну же’:

– *Я-са!* И муй кўльлал лутңаллат?! *Ну-ка!* И что хоть такое взрывают?!

В данном случае хантыйское междометие (вах. *кэши* / каз. *я-са*) употребляется для привлечения внимания; в других контекстах оно используется для усиления призыва к совместному действию или обозначения долженствования:

*Я-са, еша рутсьялман* ‘*Ну-ка,* немного отдохнем’ [7, с. 111];

*Я-са, ин си хошумсайман, моньсь пурэмн на еллы тэлэмн* ‘*Ну же,* теперь вот согрелись, сказку сказывать дальше будем’ [7, с. 111];

*Я-са, лув муй хурасуп хот лыпел – вантты мосл* ‘*Ну же,* какова у него обстановка в доме – надо посмотреть’ [7, с. 109].

В примечаниях к текстам на ваховском диалекте [6, с. 128–140] находим еще примеры междометий (расположим их по алфавиту хантыйского языка):

*Ай-эй* – восклицание; *ай'ä* – обращение к женщине; *икэ-э-э* – обращение к мужчине; *йö-ох, йö-ох!* – восклицание при боли; *йэк-ка?!* – возглас удивления; *кын'луңк* – ругательство; *охти қам* – восклицание; *пы-ы-ы* – звукоподражание полету комара; *пэчи-чи-най-най* – звукоподражание птице; *пэцёх, пэцёх* – звукоподражание огню, когда горит нечто сухое; *тик-тик-тикэрвэл* – звукоподражание быстрой ходьбе; *тэ-эс* – восклицание; *тэхэр-р-р пүч-пүч-пүч* – звукоподражание скрипу снега.

Приведём примеры на использование этих междометий:

– *Ай-эй!* *Қэта эх Äл'вәли көрәл мәха көнәмтәвэл, том көрәл мәха көнәмтәвэл, тим көрәл мәха көнәмтәвэл* ‘*Ай-эй!* (Она его дальше тащит). А Альвали только ногой земли касается, то одной ногой касается, то другой’ [6, с. 30–31];

– *Äн'ä!* *Тәм охпымәнтам өхмәх вэрлимән, пәни там тәм йүхә лан'л'имән* ‘*Ана!* Двери своего дома совсем уменьшим, жердочками обставим’;

– *Икэ-э-э, чөнчам кирәхта! Икэ-э-э, мөхлам кирәхта! Икэ-э-э, мәт төхәсла! Мәтам айн'им нөха арәхтәләм, айн'им там нөха арәхтәләм* ‘*Икэ-э-э,* спиной меня поверни! *Икэ-э-э,* грудью меня поверни! *Икэ-э-э,* отпусти меня! Я тебе сестру в жены отдам, сестру отдам’ [6, с. 88-89];

– *Йö-ох, йö-ох, мäнт тина ылвэлсэн* ‘*Йо-ох, йо-ох!* Меня сейчас ты убьешь’ [6, с. 106];

*Охпы коләкә вэрсәтә.*

– *Кои тимтәхынә т'әхлэхвэл? Йэк-ка?* ‘Двери раскрыл и спрашивает:

– Кто тут шумит? **Йэк-ка?**’ [6, с. 101];

– **Кын’луңқ, нухлала!** ‘**Кынь лунк, садись!**’ [6, с. 27];

– **Охти қам, ем н’охи, н’охи литәпи мә т’уләрә йәхам!** ‘**Охти кем, славное мясо пришло, я мясо ужасно хочу!**’ [6, с. 30-31];

– **Тә-әс, әт’тә кәта ос мөхи тәхыя тәх н’әмләкынтәсәм?** ‘**Тәс, тәс, что это за липкое место, к чему моя рука прикоснулась?**’ [6, с. 89];

*Эйләнә Сәвс ики йутә сәт’вәл:* “**Тәхәр-р-р пүч-пүч-пүч, тәхәр-р-р пүч-пүч-пүч**”. – Вот, слышно, Сэвсики идет: “**Тәхәр-р-р-пуч-пуч-пуч, тәхәр-р-р-пуч-пуч-пуч**” [6, с. 52–53].

Таким образом, если приглядеться, можно обнаружить, что почти все языки имеют специфический набор междометий, и разница эта принципиальна: она просто отражает разное видение мира (и даже разное его «слышание»). Возможно, звуковое восприятие в данном случае нужно поставить впереди: многие междометия, в том числе – все первичные, носят звукоподражательный характер. Значит, междометия имеют самое непосредственное отношение к когнитивно значимой лексике.

Развитие языка определяется успехами и достижениями прогресса общества. И если, к примеру, в стародавней жизни народа широко использовались определенные предметы (например, изделия из дерева, бересты, крапивы), а в наше время они заменены другими предметами (или аналогичными, но из другого материала), то выходят из употребления и слова, называющие их (перешли в пассивный слой лексики или получили новую смысловую нагрузку). Примеры из хантыйского языка явно подтверждают это: *sōn* ‘большая чашка или тарелка из бересты’, *lij* ‘большая деревянная ложка (для помешивания)’, *jyx an* ‘деревянная чаша для рыбы, мяса’, *хйлан* ‘деревянная удлиненная чаша’, по краям которой клалась вареная рыба, а в середине была «макалка» из ухи и соли, *кйкәр* ‘берестяной кузов

для хранения продуктов’, *läpi* ‘циновка из травы’, *wetlap* ‘стружка, используемая для хозяйственных нужд’, *wetlap mōṅxali* ‘тряпка из стружек’, *šūmpal* ‘берестяной черпак, сосуд’ и т.д.

В эту же группу можно включить и набор инструментов для обработки крапивного волокна для изготовления одежды, циновок, половинок: *hēmās(š)* ‘орудие в форме клина, из кости или дерева, на раскалывание стебель крапивы’, *kummol* ‘ткацкий челнок’ и др.

Существует и проблема наличия заимствований в этой сфере. По заимствованиям в хантыйском языке (а также в обско-угорских и финно-угорских) существует обширная литература. Хотя в результате языковых контактов происходят заимствования разных элементов чужого языка (слов, морфем, синтаксических конструкций и т.п.), обычно речь идет все-таки о заимствовании слов. Таким образом, предметы материальной культуры, а вместе с ними и их названия особенно легко заимствуются, отчасти из-за моды на эти предметы и их престижа, состояния экономики и технических новшеств. Но, независимо от происхождения (исконное слово или заимствованное), в современном языке оно подчиняется определенным закономерностям функционирования: в разговорной речи употребляются слова с актуальной семантикой, т.е. слова, называющие существующие сегодня предметы быта (к их числу относятся и междометия). Табу и эвфемизмы широко представлены в произведениях устного народного творчества, а устаревшие слова чаще всего встречаются в повествованиях о прошлом. Пласты рассмотренной выше лексики объединяет одно: слова этих разрядов отражают важные концепты языка, имеющие отношение к ментальности этноса, к особенностям его мировосприятия и, соответственно, к особенностям выражения этого видения мира в родном языке, и являются важной составной частью языковой картины мира (в нашем случае – картины мира хантов).

Литература

1. Штейниц В.К. Хантыйский (остяцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. I. М.-Л., 1937. С. 193–227.
2. Гумбольдт Вильгельм фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Общ. ред. Г.В. Рамишвили; Послесл. А.В. Гулыги и В.А. Звегинцева. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000. 400 с.
3. Соловар В.Н, Черемисина М.И. Междометия хантыйского языка // Народы Северо-Западной Сибири: сб. науч. тр. Томск, 2000. Вып.7. С. 14–18.
4. Каксин А.Д. Модальная функция междометий в хантыйском языке // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина: Научный журнал. Серия: Филология. – СПб., 2009. – № 5(1). – С. 66–74.
5. Шиянова А.А. Парные слова хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта): монография. Тюмень: ООО «Формат», 2015. 156 с.
6. Ал'вы / Альвы (Сборник фольклора ваховских ханты) / Сост. и пер. Л.Е. Куниной. Томск, 2005. 142 с.
7. Сенгепов А.М. Касум ики путрат / Рассказы старого ханты. СПб.: Просвещение, 1994. 175 с.

**Результаты мониторинга чтения учителей в электронной и реальной среде в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре в 2015 году (на примере Лангепаса, Нягани, Октябрьского района, Березово)**

О.Ю. Динисламова

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

*Аннотация.* Исследования вопросов читательской деятельности на сегодняшний день актуальны, поскольку современная ситуация с чтением в России находится в системном кризисе. В настоящей статье рассматриваются результаты социологического опроса читательской деятельности учителей Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2015 году в электронной и реальной среде на примере городов окружного значения Лангепас, Нягань, Октябрьского района и городского поселения Березово. Основными целями исследования являются составление портрета современного учителя-читателя, выявление его читательского уровня, предпочтений, а также определение факторов, влияющих на развитие читательской грамотности в целом.

*Ключевые слова:* чтение, читательская деятельность, социологический анализ чтения, учитель, чтение учителей, учителя ХМАО – Югры, мониторинг чтения, электронная и реальная среда.

Чтение представляет собой важнейший способ освоения и поддержания любого жизненно важного знания, ценностей – всего, что, так или иначе, составляет основу мировых культур. Однако в современное время наблюдается интенсивное снижение интереса к чтению, что является общемировой тенденцией [1, с. 23]. Обуслов-

лено это, в первую очередь, тем, что глобализация средств массовой информации, бурное формирование информационного общества во всемирном масштабе, а также стремительное развитие индустрии развлечений активно вытесняют чтение как источник получения информации и как престижную форму досуга.

Изменился и взгляд самого человека на жизненные приоритеты: на первое место для многих выходит достижение карьерных целей и материальной состоятельности. В такой ситуации конкуренцию за временной ресурс выигрывает не чтение художественной литературы, а иные виды активности. Стоит отметить и тот факт, что доступность литературных источников сегодня отнюдь не приводит к повышению уровня начитанности.

Количество читающей публики уменьшается, а качество чтения снижается, что неизбежно ведет к быстрой культурной деградации общества, к снижению уровня профессиональной и культурной компетентности. Это, в свою очередь, вызывает накопление в обществе нерешенных проблем, а также рост социальных напряжений и конфликтов.

В Национальной программе поддержки и развития чтения, принятой в 2006 году, были указаны основные показатели снижения уровня культуры чтения в России: это и возрастание числа абсолютно не читающих взрослых людей, утрата традиции семейного чтения, невостребованность фондов публичных библиотек, и, что главное, недостаточное осмысление проблем читательской культуры на уровне государственной политики [2].

В связи с этим, безусловно, важными представляются ответы на следующие вопросы: каким является современный учитель, как современные тенденции сказываются на формировании читательских предпочтений и активности учителей, являются ли читательские навыки учителей результативными для формирования читательской

зрелости школьников? Актуальность проблемы снижения культуры чтения в обществе, стереотипное представление об исчерпании художественной литературы самой себя обусловили необходимость изучения отношения учителей к чтению, поскольку данные такого исследования могут быть применены и при разработке методики формирования читательской деятельности.

В этой связи Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок при поддержке Департамента образования и молодежной политики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и образовательных учреждений муниципальных образований округа в 2015 году был проведён мониторинг читательской активности и предпочтений в электронной и реальной среде среди учителей Ханты-Мансийского автономного округа. Исследование проводилось в муниципальных образованиях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Его целью являлось составление портрета современного учителя-читателя. Основным методом было выбрано анкетирование. Инструментарий исследования – анкета, состоявшая из 35 вопросов, построенных как закрытые – анкетный вопрос, на который респонденту были предложены готовые варианты ответов, так и открытые, где респонденты должны были самостоятельно сформулировать и записать свой ответ. В настоящей статье представлен социологический анализ результатов мониторинга читательской деятельности учителей в электронной и реальной среде на примере городов окружного значения Нягань и Лангепас, Октябрьского района и городского поселения Березово.

В исследовании приняло участие 109 педагогов: 90% – женщин, 10% – мужчин. Возраст опрошенных варьируется от 20 до 61 года и выше. Возраст относительного большинства учителей (43,1%) находится в промежутке от 46 до 60 лет. Далее примерно с одинаковыми

данными 24,8% и 26,6% следуют возрастные категории 20-25 лет и 36-45 лет соответственно.

Абсолютное большинство участников исследования (64,2%) по национальности являются русскими. Далее в процентном соотношении следуют манси – 6,4% и татары – 4,6%.

По результатам опроса было так же выявлено, что большая часть учителей (65,1%) работает в городских школах. В сельских же школах работает 31,2% респондентов.

Отвечая на вопрос: «Чем Вы больше всего любите заниматься?» (табл. 1), примечательно, что из предложенных вариантов ответов большинство учителей отдает предпочтение все же чтению книг – 63,4%, а также просмотру телевидения и интернету – по 37,6%.

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос: «Чем Вы больше всего любите заниматься?», n\*=109**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Смотреть телевизор	41	37,6
Читать книги	69	63,3
Заниматься спортом	18	16,5
Проводить время в Интернете	41	37,6
Играть в компьютерные игры	6	5,5
Другое	30	27,5
Затрудняюсь ответить	2	1,8
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

\* n – число респондентов

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

Абсолютное большинство учителей (73,4%), отвечая на вопрос: «Что Вам нравится читать?» (табл. 2), выбрали чтение книг. Далее

с относительно большим преимуществом респонденты отмечают чтение журналов – 41,3%, 19,3% опрошенных отдают предпочтение чтению газет.

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос: «Что Вам нравится читать?», n=109**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Книги	80	73,4
Газеты	21	19,3
Журналы	45	41,3
Затрудняюсь ответить	1	0,9
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

Отвечая на вопрос: «Нравится ли Вам ходить в библиотеку?» (табл. 3), подавляющее большинство учителей-респондентов (56,9%) ответило на этот вопрос утвердительно. У 38,5% педагогов, как выяснилось, желание посещать библиотеку отсутствует.

Таблица 3

**Распределение ответов на вопрос: «Нравится ли Вам ходить в библиотеку?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	62	56,9
Нет	42	38,5
Нет данных	5	4,6
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

В целом отношение учителей к чтению довольно позитивное (табл. 4). Больше половины из них (56,9%) отметили, что они любят читать, но не всегда на чтение хватает времени. Вместе с тем половина опрошенных отметила, что они иногда читают что-нибудь легкое, чтобы развлечься. Далее 18,3% педагогов подтвердили, что

им нравится читать, и читают они много. Не представляют себе жизнь без чтения 11,9% респондентов. Примерно равное количество респондентов относятся к чтению как к развлечению (10,1%), а также как к источнику информации (9,2%). Однако стоит отметить, что 6,4% респондентов читают соответствующую литературу только для выполнения определенных заданий. Отрадно, что доля тех, кто читать не любит, стремится к нулю (всего 0,9% из общего числа опрошенных).

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос:  
«Как Вы относитесь к чтению?», n\*=109

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Не представляю жизнь без чтения	13	11,9
Мне нравится читать, я много читаю	20	18,3
Люблю читать, но не хватает времени	62	56,9
Читаю для выполнения задания только то, что необходимо для учебы	7	6,4
Иногда читаю что-нибудь легкое, чтобы развлечься	11	10,1
Читаю только для получения информации	10	9,2
Не люблю читать, скучное занятие	1	0,9
Чтение сейчас никому не нужно	0	0,0
Другое	0	0,0
Затрудняюсь ответить	1	0,9
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

Но если в целом ситуация здесь относительно благополучна, то результаты исследования в гендерном аспекте свидетельствуют о значительной разнице (табл. 4.1). Так было установлено, что не представляют себе жизнь без чтения больше женщины-учителя, чем мужчины: 12,4%

женщин против 9,1% мужчин. 20,0% респондентов женского пола подтвердили, что им нравится читать, и читают они много. Доля же мужчин в этом сегменте равна 0. Любят читать (но не всегда хватает времени) примерно одинаковое количество респондентов: 57,7% женщин и 54,5% мужчин. Большинство мужчин-респондентов (27,3%) считают нужным читать только то, что необходимо для выполнения заданий. Доля женщин в этом сегменте равна всего 4,1%.

Таблица 4.1.

Распределение ответов на вопрос: «Как Вы относитесь к чтению?» (в зависимости от пола респондентов, в %)

Варианты ответов	Пол					
	муж-ской	%	жен-ский	%	В це-лом:	%
Не представляю жизнь без чтения	1	9,1	12	12,4	13	12,0
Мне нравится читать, я много читаю	0	0,0	20	20,6	20	18,5
Люблю читать, но не хватает времени	6	54,5	56	57,7	62	57,4
Читаю для выполнения задания только то, что необходимо для учебы	3	27,3	4	4,1	7	6,5
Иногда читаю что-нибудь легкое, чтобы развлечься	1	9,1	10	10,3	11	10,2
Читаю только для получения информации	1	9,1	9	9,3	10	9,3
Не люблю читать, скучное занятие	0	0,0	1	1,0	1	0,9
Чтение сейчас никому не нужно	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Другое	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Итого:</b>	<b>11</b>	<b>100,0</b>	<b>97</b>	<b>100,0</b>	<b>108</b>	<b>100,0</b>

В ходе опроса выяснилось, что у большинства учителей (43,1%) в домашних библиотеках имеется менее 50 книг (табл. 5). От 50 до 300 книг составляют библиотеки также у значительного количества опрошенных – 40,4%. И только 14,7% респондентов сообщают о домашних библиотеках со значительным количеством книг более 300 штук.

Таблица 5

**Распределение ответов на вопрос:  
«Сколько книг в Вашей домашней библиотеке?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Менее 50 книг	47	43,1
От 50 до 300 книг	44	40,4
Более 300 книг	16	14,7
Затрудняюсь ответить	2	1,8
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

Конкретизируя опрос по чтению, участникам был предложен вопрос «Сколько книг в среднем Вы читаете в месяц (не по школьной программе)?» По его результатам (табл. 6) было выявлено, что подавляющее число учителей (55%) читают 1-2 книги в месяц.

Таблица 6

**Распределение ответов на вопрос: «Сколько книг в среднем Вы читаете в месяц (не по школьной программе)?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Одну-две	60	55,0
Три-четыре	11	10,1
Больше четырех	11	10,1
Не читаю	10	9,2
Не читаю, а слушаю аудиокнигу или читаю через планшет	10	9,2

Затрудняюсь ответить	7	6,4
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

10,1% опрошенных читают в месяц по 3-4 книги, точно такое же количество учителей читает более 4 книг за этот же период.

Не читает книг не по школьной программе или предпочитает живому чтению аудиокниги или чтение через планшет также равное количество опрошенных – 9,2%.

В ходе исследований перед участниками был поставлен вопрос: «Что Вы обычно читаете в Интернете?» (табл. 7). Выяснилось, что большинство учителей (51,4%) с помощью Интернета предпочитают узнавать новости. Довольно большая часть респондентов (39,4%) отдают предпочтение сайтам, посвященным определенной тематике. 25,7% опрошенных останавливают свой выбор в Интернете на книгах. Получают данные энциклопедий в сети Интернет 17,4% участников опроса. Далее в порядке уменьшения посещаемости следуют получение информации/чтение на литературных сайтах (13,8%), сайтах журналов (11,0%), сайтах, содержащих информацию о фильмах и актерах (10,1%) и т.д.

Таблица 7

**Распределение ответов на вопрос:  
«Что Вы обычно читаете в Интернете?», n=109**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Новости	56	51,4
Телепрограммы	4	3,7
Информацию об известных личностях	13	11,9
Книги	28	25,7
Журналы	12	11,0

Записи на форумах	10	9,2
Записи в сообществах	7	6,4
Сайты, посвященные определенной теме	43	39,4
О компьютерных играх	1	0,9
О спорте	7	6,4
Юмор	9	8,3
О фильмах, актерах	11	10,1
Литературные сайты (о книгах, писателях и т.д.)	15	13,8
Сайты современных писателей	10	9,2
Энциклопедии	19	17,4
Не читаю, там мало интересного	4	3,7
Другое	6	5,5
Затрудняюсь ответить	4	3,7
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

В ходе исследования участникам опроса был предложен вопрос: «В каком виде Вы предпочли бы читать книгу?» (табл. 8). В результате было выяснено, что абсолютное большинство респондентов (79,8%) предпочитают чтение книг на бумажных носителях. 15,6% участников опроса останавливают свой выбор на чтении книг в электронном виде. Прослушивание аудиокниг предпочтительнее всего для 2,8% опрошенных. Примечательно и отраднo, что ни один из респондентов не выбрал вариант ответа «Ни в каком виде» (0%), что свидетельствует о том факте, что абсолютно все участники опроса читают в той или иной степени.

Таблица 8

**Распределение ответов на вопрос:  
«В каком виде Вы предпочли бы читать книгу?», n=109**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
В бумажном	87	79,8

В электронном виде	17	15,6
Как аудиокнигу	3	2,8
Ни в каком	0	0,0
Затрудняюсь ответить	12	11,0
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

В ходе исследования перед учителями был поставлен вопрос «Как Вы считаете, почему так важно читать?» (табл. 9). Абсолютное большинство респондентов (75,2%) считает, что чтение расширяет кругозор человека. Равное количество опрошенных (по 38,5%) полагают, что чтение является способом провести время с пользой, а также способствует образованности. Считают, что чтение помогает в учебе 15,6% опрошенных.

Таблица 9

**Распределение ответов на вопрос:  
«Как Вы считаете, почему так важно читать?», n\*=109**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Чтение расширяет кругозор человека	82	75,2
Чтение помогает в учебе	17	15,6
Чтение помогает при подготовке к экзаменам	8	7,3
Чтение – это способ провести время с пользой	42	38,5
Чтение помогает стать образованным человеком	42	38,5
Это способ завести новых друзей и интересных знакомых	3	2,8
Другое	4	3,7
Затрудняюсь ответить	3	2,8
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

С целью выявления предпочтений современных школьников, учителям был задан вопрос о том, нравится ли современным школьникам читать (табл. 10). По итогам опроса было выявлено, что абсолютное большинство учителей (67,9%) ответили отрицательно. Считают, что современные школьники больше заняты компьютерными играми, нежели чтением 31,2%. И только 13,8% из числа опрошенных ответили на вопрос утвердительно, полагая, что читать школьникам все же нравится.

Таблица 10

**Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, нравится ли современным школьникам читать?», n\*=109**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Думаю, нет	74	67,9
Да, нравится	15	13,8
Школьники больше заняты компьютерными играми, чем чтением	34	31,2
Затрудняюсь ответить	5	4,6
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

В ходе опроса его участникам был задан вопрос, какую книгу, на их взгляд, читать легче и быстрее – в печатном или электронном виде (табл. 11). Подавляющее большинство респондентов (78,9%) ответили, что легче и быстрее воспринимается чтение на печатных носителях, и всего 11,0% опрошенных указали, что электронные книги читаются легче.

Таблица 11

**Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, какую книгу читать легче и быстрее?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Печатную	86	78,9
Электронную	12	11,0
Другое	4	3,7
Итого ответивших:	102	93,6
Затрудняюсь ответить	7	6,4
<b>Итого</b>	<b>109</b>	<b>100,0</b>

В процессе опроса было установлено, что абсолютное большинство респондентов (77,1%) ответили, что отдают предпочтение чтению книг отечественных авторов. 34,9% опрошенных предпочитают зарубежную литературу.

В ходе исследования участникам опроса было предложено ответить на вопрос, литературные произведения каких российских писателей и поэтов им нравятся больше всего. Выяснилось, что наибольшей популярностью среди респондентов пользуется творчество Александра Пушкина – 11% опрошенных. Вторыми по популярности следуют произведения Сергея Есенина – 9,2% ответов. Популярным является также литературное творчество М. Булгакова – 8,3% опрошенных. Также наиболее читаемыми – 5,5% ответов по каждому писателю – являются литературные произведения следующих писателей: А. Ахматовой, В. Шукшина, А. Блока. Одинаково популярными среди респондентов (4,6% от общего количества) являются литературные произведения Ф. Достоевского, И. Тургенева, М. Лермонтова, а также произведения современного писателя Б. Акунина. В эту же группу следует отнести и литературные произведения

Льва Толстого, творчество которого отметили 3,7% от общего числа опрошиваемых. Также отдельно особо был отмечен его роман «Война и мир» (0,9% респондентов), что в сумме также равняется 4,6% и даёт убедительные основания отнести его творчество к вышеуказанной группе (4,6%).

Также респондентам был задан вопрос о том, каких писателей и поэтов своего округа они знают. Выяснилось, что наиболее известными являются мансийский писатель Юван Николаевич Шесталов (23,9%) и хантыйский писатель Еремей Данилович Айпин (22,9%). Далее 7,3% респондентов отмечают, что знакомы с творчеством мансийского поэта Андрея Тарханова (7,3%). Также узнаваемыми являются следующие писатели: Ю. Вэлла (4,6%), А. Конькова (3,7%), Р. Ругин (3,7%), Л. Полетаева (2,8%).

В ходе опроса учителям-респондентам был предложен вопрос о том, какие литературные произведения зарубежных писателей и поэтов нравятся им больше всего. Результаты опроса показывают, что наиболее популярным автором является американский писатель Джек Лондон – 6,4%. Вторым по популярности является творчество также американского писателя Теодора Драйзера – 5,5%. Кроме того, популярной является творческая деятельность Марка Твена и Эриха Марии Ремарка (по 2,8%). Творчество остальных зарубежных писателей нравится респондентам примерно в равных пропорциях.

**Выводы.** В целом ситуация с чтением среди учителей в школах муниципальных образований Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, принявших участие в исследовании, относительно благополучна. Но, несомненно, она постоянно находится в процессе изменения ввиду формирования новых практик чтения. Как следствие – традиционное чтение неизбежно переходит в электронную среду. Этот процесс весьма динамично и активно развивается, и бу-

дущее чтения и читательской культуры напрямую зависят от того, насколько читатели смогут адаптироваться к изменяющимся реалиям современной жизни.

Необходимо отметить также, что результаты данного исследования в гендерном аспекте свидетельствуют о значительной разнице в чтении мужчин и женщин (напр. см. табл. 4.1). Было установлено, что женщины-учителя читают более охотно, больше, чаще, чем учителя мужчины. Значительное число женщин не представляет себе жизнь без чтения. Относительное же большинство мужчин-респондентов считает нужным читать только то, что необходимо для выполнения работы. Доля женщин в этом сегменте незначительная.

Считаем, что результаты настоящего исследования позволяют всем, кто заинтересован в понимании состояния и проблем чтения в современном обществе, получить новые данные об этом актуальном явлении, а также помогут способствовать созданию новых подходов в методике чтения.

#### Литература

1. Кузьмин Е.И. Читать или не читать... Зачем России Национальная программа поддержки чтения? // Вестник ЮНЕСКО. – 2007. – Июнь. – С. 22–25.
2. Национальная программа поддержки и развития чтения, разработанная Федеральным агентством по печати и массовым коммуникациям совместно с Российским книжным союзом [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.mcbs.ru/files/File/nats\\_programma\\_podderzhki\\_chteniya.pdf](http://www.mcbs.ru/files/File/nats_programma_podderzhki_chteniya.pdf) (дата обращения: 23.11.2015).

## Героический эпос манси как фактор духовно-нравственного развития личности

С.С. Динисламова, кандидат филологических наук  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск

*Аннотация.* Героический эпос манси выделяется своими индивидуальными чертами, позволяющими рассматривать его как значимую категорию, играющую большую роль в духовно-нравственном развитии личности. Так, например, черты национального характера, раскрываемого в эпосе, прививают нравственно-этические нормы, выражающиеся во взаимоуважении, духовном взаимообогащении и взаимопонимании; героический эпос – это ценный источник по изучению исторического и этнографического материала; эпос способствуют сохранению языка и духовной традиционной культуры, в частности, обрядовой практики. Основа формирования духовно-нравственного развития – это знание своих корней, собственных традиций, культурных ценностей и символов.

*Ключевые слова:* тэрнинг эрыг, героический эпос, манси, Аяс-Торум, Мирсуснэхум, традиционная культура.

Духовно-нравственное развитие личности является сложным, многоплановым процессом, неотделимым от семьи, общества, культуры. Содержание духовно-нравственного развития личности определяется в соответствии с базовыми национальными ценностями и приобретает определенный характер и направление в зависимости от того, какие ценности общество разделяет, как организована их передача от поколения к поколению.

Известно, что в культуре малочисленных народов Севера, в том числе и культуре обско-угорских народов, по различным причинам во многом были прерваны каналы передачи традиционных знаний и языка. В качестве причин назовем основные: 1) политика насильственного переселения из мелких поселений в крупные, как следствие – интернатская система воспитания; 2) ассимиляция, как следствие – рост числа смешанных браков; 3) месторождения природных ресурсов, как следствие – утрата традиционных видов хозяйствования.

Однако, несмотря на эти и другие причины, в настоящее время обско-угорские народы, сохранив свои культурные традиции и язык, смело демонстрируют свою жизнестойкость. Получается, что горстка людей, по сравнению с общей численностью населения, сохранила и донесла до наших дней свою самобытную национальную культуру, которую сегодня можно воспринимать как вызов современному урбанистическому обществу и напоминание о прошлом культурном многообразии и умении человечества жить в единстве с природой.

Говоря о развитии личности, отметим, что формирование ее духовно-нравственной основы происходит с раннего детства, и поэтому очень важно приобщать детей к традиционной культуре, поскольку детское восприятие – самое точное, а впечатления – самые яркие. Приведем два примера, на основе которых можно проследить восприятие родной культуры детьми, воспитанными в современных условиях. В дошкольном образовании детям читают русские сказки, все они в основном повествуют об одних и тех же определенных ситуациях или чувствах. Но вот ребенок соприкоснулся с миром сказок своего народа.

1. Бабушка Татьяна рассказывает трехлетней внучке сказку «Пилсамнэ» (Ягодка). Финал сказки – Ягодку случайно раздавили. Про-

слушав, внучка из-за жалости к Ягодке, начинает горько плакать. На следующий день она снова просит бабушку рассказать эту же сказку. Бабушка отговаривает, говорит: «Ты же опять будешь плакать?» Она: «Ну и пусть, я так хочу, чтобы Ягодка опять побыла в сказке и чтобы все были аккуратными...» И так продолжается несколько дней.

2. Бабушка Света рассказывает четырехлетней внучке сказку про «Двух Менгквов и охотнике». В финале сказки всеильные Менгквы, напуганные охотником в берестяной маске, из-за того, что быстро бежали, погибают. Один из-за сердечного приступа, второй – молодой Менгкв – хотел было перепрыгнуть через излучину дерева, да там и застрял. Внучка сжалась, стала прятаться под одеяло, подозрительно посмотрела на бабушку и осторожно спрашивает: «Ты считаешь, что это сказочка?» Бабушка: «Да, но я могу и не продолжать дальше...» Внучка: «Нет, ты уж расскажи, я хочу понять, почему так случилось».

Как видим, своеобразие восприятия сказки исходит из детского непосредственного и пока ограниченного житейского опыта. Но тот интерес, который дети проявляют, говорит о том, что у них уже начинают формироваться первичные представления о народной культуре. И лишь последующие сказки, игры, пословицы, считалки, т.е. средства народной культуры, способны будут приобщить его к своим традициям.

Приведенными примерами показано соприкосновение ребенка с родным фольклором, у каждого из нас приобщение к миру духовной культуры происходило по-разному: кто-то жил в традиционной среде и впитывал мудрость сказки с молоком матери, кто-то, как эти дети, услышал впервые народные сказки в 3-4 года, а некоторые, к сожалению, и в более старшем возрасте.

Представители народа манси – люди старшего поколения, владеющие родным языком, еще до недавнего времени не были знако-

мы с основными сокровищницами устно-поэтического наследия – фольклорными материалами, изданными венгерскими и финскими исследователями Бернатом Мункачи и Арттури Каннисто. Отметим, что фольклорное этническое наследие народа манси, начиная с XIX века, помогли сберечь великие сыны и дочери финно-угорского мира, такие как А. Регули, Б. Мункачи, М. Кастрен, А. Алквист и др. В нашем случае речь пойдет о II томе «Собрания вогульской народной поэзии», изданном Б. Мункачи.

Во II томе «Собрания вогульской народной поэзии» представлены *тэрнинг эрыг* – героические песни народа манси, каждый текст является уникальным памятником духовной культуры, раскрывающим историю, этнографию, этику, эстетику, язык, а все тексты в совокупности можно рассматривать как единый канонический текст. Возьмем пример из истории. Библия является каноническим описанием двух связанных в единый замысел религий: иудаизма (Ветхий Завет) и христианства (Новый Завет). У народа манси письменность появилась лишь в начале XX века, однако тысячелетиями люди жили, хотя и по неписанным, но неизменным, твердым законам, нормам и правилам. И в этой системе традиционной народной культуры важная роль принадлежит как раз устному народному слову – фольклору, как фактору духовно-нравственного развития личности. Именно в фольклорной форме, как правильно заметила Т.В. Волдина, «интегрировалась, закрепились и аккумуляровались традиционная информация, выработанная этносом или его локальной группой» [1, с. 5]. Имеется в виду этническое самосознание, этнические установки, предания о происхождении народа и его контактах с другими народами, передача мифологической традиции и реализация мифов и верований, осмысление обрядов и традиций материальной культуры.

Тексты в трудах Б. Мункачи записаны в латинской транскрипции с переводом на венгерский язык. Комментарии к ним записаны на немецком и английском языках, благодаря чему фольклор манси стал широко известен в европейском научном мире, и только в XXI веке отчасти становится известным на исторической родине. В 2010 году основоположник мансийской литературы Юван Шесталов начал работу над проектом «Именитые богатыри обского края». Своим проектом он хотел внести вклад в дело сохранения и развития родного языка, фольклора и культуры в целом, но глубинный смысл проекта в том, что «анализируя мысли, интуитивное озарение, мы можем понять, почему происходили те или иные события, можем спрогнозировать, что произойдет с нами, с миром, с планетой Земля. И это не мистика, а великий дар Человека» [2, с. 14]. Эти слова Ю. Шесталова совершенно точно отражают его личность, характеризуют его как писателя и философа, и в них слышится его внутренняя речь, «запись потока его сознания из глубины личного опыта и духовного мира» [3, с. 11]. Сегодня, после ухода писателя, данный проект продолжают его последователи. Ими осуществляется транслитерация текста и его перевод на русский язык. Уже издано три книги «Именитые богатыри обского края» (2010, 2012, 2015 гг.)

Первым во II томе «Собрания вогульской народной поэзии» представлен текст «*Ас-котиль ойка, Аяс-Торум тэрнинг эрге*» «Богатыря Ас-котиль ойка, Аяс-Торума героическая песня». Текст начинается словами:

*Мана намынг отыр намум намаяве!*

*Мана суинг отыр суюм суййаве!*

Вот какой я знаменитый богатырь, моё имя произносят!

Вот какой я прославляемый богатырь, молва обо мне разносится!...

Данные выражения подчеркивают нрав, силу и величие богатыря. Богатейшая синонимика аллитерационной поэзии говорит о величии героя, его имя сохраняло и сохраняет для многих поколений свою значимость, что, в свою очередь, демонстрирует упорядоченность изображаемого эпического мира. Ему – богатырю – Верховным отцом Нуми-Торумом завещаны владения, на которых он должен быть наблюдателем, правителем, защитником. Герой является олицетворением непознанных сил природы, связанный с мифологией. Доминирующая черта его характера: он всегда благороден по отношению к поверженному врагу. Благородство, суровость, строгость возвышают эпическое величие Аяс-Торума.

Следующим во II томе «Собрания вогульской народной поэзии» представлен текст «*Сат-хар-сов щаринг-тагыл-ойка апге, Аяс-Торум мойтыг лавум тэрнинг эрге*» «Богатыря в одеяниях из семи шкур оленя-самца, о его племяннике, об *Аяс-Торуме* в форме сказки сказываемая героическая песня». Если в первом тексте говорится о, так скажем, периоде правления *Аяс-Торума*, о его подвигах, то данный текст как бы предваряет этот период его жизни. Начинается он с его юности как «переходного этапа» возмужания и взросления. Дядя требует от племянника, прежде всего, послушания, но, пытаясь разнообразить жизнь, юноша совершает ошибку, за которую чуть не поплатился жизнью. Выйти из затруднительного положения ему помогают такие качества, как интуиция и предвидение, проворство и выносливость. То, что он убивает своих братьев, задумавших известить его, не говорит о бессердечии героя, ведь он жил с возвышенной целью, чтобы «песню свою вдаль нести, чтобы сказку свою вдаль нести».

В данном тексте дядя Аяс-Торума представлен как богатырь в одеяниях из семи шкур оленя-самца. Предполагаем, что его одеяние было большим и по причине его размеров – он сам был большим.

Ведь в древности на этой земле жили высокие люди, и как отмечает информант Кугин П.Р., они носили «*Сат совыл юнтыл маснут*» – «одежду, сшитую из семи шкур». Наш вывод: предки Аяс-Торума – люди древней культуры, потомки атлантов или гиперборейцев. Сегодня, как известно, существование Гипербореи на Севере, считается бесспорным фактом. И, как отмечает В.Д. Демин, «сделанные открытия и теоретические выводы имеют непреходящее значение для установления подлинных корней общих для всех народов Земли обычаев, традиций и менталитета» [4]. Тема Гипербореи, как мы помним, не раз затрагивалась Юваном Шесталовым в его творческих поисках. (Для нас – эта тема закрытая, сакральная, табуированная).

Дальше идут тексты о Тэк-Отыре, о Пакв-посы-войкан Отыре. Во второй книге продолжают систему тексты о Мир-суснэ-хуме. В третьей книге представлены тексты о богатырях отдельных локальных территорий: кондинских, пелымских, ляпинских богатырях. Впереди намечено издание четвертой книги, завершающей II том «Собрания народной вогульской поэзии», совокупность всех фольклорных текстов позволит нам иначе взглянуть на свое прошлое, настоящее и будущее. Работа над переводами текстов героического эпоса позволяет нам сделать вывод, что данный жанр среди других жанров выделяется своими индивидуальными чертами, имеет свою специфику, свое «лицо», что позволяет рассматривать его как значимую категорию, играющую большую роль в духовно-нравственном развитии личности. Во-первых, раскрываемые в эпосе черты национального характера прививают нравственно-этические нормы, выражающиеся во взаимоуважении, духовном взаимообогащении и взаимопонимании, имеющем в конечном итоге общечеловеческую ценность; во-вторых, героические песни представляют собой ценный источник по изучению исторического и этнографического матери-

ала; в-третьих, тексты способствуют сохранению языка и духовной традиционной культуры, в частности, обрядовой практики. Основа формирования духовно-нравственного развития – это знание своих корней, собственных традиций, культурных ценностей и символов.

В целом, в героических песнях и сказаниях рассказывается о подвигах богатырей (отыр) народа, проживающего в укрепленных городках, обнесенных рвами и оборонительными валами. Народ имеет своих князей, которые воюют с соседними племенами (но не с татарами или с русскими). Войны чаще ведутся из-за невест, похищенных или оскорбленных женщин. Народ, о котором рассказывает древний эпос, стоит на довольно высокой ступени развития: ему уже известна частная собственность, сильно социальное неравенство. Развито хлебопашество, кузнечное и литейное дело, изготавливаются медные доспехи, ведется торговля. Мансийский писатель Ю. Шесталов об этом пишет: «Тэрнинг эрыг говорят о войске в 50, самое большое – 300 человек. Во главе войска стоит *отыр* – богатырь, *канась* – князь. Князья в героических песнях отличаются великолепием. Сказы повествуют о роскоши их платьев, об алтарях на курьих ножках, где хранятся их богатства, о парчовых, разотканых и украшенных бубенцами завесях, о сокровищницах их домашних богов. Среди воинов, вооруженных луками и стрелами, опять выделяется князь, «звенящую кольчугу из блестящих колец носящий богатырь. Он окружен дворней, снабжающей его пищей, прислуживающей ему. У князей изысканная психология, утонченные манеры. Они верны данному слову, деликатны в еде. Когда нужно приказать, то делают это жестами и глазами. Своеобразные рыцари тайги и тундры, они часто воюют из-за женщин. Война – страсть Югорских богатырей. И тэрнинг эрыг воспевают их подвиги и «площади, усеянные изрубленными телами мужей и жен». Они ожесточенно во-

юют между собой, иногда вступая в союзы друг против друга. Дух воинственности поддерживается в них постоянной опасностью со стороны исконных врагов – ненцев и зырян. И войны с ними являются одной из излюбленных тем древних героических песен. Своим княжеством князь управляет самовластно. Но существует обычай собирать «*миркол*», собрание мира, где выслушивают шаманов и простых людей, обсуждают решения князей».

В заключении отметим, что в настоящее время, благодаря активности деятелей языкового и культурного возрождения, сумевших дать толчок росту национального самосознания, у обско-угорских народов наблюдается постоянный повышенный интерес к своей истории, культуре, традициям, обычаям, языку. Для многих представителей народов ханты и манси неизменным остается стремление не только сохранить, но и приумножить национальную культуру, идущую из глубины веков. Обско-угорские ученые активизировали свою деятельность по углубленному изучению культуры, языка, литературы, фольклора. Люди старшего возраста как истинные носители языка и традиционной культуры задействованы в работе этностойбищ, семинаров, мастер-классов, языковых курсов, они передают свои знания подрастающему поколению, ведь только погружение в этническую среду способствует пробуждению генной памяти, этнического самосознания, помогает лучше узнать древние традиции и через переосмысление исторического прошлого увереннее войти в современный мир.

#### Литература

1. Волдина Т.В. Библиографический указатель по фольклору хантов (1880-1999гг.). Томск, 2000. 127 с.

2. Шесталов Ю. Шаманские тайны «Вогульской народной поэзии» Б. Мункачи // Именитые богатыри обского края. Ханты-Мансийск: Доминус, 2010. С. 7–14.

3. Камлание северного Данте / А. Трапезников // Лит. Россия. – 2008. – №38 (19 сент.). – С. 11.

4. Демин В.Н. О Гиперборейской традиции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.yperboreia.org/likbez.asp> (дата обращения: 01.12.2015).

## Тематические группы слов, представленные в хантыйских сказках

С.Д. Дядюн

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

*Аннотация.* Статья посвящена тематическим группам слов, представленным в хантыйских сказках. Язык фольклора имеет национальную специфику. Мы рассмотрели наиболее частотно употребляющиеся тематические группы слов в фольклорном тексте. А также антропонимы, номинации животных, птиц, насекомых, растительного мира, мифологизмы, этнонимы. Частотная употребляемость данной лексики связана с хозяйственной деятельностью, природой, географией, культурно-религиозными и этическими установками народа.

*Ключевые слова:* фольклор, хантыйская сказка, животный и растительный мир, антропонимы, этнонимы, топонимы, мифологизмы, орудия труда.

Из перечисленных групп в хантыйских сказках наиболее ярко представлены группы слов, описывающих животный мир, включающий в себя обитателей суши, рек и воздушного пространства.

В хантыйских сказках домашний скот, как это принято у всех северных народов, осуществляется по признакам пола, возраста и масти. Указанные признаки тщательно детализируются. Рассмотрим это на примере лексики оленеводства, которая представляется в этом смысле наиболее показательной. Данную лексико-семантическую группу исследователь В.Н. Соловар [1, с. 3] разделяет на две подгруппы:

1. К первой относят названия оленя по характеру действия, совершаемого им в стаде, например: *мснаруй* ‘олень-вожак’; *авка* ‘руч-

ной олень’; *нищта вўлы* ‘олень, неподдающийся человеку’; *йулта хўшты вўлы* ‘олень, всегда отстающий от стада’; *пил кўншты вўлы* ‘олень, ищущий себе спутника – другого оленя’; *ром хопты, ром вўлы* ‘спокойный (кастрированный) бык-олень, спокойный олень’; *хит сухэп* ‘пугливый олень’; *щўхэр кимэп вўлы* ‘олень, который пасется у края пастбища или стада’.

2. Ко второй подгруппе относятся названия оленя по его функции, повадкам в упряжи, например: *сыры вўлы* ‘передовой олень в упряжке’; *кўтэп вўлы* ‘средний олень в упряжке’; *пелэк хопты* ‘боковой олень (букв.: сторона бык олень), т.е. олень, запрягаемый со стороны (левой)’.

Данные названия оленя могут употребляться и без основного слова *вўлы*, но только в конкретной ситуации, когда речь идет об олене, например: *нўн тўйжэн йўм сыры* ‘у тебя есть хороший передовой [олень]’; *пелкэн кира* ‘запряги бокового оленя’.

Существуют также наименования, отражающие повадки оленя, например: *кўрмэп вўлы* ‘олень, бегающий рысью’; *ропхэп вўлы* ‘олень, который ходит только по наезженной дороге, по целине не идет’.

По определенным признакам, повадкам, герои сказок узнают оленей своих погибших родителей: *Хөлэм хўншап хопты вөл. Йўнк мойтэр-сух лаклап сапэлэн лойлэт – иса нўр кирэм хоптэт?! Нўр кирэм хоптэт иты, – лупэл, – иса и йўх хөл хўвэт шөтлэт, лант хирты лольэт и вөнтла* ‘Три пятнистых оленя [кастрированных] есть. На шеях хомуты из бобровой шкуры висят – они как будто вместе запряженные олени. Словно запряженные олени они – в одном месте между деревьями проходят, ягель рыть встают одновременно’.

Также в хантыйских народных сказках из домашних животных фигурирует *амп* ‘собака’. Собаки являются стражами перехода в потусторонний мир: *Па вана йўхтэс. Ампуэл камэн хурэтлэжэн,*

*йешащлэжэн. Щи кемэн йурэн ими йулэн сыйгэ сатьл, лупэл: «Мянем а́н мөсты хуйат йухтэс ки, – лупэл, – ьирэл тэхты, посэт тэхты ху- лыйэва шўка мәншаглэн, а мәнсем мөсты ут ки йухтэс, лоьщ тэхты, йишк тэхты ньўлемэты, йўхи лўкематы». И амнэжэнэн йўхи лўкематы»*. И амнэжэнэн йўхи лўкематы «Поближе подошла. Собаки на улице лают-бесятся. В это же время услышала из дома голос ненецкой женщины, говорит: «Если не нужный мне человек пришел, – говорит, – кисы-рукавицы разорвите на куски, а если нужный мне человек пришел, остатки снега-воды слизните с него и в дом впустите». Собаки домой [женщину] втолкнули».

Таким образом, собаки провели обряд очищения и втолкнули девушку в дом, в данном случае – в потусторонний мир.

Также собака служит охранником для человека. Оберегает его от бед, спасает хозяина от всевозможных напастей в лесу: «*Ащем, – лупэл, – муй щирэн вэллэн? Ащем вэлты щирэн, антө. Лўв кят ам тайд. Амнэжэнэн а́нээн вэлты хөн мэйлы*» «Как ты, – говорит, – брата моего убьешь? Его нельзя убить. У него две собаки есть. Его собаки не дадут тебе его убить».

В сказках встречаются *кэти* ‘кошка’, *мис* ‘корова’, *лов* ‘лошадь».

Из диких животных в сказках отмечены: *ай вой ики*, *ньэлэу ай лауки* ‘мышь’, *вой* ‘зверь’, *вўды пурты вой* ‘волк’, *вўхсар* ‘лиса’, *шовэр* ‘заяц’, *пўни, мойпэр* ‘медведь»; *питы вой, вўрты вой* ‘черный зверь, красный зверь»; *кўрэн вой* ‘лось»; *лауки* ‘белка»; *кўщэр* ‘бурундук»; *леспэк* ‘песец»; *ньухэс* ‘соболь»; *лошэк* ‘россомаха’ и др.

Упоминаются в сказках и кости мамонта: самым распространенным предметом передвижения у сказочных богатырей могут быть нарты с полозьями из костей мамонта.

В хантыйских народных сказках птицы занимают значительное место: *лор вой* ‘гагара»; *кўрэк, кэри* ‘орел»; *мау́кла* ‘сова»; *йити* ‘филин»; *тор* ‘журавль»; *хутэн* ‘лебедь»; *нуви хутэн* ‘белый лебедь»;

*пушэх* ‘цыпленок какой-нибудь птицы»; *вори* ‘коршун»; *көккөк, лөйты вой* ‘кукушка»; *савне* ‘сорока»; *вурна* ‘ворона»; *лўк* ‘глухарь»; *вўрицэк* ‘трясогузка’. Сказочные герои могут принимать облик той или иной птицы.

Из обитателей водных пространств в хантыйских сказках отмечены *вөнтэр* ‘ондатра»; *хўл* ‘рыба»; *мэйлэу хўл* ‘карась»; *сорт* ‘щука»; *навэрне* ‘лягушка»; *сөх* ‘осетр»; *панне* ‘налим’ и др.

Животные наделены антропоморфными свойствами – теми или иными качествами человека (жадностью, глупостью, хитростью, ленью). В сказках осуждаются отрицательные черты животных. Например, в сказке *Хэйлэв на Хоура* ‘Чайка и дятел’ осуждается лень, нежелание выполнять повседневную работу, что может привести к нежелательным последствиям. Чайка и дятел были друзьями. Дятел, перед тем, как улететь в теплые края, попросил чайку сплести нитки для плетения сетей, чтобы ловить рыбу. Чайка каждое утро откладывала работу на следующий день, в результате друзья остались без запасов на зиму. Характер Чайки хантыйским народом оценивается отрицательно, так как чайки портят рыбу в сетях, ловушках. Кроме того, эта птица является предвестником несчастий.

Сильное эмоциональное впечатление на детей производит сказка *Көккөк* ‘Кукушка’, в которой мать превратилась в кукушку, бросив своих непослушных детей. Хантыйские дети стараются во всем помогать родителям по хозяйству, испытывая уважение к родителям.

В бытовых сказках рассказывается о превращениях семейной жизни, показаны способы разрешения конфликтных ситуаций. Сказки формируют здоровое отношение к невзгодам. Они состоят из отдельных эпизодов: их отличительная особенность – комический эффект, например: *Кэв пўтэн йишк кавэрты питэм артэн, Вурналэуки цухэл вўс эвалт кэв пўт лыпийа еслэмтэс. Еслэммаж йўпийэн и пўш*

*төп үвтүлжэс: «Карр!» И каврэм йиңка щив щяңкэрсэ* ‘Как только вода закипела, Ворона спрыгнула из отверстия чувала в котел. Успела только крикнуть: «Карр!» – и сварилась’; *Уллотэн омсэм Хумэс сэмийэж, ньэхэн йухэтса. Щи ньэхэс, щив ньэхэс, хунэл пелки похнэс* ‘На сидящую на кровати Клюквинку смех напал. До того хохотала, хохотала, что живот лопнул’. Вывод из сказки: не смейся над другими людьми. Сказки о животных относятся к бытовым, так как в них осмеиваются те или иные черты характера человека.

В лексике хантыйских народных сказок встречаются также и названия насекомых: *хяшуа* ‘муравей’; *щануры-хоура* ‘стрекоза’; *пелна* ‘комар’; *сырэнта* ‘муха’; *хумэлха* ‘жук’. Все насекомые относятся к духу нижнего мира. Главный герой сжигает людоедку *Кар* ими, *Кирэп* ньулэп ими, *Пур не* ‘Бабу-Ягу’, и ее пепел превращается в насекомых: *Щялта хулна шөнханаьэл лүв. Ин хойэмжэл нухлы мянлэт, иллы мянлэт, щялта ин Кар имэн щив үвэл, лупийэл: «Иллы питты хойэмжам вөн тэвтэма йүваты, хумэлхайа йүваты. Нухлы мянты султэмжам пелнаиа йүваты, сырты вояа йүваты!» – щив үвэл* ‘Бабу-Ягу в костер бросил. Она чуть шевелится. Искры вверх летят, вниз летят, Баба-Яга кричит: «Искры, упавшие вниз, пусть большими вшами станут, букашками станут. Искры, ушедшие вверх, пусть комарами станут, мухами пусть станут!» – так кричит’.

К тематической группе ‘растительный мир’ относятся: *йүх* ‘дерево’; *сүмэт* ‘береза’; *хөл йүх* ‘ель’; *нохэр йүх* ‘кедр’; *нанк* ‘лиственница’; *ньулхи* ‘пихта’; *вөнши* ‘сосна’; *хяш вүр* ‘тальник’; *песлы* ‘осока’. По этой группе можно определить растительный мир, в котором живут герои хантыйских сказок.

Также в текстах сказок упоминается и трава *ньар турэн* ‘сырая трава’; *лүлэу турэн, лүлэу йиңк* ‘живая трава, живая вода’. В тра-

диционной медицине применялись различные травы при лечении ран, возможно, это устойчивое словосочетание использовалось и в сказках.

Интересный пласт в народных сказках представляют наименования оружия и доспехов. Сказочный богатырь, как и подобает ему, хорошо вооружен и облачен в доспехи. Причем вооружение богатыря может включать в себя не только холодное, но и огнестрельное оружие. В арсенал вооружений и воинских доспехов героев хантыйской сказки входят: *нол* ‘стрела’; *алты кэши* ‘меч’; *йерт йиңк сай, вот йиңк сай күвэщ, ляхэр* ‘от дождевой воды, от ветреной воды скрываться, чешуйчатый гусь-кольчуга’; *вүрты луптап шөп йөхэл, сот нол пун менсамэу тывэт* ‘из красного (военного) дерева, кремлевой лук, сто стрел класть, колчан’; *нарэп* ‘сабля’; *Ас йиңк, нуви лор йиңк хумпэл нарэп – алты кэши* ‘Светлой обской воды сабля, светлой озерной воды меч’ (описательный оборот, указывающий на вид стали); *мүв хор оуэт хөлэм вүрэн нарэн* ‘трехгранное копье из мамонтовой кости’; *пушкан* ‘ружье’.

Антропонимы. В хантыйском фольклоре антропонимия является малоисследованной областью. Имена персонажей составляют особый пласт в хантыйских сказках, сочетая признаки героических, сакральных и бытовых собственных имен.

В хантыйских сказках некоторые персонажи именуются просто: *хяңнэсхө* ‘человек’; *хө, ики* ‘мужчина’; *эви* ‘девочка, дочь’; *пух* ‘сын’; *имеңэн-икеңэн* ‘жена с мужем’ и т.д. Обычные сказки начинаются со слов *Имеңэн-икеңэн вөснэуэн, и пүх тайсэуэн* ‘Жена с мужем жили, одного сына имели’; *Ими хилы имэл пила вөс* ‘Ими хилы с тетей жил’; *И хө вөл* ‘Один мужчина живет’.

В мифологических сказках приводятся собственные имена. Имя героя богатырской сказки становится известным в переходном возрасте,

когда он самостоятельно может добывать лесных зверей. Анализируя имена в хантыйских сказках, мы разделили их по следующим типам:

1) по месту жительства богатырей или территории, где они являются покровителями: *Йиук ворт ики* ‘Дух воды’; *Пашэт ворт* ‘Дух селения реки Пашторы’; *Ас тый ики* ‘Верховьев Оби мужчина’; *Ай лэв тый холум хө* ‘Трое мужчин с малой Сосьвы’; *Йухан мўв ики*, *Ас мўв ики* ‘Речной земли мужчина, Обской земли мужчина’; *Йуханэу ики шавийэм йөх* ‘Мужчина, похороненный людьми у реки’;

2) имена, включающие эпитеты духов-покровителей северных ханты, которые даны по их функциям: *Хятэл хон ики*, *тылэц хон ики* ‘Дневной царский мужчина, ночной царский мужчина (букв.: Царь солнце, царь месяц)’; *Тови вөц ки йүхатэл*, *тови вөц йүхлы нөр нэмэп ворт найн вөла*, *сүс вөц ки йүхатэл*, *сүс вөц йүхлы нөрэп ворт нау вөла* ‘Весенний нерест если придет, с именем весенний нерест без нэра (тонкий шест для нанизывания рыбы при вялении) нанизывающий богатырь, ты живи, если осенний нерест придет, с именем осенний нерест без нэра нанизывающий богатырь, ты живи’;

3) по роду занятий, которые связаны с той или иной хозяйственной деятельностью: *Ратпар хө*, *хишпар хө* ‘Мужчина очага, мужчина золы’; *Сохэл вөүхты ики* ‘слесарь’ (букв.: доски обтесывающий, вырубаящий мужчина); *Ньян верты ими* ‘пекарь’ (букв.: женщина, пекущая хлеб); *Мултас йиук хўл*, *мултас вөнт вой вэлты хө и апэлэл* ‘Сверх нормы рыбу, сверх нормы лесных зверей добывающий мужчина и его младший братишка’;

4) по физическим характеристикам или иной способности, качеству характера: *Вөн пухэл – Сэры сэмвой шөпэл ворт – нэмэл*. *Кутэн пухэл – Арэн хө*, *моңцэн хө*. *Ай пухэл – Нөрэм хор кўр*, *вөнт хор кўр эвэтты хө* ‘Старший сын – Богатырь со всевидящими глазами, средний сын – Песенный человек, сказочный человек, младший

сын – Человек, режущий ноги тундрового быка, ноги лесного быка’; *Уцмарэн пухлэ* ‘Смекалистый парнишка’;

5) по одежде и обуви: *Сакэу пай лөрэн* ‘Ухо с бисерной серьгой’ (букв.: цепочка бисерная). В старину носили такие украшения, которые подвешивали над ухом, закрывая уши;

6) по необычной внешности: *Пулњи-луңци* ‘Сопливая-слюнявая’; *Кэв сэмэп ай пурне*, *карты сэмэп ай пурне* ‘Каменоглазая ай пурне, железоглазая ай пурне’; *Йош кайлэн хө хилыйэ* ‘Внучек с кровавыми руками’; *Ланэт нухэс пайэт ворт* ‘Богатырь высотой в семь соболей’; *Оуат вултау* ‘Мужчина, похожий на рубанок’; *Хяхэт кўртэм*, *войэт кўртэм лўв олау хө вөң* ‘Мужчина, похожий на кость, которую не одолела моль, которую не одолели насекомые’. В сказках, как правило, герои с необычной внешностью превращаются в духов-покровителей, они же являются хранителями родов, местностей;

7) по необычному способу рождения: *Ими шайни ух паты эвалт моңц хө* ‘С колена женщины родившийся человек сказки’; *Вөтлэп пўлэп пўхле* ‘Мальчик, родившийся из куска стружки’;

8) по социальному статусу: *Хон ики* ‘Мужчина-царь’; *Вошэу вөн кайнац ики* ‘Главный городской князь’; *Йиврас эви* ‘Дочь-сирота’; *Тацэн лэцтэн*, *вухэн лэцтэн* ‘Богатый лэцтан, денежный лэцтан’; *Найлы өхэл*, *вөртлы өхэл талмау хө* ‘Мужчина, везущий нарты без богини, везущий нарты без бога’;

9) по связи с животными, рыбой, иногда растениями: *Вўрты лов шайни йайхты хө* ‘Мужчина, едущий на спине рыжего коня’; *Вусты ай майлэн хўл эвийэ* ‘Дочь маленького зеленого караса’; *Тухлэн ики* ‘Птица-орел’.

Герои сказок часто переходят из одной сказки в другую. В фольклоре отражаются определенные стереотипы, согласно кото-

рым герои имеют каждый свой характер. Как правило, в тексте доминирует одна из черт: честность, скромность, трудолюбие, забота о ближнем. Это еще раз подтверждает, что сказка отражает жизненные реалии.

Мифологизмы: *Хи́нь ики* ‘Дух подземного царства, божество, насылающее болезни и смерть’; *Куль* ‘черт, бес, дьявол’, *Кирэп ньудэп ими* ‘Женщина с конусообразным носом’; *Кар ими* ‘Баба яга’; *Йала́нь* ‘Ялань’;

Как видно из примеров, хантыйские сказки насыщены мифическими существами, причем эти существа мало чем отличаются друг от друга.

Однако не все мифологизмы поддаются объяснению. Так, например, мифологизм *Йала́нь* ‘Ялань’ отмечен в сказках, опубликованных Т.А. Молдановым в следующем контексте: «Ялань – фольклорный персонаж, олицетворяющий несовершенство, глупость, физически выносливый, крепкий, во многих сказках отрицательный персонаж» [2, с. 107]. Из этого контекста неясным остается значение мифического имени Ялань.

Этнонимы. Этнический состав героев хантыйских сказок в количественном отношении невелик и включает в себя следующие этнонимы: *ру́щ* ‘русский’; *йурэ́н* ‘ненец’; *хата́нь* ‘татарин’; *са́ран* ‘коми-зыряне’.

Итак, мы рассмотрели наиболее частотно употребляющиеся тематические группы слов в фольклорном тексте. Рассмотрели антропонимы, номинации животных, птиц, насекомых, растительного мира, мифологизмы, этнонимы.

Частотная употребляемость данной лексики связана с хозяйственной деятельностью, природой, географией, культурно-религиозными и этическими установками народа.

## Литература

1. Соловар В., Озелова Е. Лексика, связанная с оленеводством, в хантыйском языке // *Lingvistika Uralica XXXIX*. 2003. 1. Tallinn. С. 31–32.
2. Молданов Т.А. Земля кошачьего локотка. Кань Кунш Олан. Выпуск 3. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 230 с.

## Об особенностях в словообразовании наречий места и времени в мансийском языке

В.С. Иванова, кандидат исторических наук  
Институт народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург

*Аннотация.* В статье рассмотрены разряды наречий по назначению: времени и места. Наряду с синтетическим, морфологическим способами образования наречий времени в мансийском языке в данной работе выявлены и рассмотрены ещё лексико-семантический и морфолого-синтаксический способы, которые также представляют интерес в словообразовании, хотя они не столь продуктивны. Самым продуктивными способами в образовании наречий времени и места являются морфологический и синтаксический способы.

*Ключевые слова:* мансийский язык, наречия, словообразование, значение наречий, разряды, наречия места, наречия времени, морфемы, морфологический, синтаксический.

В мансийском литературном языке семантика наречий, морфологические, словообразовательные и синтаксические свойства наречий почти не изучены. О морфологическом и синтаксическом способе образования наречий имеются некоторые сведения у Е.И. Ромбандеевой, М.П. Вахрушевой в учебнике по мансийскому языку для педагогических училищ [1], где отдельно словообразование наречий места и наречий времени здесь не рассматриваются.

В данной работе будут рассмотрены связующие особенности в словообразовании наречий мансийского языка на примере наречий места и времени.

Рассмотрим определение наречия в русском, в хантыйском (близкородственном к мансийскому языку) и в мансийском языках, а также определение наречия по учебнику мансийского языка А.Н. Баландина, М.П., Вахрушевой (периода становления письменного мансийского языка).

**Наречие** (калька, лат. *adverbium*, греч. *επιρρημα*) – лексико-семантический класс неизменяемых, как правило, слов, обозначающих признак действия, качества или предмета и выступающих в синтаксической функции обстоятельства или определения, реже сказуемого. Наречие как часть речи определяется совокупностью морфологических, синтаксических и семантических признаков [2, с. 322].

В хантыйском языке **наречием** называется несклоняемая и неспрягаемая самостоятельная часть речи, которая обозначает признак действия или признак другого признака, по образованию соотносится со всеми самостоятельными разрядами слов, а в предложении является обстоятельством, примыкая обычно к глаголу, реже к прилагательному и наречию [3, с. 44].

А.Н. Баландин даёт такое определение: **наречия** – слова, обозначающие тот или иной признак глагольного действия (место, время, образ и способ действия) и не изменяющиеся при связи с другими словами [4, с. 140].

По определению Е.И. Ромбандеевой, в мансийском языке **наречием** называется часть речи, обозначающая признак действия или качества и не изменяемая при связи с другими словами [1, с. 147].

Наречия в предложениях примыкают к глаголам, причастиям, деепричастиям, прилагательным, наречиям и выполняют обстоятельную функцию.

Примеры:

*Няврам тыгле-тувле ёми* ‘Ребенок ходит **туда-сюда**’. Наречие *тыгле-тувле* ‘туда-сюда’ является обстоятельством места.

*Мӓн аквай ӓртил хӓл алысьласув* ‘Мы всегда рыбу ловили неводом’. Наречие *аквай* ‘всегда’ является обстоятельством времени.

В хантыйском языке есть группа слов, образующихся соединением двух основ или удвоением основы. Такие наречия в исследовании А.А. Шияновой названы парными [5]. Парные наречия можно найти и в мансийском языке. Например: *тыт-тот* ‘тут-там’, *туп-туп* ‘еле-еле’, *тыгле-тувле* ‘туда-сюда’ и т.д.

В хантыйском языке А.А. Шияновой качественно исследованы лексико-семантические группы парных наречий, выражающие пространственные и временные отношения, а также наречия, выражающие качество действия или характеристику какого-либо субъекта и объекта [5, с. 50–52, с. 101–105]. В этой работе не ставится цель рассмотреть и выявить какие-то закономерности в парных наречиях мансийского языка, разобраться с их словообразованием, выявить связующие особенности парных наречий места и времени. Это отдельный вопрос.

По данным Е.И. Ромбандеевой, наречия в мансийском языке образуются двумя способами: морфологически (с помощью суффиксов), синтаксически (путем сочетания различных разрядов самостоятельных и служебных слов) [1, с. 149]. При морфологическом способе образования, наречия образуются от существительных, прилагательных, местоимений, глаголов, причастий, числительных, наречий, наречных корней с помощью падежных суффиксов и суффиксов *-ысь*, *-акве* (*-якве*), *-сау* (*-сыу*), *-ах* (*-ях*), *-г* (*-ыг*). Но наряду с морфологическим способом образования наречий времени в мансийском языке в данной работе выявлены и рассмотрены ещё лексико-семантический и морфолого-синтаксический способы.

**Морфолого-синтаксический способ** образования наречий – «возникновение нового слова в результате перехода слова или отдельной словоформы в другую часть речи» [6, с. 241; 7, с. 169].

Можно привести примеры со значением суточного времени:

*Этипала нуыл* ‘к ночи’;

*Этипалаг* ‘вечером’;

*Эт котильныл* ‘с середины утра’;

*алпылныл* ‘с утра’.

**Лексико-семантический способ** – «образование нового слова в результате изменения значения уже существующего слова [6, с. 236–243; 7, с. 169].

Примеры:

*Паг* ‘берег/задний (глубинный) угол внутри дома’ – *Пӓг-ле* ‘на берег (от реки)’;

*Мувылтаңкве* ‘окружить’ – *Мувлахи* ‘вокруг, кругом’;

*Алн* ‘вверху реки’ – *ал-ыл* ‘сверху реки’, *ал-г-аль* ‘вверх реки’.

При синтаксическом способе наречия образуются сочетанием самостоятельных и служебных слов: *тыхӓтал* ‘сегодня’ (*ты* ‘этот’ – местоимение + *хӓтал* ‘день’ – существительное); *йильпи сирыл* ‘по-новому’ (*йильпи* ‘новый’ – прилагательное + *сирыл* ‘по’ – послелог) [1, с. 150–151].

Примеры:

*Эткотильт* ‘в середине ночи’ – в полночь (*Эт* ‘ночь’ – существительное + *котиль* ‘середина’ – числительное + *-т* – суффикс местного падежа); *русь* ‘русский’ – прилагательное + *сирыл* ‘по’ – послелог).

В мансийском языке наречия разделены на четыре группы по значению: наречия места, времени, образа действия и степени. В данной работе рассматриваются разряды наречий по значению времени и места.

**Наречия места** в мансийском языке обозначают место действия или направление действия в пространстве и отвечают на вопросы: *хӓт?* ‘где?’, *хоталь?* ‘куда?’, *хотыл?* ‘откуда?’.

Пример:

*Юра такви юртэ нуьыл коньл рб̄ухи* ‘Юра **снаружи** (с улицы) кричит своему другу’ [4, с. 139]. Слово *коньл* ‘с улицы’ обозначает место, откуда производится действие – *коньл рб̄ухи* ‘с улицы кричит’.

Примеры наречий места:

*Элн* ‘впереди, вдали’, *мувлахи* ‘вокруг, кругом’, *акваг* ‘езде, повсюду’, *пӓгле* ‘на берег (от реки)’, *нӓлваль* ‘к реке’, *хосан* ‘вдаль’, *ляпан* ‘близко’, *алыл* ‘сверху реки’, *ёлыл* ‘снизу’ *пуил* ‘с берега’, *нӓлмыл* ‘от реки’, *нӓмхоттыл* ‘неоткуда’, *тыгыл* ‘отсюда’, *тувыл* ‘оттуда’.

**Наречия времени** в мансийском языке обозначают время, когда совершается действие и отвечают на вопросы *хунь?* ‘когда?’, *мӓныр порат?* ‘когда (в какое время?)’.

**Наречия времени** обозначают время, в течение которого совершается действие.

*Ам хосат нӓх-квалсум, ос мӓтарьт хилсум* ‘Я давно встал и червей накопал’. Здесь слово *хосат* ‘давно’ обозначает время, когда производится действие – *хосат нӓх-квалсум* ‘давно встал’.

Примеры наречий времени:

*Алтыл* ‘утром’, *хӓтыл* ‘днем’, *Эти* ‘ночью’, *Этипӓлаг* ‘вечером’, *ань* ‘теперь’, *тувыл* ‘потом’, *хосат* ‘давно’, *тыгыл* ‘сейчас’, *таях* ‘после’, *аньмунт* ‘недавно’, *усьты* ‘только что’, *авматнакт* ‘однажды’.

Далее рассмотрим и сравним группу наречий места и времени: общее и различия.

1. Корневые (непроизводные наречия). Связующим компонентом является корень.

*Эла* ‘далеко’, *Элаль* ‘в дальнейшем, в будущем (во времени)’. Наречие места *Эла* и наречие времени *Элаль* связывает корень *Эл*.

Примеры:

*Мӓхманув татем та Эла пум вӓрункве минасыт* ‘Люди (наши) так **далеко** поехали косить сено’; *Элаль тай ат нӓнки, мӓныр ярмилн, Эрыу, патӓв* ‘**В дальнейшем** не видно, может в нужду какую попадём’.

*Хосан* ‘надолго’ (наречие времени), *хоса* ‘далеко’ (наречие времени). Здесь связующая корневая морфема – *хоса*.

Примеры:

*Пил вӓтуункве сака хоса мӓнн ялсув* ‘За ягодами ходили очень **далеко**’; *Хум хосан ялыс, тельг ватан нӓглалас* ‘Мужчина **надолго** ходил, вышел на край болота’.

2. Группа наречий места и времени, образованных от существительных и прилагательных с помощью падежных суффиксов (творительного – *-ыл*, направительного – *-(а)н*, *-аль*, исходного – *-ныл*, местного – *-(а)т*).

*Хоса* ‘далеко’ (наречие места). Пример: *Лӓлинувор мус Лӓбмус пӓвылныл хоса* ‘До Люлинвора от деревни Ломбовож **далеко**’.

*Хоса* ‘долго’ (наречие времени). Пример: *Хоса емсум, ал та Этимлавӓсум* ‘**Долго** шёл, чуть меня ночь не застала (в пути)’.

*Хоса-н* ‘вдаль’ (наречие места, направит. падеж). Пример: *Сӓлыянув хосан та минасыт* ‘Олени (наши) ушли **вдаль**’.

*Хоса-н* ‘надолго’ (наречие времени). Пример: *Пут ты асты, сака хосан ул мӓнэн* ‘Котёл скоро будет готов, **надолго** не ходи’.

*Хоса-т* ‘вдали’ (наречие места, местн. пад.). Пример: *Хӓт хосат мотор хӓп йинэтэ суйты* ‘Где-то **вдали** слышен шум моторной лодки’.

*Хоса-т* ‘давно’ (наречие времени). Пример: *Тай сака хосат блум вӓрмаль* ‘То событие было очень **давно**’.

*Тыг-ыл* ‘отсюда’ (наречие места, исх. пад.). Пример: *Тыгыл, ты колныл, ты пӓвыл унттуункве патвес* ‘**Отсюда**, с этого дома, стали строить это село’.

*Тыг-ыл* ‘сейчас’ (наречие времени). Пример: *Тыгыл тах ты миньыгтэв* ‘Вот **сейчас** мы тронемся в путь’.

3. Наречия места и времени, образованные от наречных корней с помощью архаичных суффиксов – *-аль*, *-ыл(-ил)*, *-ын*, *-н*, *-ле* направительного, местного, исходного падежей.

*Кон* ‘улица’: *кон-аль* ‘наружу’, *кон-ыл* ‘снаружи’.

*Ёл* ‘низ’: *ёл-н*, *ёл-ын* ‘внизу’, *ёл-ыл* ‘снизу’.

*Лун-н*, *лун-ын* ‘внизу течения реки’.

*Лбу-х-аль* ‘вниз по течению реки’.

*Луй-ил* ‘снизу течения реки’.

*Мбл-ал* ‘недавно’, *мбл-ты* ‘в прошлом’.

*Тув-ле* ‘туда’, *тув-ыл* ‘оттуда’ (пространственное значение).

*Тув-ыл*, *тув-ыл тах* ‘потом’ (временное значение).

Примеры:

*Эква унлы-унлы*, *кональ аукваталы* ‘Женщина сидит, сидит, **наружу** выглядывает; *Яныг, нётнэ, ольпын наиухап лбухаль та паты-рас* ‘Большой, красивый, крашенный пароход скрылся **вниз по течению реки**’ [8, с. 318–319].

4. Наречия места и времени, образованные с помощью послелогов *мус*.

*Ёл мус* ‘донизу’.

*Нбх мус* ‘доверху’.

*Сорме мус* ‘до смерти’.

*Ртипала мус* ‘до вечера’.

*Кит сёс мус* ‘до двух часов’.

Примеры:

*Хурге нбх мус савсыр нёхыс совыл, лэуын совыл та пинвес* ‘Мешок его **доверху** наполнили собольим и беличьим мехом’; *Тувыл сорме мус та вэрмаль воссыл хот ат ёрувластэ* ‘Про этот случай он **до смерти** не забывал’ [8].

5. Наречия места и времени, образованные синтаксическим способом – путем соединения различных самостоятельных и служебных слов.

*Сав-мат* ‘езде’ (*сав* ‘много’ – количественное местоимение + *мат* ‘место’ – имя существительное в форме местного падежа).

Пример:

*Тав лэвум лэтуе савмат суйты*. ‘Слово, сказанное им **езде** будет слышно!’

*Тбва-накт* ‘иногда’ (*тбва* ‘некоторый’ – прилагательное + *накт* ‘период, промежуток’ – временной отрезок) [8].

Пример:

*Айкве, тбванакт тах а́нум та номьлматыглэ́лы́лын*. ‘Доченька, **иногда** будешь меня вспоминать’

6. Наречия места и времени, образованные с помощью морфем.

*Хосан* ‘далеко’ (образовано от прилагательного *хоса* ‘длинный’ со значением пространства). *Ляпат* ‘близко’ (образовано от прилагательного *ляпа* ‘близко’ с пространственным значением, *-т* – суффикс местного падежа). *Тыт* ‘здесь’ (образовано от указательного местоимения *ты* ‘этот’ с пространственным значением). *Тот* ‘там’ (образовано от указательного местоимения *та* ‘тот’ с пространственным значением) [9, с. 34].

Таким образом, сравнивая и сопоставляя разряды наречий времени и места, удалось выявить некоторые их особенности. Связующим компонентом является корневая морфема у корневых (непроизводных) наречий места и времени и у группы наречий, образованных от существительных и прилагательных с помощью падежных суффиксов (творительного – *-ыл*, направительного – *-(а)н*, *-аль*, исходного – *-ныл*, местного – *-(а)т*). Имеется группа наречий вышеуказанных разрядов, которые имеют одну и ту же корневую морфему,

образованы с помощью падежных суффиксов, иногда идентичных (суффикс *-ыл*, *-(а)н*, ). При этом существует очень тонкая грань между наречиями места и наречиями времени.

У группы наречий, образованных от наречных корней с помощью архаических суффиксов – *-аль*, *-ыл(-ил)*, *-ын*, *-н*, *-ле* направительного, местного, исходного падежей, за исключением наречия *тувыл*, автором не обнаружено общих корневых морфем между наречиями места и времени.

Наречия и места, и времени могут быть образованы с помощью послелогов *мус* ‘до’, *сирыл* ‘по’ и др., но при этом нет ничего общего в корневой морфеме наречий места и времени. Наречия места и времени могут быть образованы синтаксическим способом – путем соединения различных самостоятельных и служебных слов, причем, чаще всего на втором месте находится существительное, выражающее временной или «местный» показатель.

Наряду с морфологическим способом образования наречий времени в мансийском языке в данной работе выявлены и рассмотрены также лексико-семантический и морфолого-синтаксический способы, которые являются малопродуктивными. Самым продуктивными способами образования наречий времени и места являются морфологический и синтаксический способы.

Темы, связанные с наречиями мансийского языка их словообразованием, разрядами, степенями сравнения наречий ещё мало изучены и не достаточно исследованы.

Особенности в словообразовании наречий места и времени

	Связующие особенности	Наречия места	Наречия времени
1.	Связующая корневая морфема <i>эл-</i>	<i>эла</i> ‘далеко’	<i>Элаль</i> ‘в дальнейшем, в будущем (во времени)’
2.	Связывает корневая морфема <i>тыг-</i>	<i>тыг-ыл</i> ‘отсюда’	<i>тыг-ыл</i> ‘сейчас’
3.	Связывает корневая морфема <i>хоса-</i>	<i>хосан</i> ‘далеко’	<i>хоса</i> ‘долго (во времени)’
4.	Различный морфемный состав	<i>ты-т</i> ‘здесь’	<i>ань (ты)</i> ‘сейчас (вот)’
5.	Связывает корневая морфема <i>тув-</i>	<i>тув-ле</i> ‘туда’	<i>тув-ыл</i> ‘потом’ (временная характеристика)
6.	Образованы синтаксическим способом	<i>сав-мат</i> ‘езде’ ( <i>сав</i> ‘много’ – количественное местоимение + <i>мат</i> ‘место’ – имя существительное в форме местного падежа)	<i>тѳва-нак-т</i> ‘иногда’ ( <i>тѳва</i> ‘некоторый’ – прилагательное + <i>накт</i> ‘период, промежуток’ – временной отрезок + <i>-т</i> – суффикс местного падежа).

Литература

1. Ромбандеева Е.И., Вахрушева М.П. Мансийский язык. Л.: Просвещение. 1989. С. 147–151.
2. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.
3. Шиянова А.А. Лексико-семантические группы парных наречий хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта) // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инно-

вации: Матер. науч.-практ. конф. IX Югорские чтения. Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. С. 44–48.

4. Баландин А.Н. Самоучитель мансийского языка. Учпедгиз. Ленинград, 1960. 248 с.

5. Шиянова А.А. Парные слова хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта): монография. Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2015. 156 с.

6. Касьянова Е.А. Наречия в орловских говорах, связанные с обозначением суточного времени // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы исследования) 2013. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 236–243.

7. Земская Е.А. Современный русский язык. Словообразование. М.: Просвещение, 1973. 304 с.

8. Иванова В.С. Словообразование наречий места в мансийском языке и их использование в фольклоре // Обские угры: научные исследования и практические разработки: матер. Всерос. науч. конф. VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 316–320.

9. Сайнахова А.И., Игушев Е.А. Деривационные форманты мансийского языка (происхождение, дистрибуция, стилистика) в сопоставлении с соответствующими морфемами родственных финно-угорских языков. Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. 249 с.

## Становление литературного языка и языка удмуртской литературы с начала процесса до 1905 года

Л.М. Ившин, кандидат филологических наук,  
Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН,  
Ижевск

*Аннотация.* Рассматривается начальный этап формирования и развития удмуртского литературного языка и языка литературы, начиная от возникновения письменности (начало XVIII века) и появления связных текстов (XVIII–XIX вв.) до зарождения жанров оригинальной литературы (конец XIX – начало XX века). Литературное освоение, индивидуально-авторская редакция фольклорных произведений, импровизация по фольклорным формулам является наиболее характерным типом творчества в удмуртской литературе данного периода.

*Ключевые слова:* письменные памятники, удмуртский язык, язык удмуртской литературы.

В статье рассматривается начальный этап формирования и развития удмуртского литературного языка и языка удмуртской литературы, начиная от возникновения письменности (начало XVIII века) и появления связных текстов (XVIII–XIX вв.) до зарождения жанров оригинальной литературы (конец XIX – начало XX века).

Просматривая этнографическую литературу, посвященную изучению жизни, быта, культуры удмуртов, нельзя не заметить, что удмурты с давних времен пользовались определенными знаками – тамгами, которые изображались на камнях, палках, бересте и т.д. Они были нужны для сохранения памяти о количестве каких-либо необходимых в жизни предметов и явлений, обозначения принадлежности

тех или иных предметов определенным родам и семьям. О наличии у удмуртов таких знаков мы находим указания и в преданиях. Так, например, в одном из преданий, записанном во второй половине XIX века в деревне Гулеково Глазовского уезда Вятской губернии Б. Гавриловым [1, с. 150–151], говорится о существовании у удмуртского народа в древнее время своей книги, которую они сами же сжигают, чтобы та не попала в руки представителей христианской церкви.

По поводу возникновения удмуртской письменности в научной литературе существует несколько мнений. М.Г. Атаманов [2, с. 78] первым памятником удмуртской письменности считает исторический документ под названием «Жалованная грамота того же князя удмуртам Сырьянской волости Слободского уезда от 25 февраля 1557 года о предоставлении им за принятие христианства трехлетней льготы в платеже податей и отбывании натуральных повинностей с освобождением их на это время суда вятских наместников, слободских волостителей, их тиунов и о передаче всех судебных дел на рассмотрение выбранных ими двух жителей города Слободского». В этом документе записаны имена 17 удмуртских семей. Автор отмечает, что 5 из этих имен, а именно *Изнек*, *Муи*, *Ожмек*, *Чужек* и *Юмиан* – образованы от удмуртских слов путем прибавления аффиксов или без таковых.

Первый том «Истории Удмуртии» содержит следующее высказывание: «Первые попытки фиксации удмуртских слов кириллицей были сделаны в 20-е годы XVIII века Ф.Й. Страленбергом» [3, с. 212]. Конечно, до недавнего времени возникновение удмуртской письменности связывали с именем Ф.Й. Страленберга, но у него удмуртские слова были записаны не с помощью кириллицы, а латиницей.

В монографии венгерского ученого П. Домокоша «История удмуртской литературы» [4, с. 133] начало удмуртской письменности

датируется временем опубликования первого стихотворения на удмуртском языке в честь приезда в Казань императрицы Екатерины II – 1769 годом.

Многие исследователи зарождение удмуртской письменности связывают непосредственно с изданием в 1775 году первой грамматики удмуртского языка под названием «Сочинения принадлежащая къ грамматикѣ вятскаго языка»: «Появление грамматики 1775 года ознаменовало собой не только возникновение письменности...» [5, с. 6]; «Выход в свет «Сочинений, принадлежащих к грамматике вятского языка» – это начало удмуртского языкознания, начало удмуртской письменности» [6, с. 21]; «началом удмуртской письменности мы считаем 1775 год – год издания «Сочинений, принадлежащих к грамматике вятского языка»» [7, с. 83]; «в 1775 г. в Санкт-Петербурге была издана первая научная грамматика удмуртского языка, созданная под руководством В.Г. Пуцек-Григоровича, которая положила начало удмуртской письменности и сыграла значительную роль в формировании национального литературного языка» [8, с. 295].

По мнению Д.М. Сахарных [9, с. 12], зарождение письменности определяется не столько особым алфавитом, графикой и орфографией, сколько наличием связных текстов с некоторой системой графики. Этими связными текстами являются первые переводы Евангелий и Азбуки на сарапульском и глазовском наречиях 1847 г.

Некоторые ученые временем возникновения удмуртской письменности считают начало XVIII века: «первые письменные памятники удмуртского языка были опубликованы в начале XVIII века в виде списков слов и словариков в работах зарубежных историков-энциклопедистов Д.Г. Мессершмидта, Ф.И. Страленберга и др.» [10, с. 539]; «как известно, временем возникновения письменности у любого народа считается та дата, когда была произведена первая запись

слов на его языке, независимо от того, была издана грамматика этого языка или нет» [11, с. 6; 12, с. 12; 13, с. 115; 14, с. 30].

«Жалованную грамоту...» 1557 года, выявленную М.Г. Атамановым, по нашему мнению, нельзя считать первым памятником удмуртской письменности, поскольку очень сомнительно, насколько приемлемо угадывать в личных именах и фамилиях удмуртские слова. Таким образом, мы полностью придерживаемся вышеприведенного мнения И.В. Тараканова и В.К. Кельмакова, потому что, если под словом письменность понимать систему графических знаков, употребляемых для фиксации речи на письме, то можно утверждать, что памятники письменности на удмуртском языке восходят к первой трети XVIII столетия, когда удмуртские слова впервые были зафиксированы в исследованиях путешественников-естествоиспытателей Д.Г. Мессершмидта – конец 1726 года (впервые опубликованы в 2001 г.) – и Ф.Й. Страленберга на основе латинской графики, причем удмуртские материалы последнего в количестве 29 слов в печатном виде увидели свет уже в 1730 г. в Стокгольме в книге «Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, In so weit solches Das ganze Russische Reich mit Siberien und den grossen Tataren in sich begreiffet...» [15]. Несколько позднее на латинице составлялись первичные варианты словариков Г.Ф. Миллера «Sammlung russischer Geschichte» [16], Й.Э. Фишера «Vocabularium Sibiricum: (1747); der etymologisch-vergleichende Anteil» [17] и др.; латинский же шрифт был использован также при публикации первого перевода молитвы «Отче наш» [18] на удмуртском языке.

Разумеется, удмуртские памятники письменности на латинице, значимые для изучения и развития лексики и грамматики удмуртского языка, не пригодны в качестве источников при изучении истории становления современной удмуртской графики и орфографии и

литературного языка. Вот как отзывается об этих памятниках венгерский исследователь П. Домокош: «Появившиеся до 1917 года не кириллические издания все без исключения имеют научную направленность, и хотя в них и говорится об удмуртах, но предназначены они не для удмуртов, поэтому на становление удмуртской письменности они не могли иметь никакого влияния» [4, 134].

Удмуртское письмо на кириллице, которая была приспособлена к записи удмуртских слов несколько позднее латиницы и некоторое время сосуществовала, в конце XVIII века под давлением окружающей общественно-политической и культурной обстановки и влиянием престижа первой грамматики удмуртского языка [19], полностью вытеснило латиницу. Эта грамматика является первым большим печатным памятником, где слова (около 1400 единиц) и некоторые грамматические правила удмуртского языка были написаны при помощи кириллицы. Графика, алфавит, а также некоторые элементы орфографии, заимствованные из русского правописания того времени, послужили основой при составлении рукописных и печатных работ конца XVIII – первой половины XIX века.

Как известно, впервые кириллица была применена для записи первого удмуртского переводного стихотворения еще задолго до опубликования вышеотмеченной грамматики. Так, в 1769 году в книге «Духовная церемония, производившаяся во время всевожденнейшего присутствия ее императорского величества великия государыни Екатерины II в Казань» (название издания по: [20, с. 225]), изданной Академией наук, были опубликованы тексты речей на разных языках, в том числе и на удмуртском – первое четверостишие, составленное одним из учащихся Казанской новокрещенской школы. Оно состоит из 24 слов. В стихотворении для обозначения удмуртских звуков употреблены следующие 25 букв и их сочетаний:

**а, б, в, д, е, ё** (орф. ё), **з, дч** (орф. з), **и, к, л, м, н, о, р, с, т, у, ц** (орф. ч), **ш, ь, ы, ь, э, я**. Второе стихотворение в десять строк, также написанное с помощью русских букв, было издано в «Сочинениях в прозе и стихах на случай открытия Казанского наместничества в публичном собрании на разных языках, говоренные в тамошней семинарии декабря 26 дня 1781 года» в Москве в 1782 г. [20, с. 226]. Для обозначения удмуртских звуков, в том числе диалектных, в нем употреблено 28 букв и буквосочетаний: **а, в, д, е, ж, з, дз** (совр. орф. з), **и, к, л, м, н, о, ье** (совр. орф. ё), **п, р, с, т, у, уа** (диал. ў), **ц** (орф. ч), **ч** (орф. ч), **ш, ь, ы, ь, э, я, ё**

В конце XVIII столетия на кириллице печатались удмуртские материалы в переводах на русский язык книги Г.Ф. Миллера «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов...» [21]; на ней же составлены наиболее значимые памятники этого периода – самый крупный из них удмуртско-русский словарь З. Кротова [22], грамматики «Краткой отяцкия грамматики Опыт» М. Могилына [23] и «Новая отяцкая грамматика» М. Мышкина [24].

О победе кириллической графики над латиницей в удмуртской письменности свидетельствуют первые удмуртские книги, изданные на кириллице в 1847 г. – переводы Евангелий [25; 26] и Азбуки [27; 28] на глазовском и сарапульском диалектах. Переводчиками и издателями была проделана огромная работа в поисках лексических, морфологических и синтаксических эквивалентов в удмуртском языке для адекватной передачи русскоязычного материала и выработки определенных норм удмуртского письма. Так, судя по Евангелию на сарапульском диалекте, наиболее яркие лексические приметы одного диалекта в корпусе текста в скобках объяснялись лексическими дублетами из другого диалекта или при помощи синонимов без указания диалектной принадлежности. Эти издания были высоко оценены с точки зрения форми-

рования норм начального этапа развития удмуртского литературного языка: «Лингвистический анализ четвероевангелий показывает, что в результате неоднократной проверки и правки его языка и параллельного издания для носителей различных диалектов в нем была выработана наддиалектность» [29, с. 6]. Следует заметить, что использование разнодиалектных материалов в корпусе одного и того же текста явилось характерной чертой письменной литературы с самого начала ее зарождения, в частности, книги «Сочинения принадлежащая къ грамматикѣ вотскаго языка». Не случайно вплоть до наших дней не решен вопрос о том, какой диалект лег в основу первой удмуртской грамматики, так как при ближайшем рассмотрении в ее языке можно обнаружить различные диалектные явления.

Алфавиты письменных памятников удмуртского языка XVIII – первой половины XIX века, составленных на основе кириллической графики, состоят из 36–41 буквы. По своей конфигурации и строению буквы всех этих алфавитов подразделяются на следующие группы: 1) буквы русского алфавита, сохранившиеся в современном удмуртском языке до наших дней: Аа, Бб, Вв, Гг, Дд, Ее, Жж, Зз, Ии, Йй, Кк, Лл, Мм, Нн, Оо, Пп, Рр, Сс, Тт, Уу, Фф, Хх, Цц, Чч, Шш, ь, Ыы, ь, Ээ, Юю, Яя; 2) специфические знаки, представляющие собой буквы кириллицы и латиницы (с диакритическими знаками или без таковых) или греческого алфавита: Gg, ê, ε, Î, ξ, Ъъ; 3) сочетания букв первой и второй групп: Дж/дж, Дз/дз, î (io, jô, ïo, îd), нг (ng), Ув/ув, ье (ъê). Использование составителями письменных памятников некоторых буквосочетаний третьей группы можно объяснить стремлением точной фиксации на письме своеобразных удмуртских фонем, отсутствовавших в русском языке (ö, з, ç, жс), а также передачи фонетических особенностей удмуртских диалектов, к которым относятся, например, фонемы  $\underline{u}$  (= **ув**) и  $\eta$  (= **нг**).

Графические особенности памятников удмуртской письменности XVIII – первой половины XIX века, написанных (составленных) на основе кириллицы, в основном повторяются. Зачастую разница состоит лишь в количестве букв алфавитов письменных памятников и способах обозначения звуков удмуртского языка.

В ранних памятниках удмуртской письменности орфографии как нормы еще не было. Однако была налична определенная система написания слов.

В письменных памятниках, составленных на латинице, при написании удмуртских слов были применены некоторые элементы правописания немецкого языка. В частности, в материалах Д.Г. Мессершмидта, Г.Ф. Миллера и Й.Э. Фишера в словах, оканчивающихся на гласный звук, последовательно встречается буква **h**, обозначающая в немецком языке долготу предшествующего гласного. Долгих гласных в удмуртском языке нет, но вышеупомянутые исследователи, возможно, обычную гласную конца слова, находящуюся под ударением, приняли за долгую гласную.

Элементы удмуртской орфографии, заложенные в первых стихотворениях, написанных кириллической графикой, были «утверждены» в книге «Сочиненія принадлежащія къ грамматикѣ вотскаго языка» 1775 года. В ней орфографические правила не были сформулированы, но были предложены образцы написания слов и некоторых морфем: 1) обозначение велярности согласных конца или середины слова последующей буквой **ъ**; 2) письменная передача удмуртских звуко сочетаний *жы* и *шы* через букву **и**; 3) обозначение палатальности согласных последующим мягким знаком, **и** или йотированными гласными **е**, **ю**, **я** и диграфом **іо** (**іѳ**) и др. Эти элементы во всех словарях, грамматиках и текстовых памятниках повторяются вплоть до второй половины XIX века. Однако принципы написания

некоторых слов начинают меняться в двух направлениях: с одной стороны, система написания приближается к современной удмуртской орфографии. В частности, лексемы с инициальной *ы-* во всех памятниках XVIII века, а также в рукописных лексикографических работах первой трети XIX века, за исключением словаря 1833 года [30], написаны через букву **и**. Уже в текстовых памятниках 1847 года издания подобные слова пишутся как через **и**, так и соответствующей буквой русского алфавита – **ы**; с другой стороны, «орфография», предложенная в грамматике 1775 года, ухудшается, о чем свидетельствуют следующее: 1) в обозначении фонемы *э* буквой **е** или **ѣ** после палатальных согласных и буквой **э** после велярных встречаются заметные перебои; 2) одно и то же слово, очень часто даже на одной странице, имеет несколько вариантов написания; 3) наблюдаются перебои в дефисном, слитном или раздельном написании в конструкциях с послелогоми, формах с притяжательными суффиксами *и/или* падежными морфемами, глаголом и частицей отрицания и др.

Необходимо отметить и источниковедческую информативность связных текстов первой половины XIX века: они дают в распоряжение исследователя литературного языка сведения о пунктуации, особенностях морфологии и синтаксиса памятника письменности. Кроме того, значительно расширяются сведения об их орфографии, так как в текстах – в отличие от словарей – слова выступают в различных грамматических формах и синтаксических сочетаниях.

По подсчетам некоторых исследователей, до революции 1917 года было издано на удмуртском языке более 400 книг и брошюр [31, с. 18], представляющих собой литературу самых различных жанров. Среди них были буквари, учебники, учебные и методические пособия по удмуртскому и русскому языкам для удмуртов, словарики,

хрестоматии, книги для чтения, переводные научно-популярные, просветительские и другие издания. Добрую половину этой печатной продукции составляли тексты религиозного содержания, а среди переводов клерикальная литература явно преобладала (тексты, излагающие догмы христианской веры; книги, рассказывающие о житии святых; издания, направленные для распространения среди удмуртов религиозной морали, нравственности и т.д.), особенно в середине и конце XIX века. Переводы издавались на четырех диалектах удмуртского языка (преимущественно в Казани [1; 32; 33; 34 и др.] и Вятке [35; 36 и др.]), однако именно в практике печатания этих текстов постепенно вырабатывалось в конце XIX века общеудмуртское койне, ставшее базой для литературного удмуртского языка следующего периода.

Кропотливая работа по выбору и толкованию диалектных вариантов слов и грамматических форм в переводных изданиях на удмуртском языке, проделанная удмуртскими просветителями в течение XIX века, явилась подготовительным этапом создания современного удмуртского литературного языка. Однако этот труд переводчиков и издателей нуждается еще в подробном изучении и достойной оценке.

Язык переводных памятников-текстов отличается искусственностью, что не дает основания приравнивать его к какому-либо территориальному диалекту, а делает возможным образование наддиалектного языка – койне.

Несколько особняком стоят книги, изданные во второй половине XIX века на своеобразной системе письма, совмещающей в себе орфографический и транскрипционный способы записи удмуртских слов и их форм [1; 34; 37; 38; 39; 40 и др.]. Дело в том, что данных изданиях система записи удмуртских слов привела к чрезмерной пере-

грузке их алфавита за счет дублирования знаков/букв для фиксации одних и тех же фонем различными способами письма. Например, палатальность определенных согласных в одних и тех же условиях в издании Б. Гаврилова [1] обозначена двумя (иногда и тремя) способами: палатальный согласный л' фиксируется при помощи специальной буквы л (транскрипция) и последующего йотированного гласного (орфография). Поэтому и алфавит этой книги содержит 49 букв, в то время как графика современного литературного языка состоит из 38 букв. В перечисленных изданиях уже были введены диакритические буквы для обозначения специфических удмуртских звуков (й, ö, ч и т.д.), однако, не все сразу. Эти диакритические знаки в таком виде, в каком употребляются в настоящее время впервые были введены в Краткий славяно-вотский словарь 1897 года издания (об этом см. т.ж.: [41, 84]). Графику и орфографию памятников подобного типа следует квалифицировать как своеобразный этап в истории развития графики и орфографии удмуртского литературного языка.

Проблема создания единообразного языка (= литературного языка) для письма и книгопечатанья была поставлена в конце XIX века первым удмуртским ученым, педагогом-просветителем Г.Е. Верещагиным в труде «О книгахъ на вотскомъ языкѣ» [42]. Анализируя язык переводных книг, он пишет, что, во-первых, они, изданные для удмуртов одного диалектного ареала, не всегда доступны для носителей других диалектов, во-вторых, удмуртам необходим общепонятный язык для письма и книгоиздания и, в-третьих, залогом формирования единого книжно-письменного языка является создание грамматики удмуртского языка.

В удмуртских переводах Г.Е. Верещагин отмечает следующие особенности, которые затрудняют пользование ими: 1) они созданы для носителей определенных диалектов; 2) переводы страдают бук-

вализмом и отступлением от важнейших правил удмуртской речи (из-за чего неудачны даже для носителей тех диалектов, кому они предназначены); 3) характеризуются тяжелым, неудобным для чтения слогом; 4) в их графике встречаются лишние, неудобно произносимые знаки. Исполнение проекта о создании общепонятного языка Г.Е. Верещагин предлагает начать с реформы удмуртской графики: 1) обозначение йотированных гласных с помощью буквосочетаний **ja, ji, jo, jö, jy**; 2) замена твердого знака слоگوотделительным знаком [']; 3) обозначение сочетания **к** с **ў** (неслоговым **у**) латинской буквой **q**; 4) устранение буквы **н** и др. Общедоступный удмуртский язык переводов – иначе говоря, удмуртский литературный язык – должен совместить в себе, по мнению Г.Е. Верещагина, выразительные возможности всех удмуртских диалектов. При этом ученый считает возможным выбрать базовый диалект удмуртского литературного языка – глазовский (северное наречие).

2. Довольно продолжительное время считалось, что удмуртская литература возникла только после Октябрьской революции 1917 года: «Удмуртская художественная литература возникла и развилась как явление общественное, как одна из форм духовной жизни удмуртского народа после победы Великой Октябрьской социалистической революции» [43, с. 5]. Однако уже через десятилетие появление удмуртской литературы отодвигается к 1889 году, связанному с публикацией первого оригинального удмуртского стихотворения. Еще через десять лет, ученые пересматривают взгляды на период зарождения литературы у удмуртов. В статье «Из истории удмуртской литературы», опубликованной в венгерском журнале «Акта лингвистика», Петер Домокош первым продуктом удмуртской поэзии считает четверостишие 1767 года [44, с. 122]. Спустя некоторое время эта же дата появляется

в исследованиях удмуртских литературоведов: «стихотворение было переведено, по-видимому, с русского оригинала (его адекватные переводы имелись на чувашском и марийском языках) и было прочитано семинаристом-удмуртом при встрече императрицы Екатерины II в Казани в загородном архиерейском доме в мае 1767 года» [45, с. 20]. Сборник этих текстов был издан в 1769 году, и в нем с письменными литературными памятниками других национальностей осталось и удмуртское четверостишие. Однако авторы «Истории удмуртской советской литературы» еще не считают первое четверостишие на удмуртском языке художественным произведением, хотя и видят в публикации стиха определенное положительное значение, которое заключается в демонстрации возможности с помощью русского алфавита создавать литературные произведения на удмуртском языке. И с точки зрения поэтики это четверостишие было написано, по словам А.Н. Уварова [46, с. 6], безусловно: весь катрен состоит из 24 слов, каждая строка – из 6 слов и 12 слогов. Стих – ямбический, шестистопный; рифмовка – парная. Удмуртский сочинитель, стремясь прославить царицу, написал хвалебно-благодарственной стихотворение весьма популярным в те годы александровским стихом.

В сборнике «Сочинения в прозе и стихах на случай открытия Казанского наместничества в публичном собрании на разных языках говоренные в тамошней семинарии 26 дня 1781 года», опубликованном в 1782 году в Москве, находим вторую попытку создания удмуртской лирики – десятистрочное стихотворение, выражающее ликование по поводу «божеских дел» Екатерины II. По мнению литературных критиков, оно «написано слабее – без соблюдения ритма и длины строк» [46, с. 7]. Рифмовка в первых шести строках – смежная, в оставшихся четырех – перекрестная.

Несмотря на неточность синтаксиса этих первых стихотворений, примитивность поэтических средств и переводной характер, они все же могут быть квалифицированы как факты возникающей удмуртской литературы, потому что представляют собой попытку грамотных удмуртов активизировать выразительные средства своего родного языка и народной поэтики в популярном в то время жанре восхваляющей оды. Можно с большой уверенностью сказать, что с этих стихотворений начинается предыстория удмуртской художественной литературы.

К сожалению, среди народов Поволжья просветительство XVIII века не смогло создать устойчивого и основательного литературно-художественного направления. Письменное художественное творчество, не успев набрать силы, прервалось на долгие годы.

В XIX веке печатаются в основном переводы священного писания на разных диалектах удмуртского языка. Как известно, первыми удмуртскими книгами, которые содержат пространные удмуртские тексты, являются Евангелия и Азбуки, изданные в Казани в 1847 году [25; 26; 27; 28]. Необходимо отметить, что установка Синода в то время требовала соблюдения точности текста подлинника, поэтому переводчики максимально точно старались сохранять конструкции и даже орфографические особенности оригинала. Это особенно чувствуется в издании «по глазовскому». Однако в Евангелии и Азбуке «по сарапульскому», перевод осуществлен на более высоком с профессиональной точки зрения уровне – конструкции в удмуртских предложениях в основном отвечают требованиям удмуртского синтаксиса. Возможно, даже из-за этого объем Азбуки на сарапульском наречии получился чуть больше (на 21 страницу), по сравнению с Азбукой на глазовском. Таким образом, даже в канонических текстах может отразиться своеобразие переводчиков. Переводчики

и редакторы провели огромную работу по обновлению и выработке терминологической лексики удмуртского языка: 1) использовали удмуртские термины, которые возникли в недрах язычества, но ко времени перевода Евангелий приобрели вполне христианский (или соответствующий евангельскому тексту абстрактный, общественно-политический и пр.) смысл; 2) не находя прямых соответствий, составляли сочетания слов (толкование терминов). На основании этого можно заключить, что религиозные переводы уже несут в себе самостоятельную функцию, подготавливают литературу, уточняют и обогащают язык различными средствами, готовят литературу к более высокой ступени.

Во второй половине XIX века количество переводов становится намного больше. Этому способствовало то, что переводным делом стали заведовать Переводческая Комиссия и Братство св. Гурия. По каталогу Б.И. Каракулова [31, с. 132–165] с 1851 по 1905 гг. на удмуртском языке было издано более 150 книг, значительная часть из которых является переводами религиозных произведений (Евангелия, истории Святых, месяцесловы). Необходимо отметить, что в азбуках этого периода уже появляются обычные удмуртские тексты (с переводом или без такового на русский язык). Так, в букварь Н. Блинова [35, с. 9–10] включено 3 коротких сочинения на удмуртском языке, которым дается русский перевод (подробнее об этом см.: [47, с. 94]).

В первые десятилетия XX века правительство, руководствуясь политическими соображениями, создает возможность издавать для некоторых малых народов (чувашей, марийцев, удмуртов) переводные тексты, имеющие общественно-просветительское содержание. Так, для удмуртов было разрешено издать три ежегодника «Календаря для вотяковъ» – «Удмурт кылын календарь» в 1904, 1906 и

1907 годах. В первом выпуске, например, находим тексты о лечении разных болезней [48, с. 37–39], лечебных средствах [48, с. 39–44], призыв к новой технологии об использовании железного плуга вместо деревянной сохи, информацию о Карлыганской центральной восточной школе [48, с. 45] и т.д.

Переводная литература сыграла огромную роль в непрерывном развитии профессиональной духовной культуры удмуртского народа, так как способствовала созданию органической связи конца XVIII века (эпохи зарождения литературного творчества) с последней четвертью XIX века, когда началась массовая публикация произведений удмуртского фольклора и зародилась профессиональная удмуртская литература.

В букварях печатались также переводные стихотворения на удмуртском языке. Так критик А.Г. Шкляев в одной из своих книг [49, с. 18] отмечает, что в букваре для детей Сарапульского уезда [50] приводится удмуртское стихотворение, которое побуждает детей к учебе. А то, что одна строчка «Султэлэ – вöсяськомы» («Встаньте – помолимся») – есть призыв к христианской идеологии, то в данном случае идет «речь не об идеологии, а о художественном образе, об освоении техники стихосложения» [49, с. 18].

В антологии удмуртской литературы [51, с. 8–11] включен эпос (фольклорный текст) «Калмез бакатырьёс» («Калмезские богатыри»), который был издан венгерским ученым Бернатом Мункачи в книге «Народнопоэтические традиции удмуртов» [52, с. 61–63]. Авторы антологии считают, что этот текст был художественно (литературно) обработан учеником Казанской духовной семинарии Николаем Ивановым и поэтому чисто фольклорным может уже не может считаться.

Первое оригинальное стихотворение на удмуртском языке «Чагыр, чагыр дыдыке...» («Сизый, сизый голубок...») было написано Г.Е. Верещагиным и напечатано под видом народной песни в 1889

году [53, с. 50]. Оно выражает народное мировоззрение и опирается на фольклор. Колыбельная песня готовит ребенка к тяжелой, трудовой, но многообещающей радостной жизни. Напевая песню над колыбелью сына, мать говорит, что сын вырастет, возьмет в руки топор и, напевая песню, пойдет в лес рубить дрова, а мать будет ждать его дома, приготовив табаней. В стихотворении выражено представление матери-удмуртки о счастливой жизни.

Языковые средства стихотворения вроде бы очень простые, однако они являются подлинной поэзией. Рифмовка произведения безупречна. Первая и последняя строфы одинаковы, в них повторяются два вопроса и два обращения к ребенку. Строфы состоят из повествовательных предложений. Последовательное употребление деепричастий *кырзаса* 'поючи', *кораса* 'рубя', *жаляса* 'жалая', *жадыса* 'уставши', *вöяса* 'намасливая', *шуыса* 'говоря' создает необычный колорит действий, которые, по словам П. Домокоша [4, с. 182], находятся на полпути между спрягаемыми формами глагола, обозначающего главное действие, и наречиями, выражающими способ действия. Стихотворение в себе содержит три периода человеческой жизни, которые представляют нам идущего на работу утром и поющего мужчину, образ женщины-матери, ожидающей с ужином уставшего на работе сына, семейную картину вкусного и заслуженного тяжелым трудом ужина. В предпоследней строфе помазанные маслом *табани* 'лепешки' и *муисур* 'медовуха', которыми обещает угостить мать своего сына, завершают полноту удмуртского быта.

Наряду с развитием идей и поэтики удмуртской народной песни в стихотворении «Сизый, сизый голубочек...» немаловажное значение имеет и влияние русской классической литературы (фольклора), в частности, в приемах изображения матери и дитя в колыбельных песнях. По мнению Г.Е. Верещагина, колыбельная песня в удмуртском фольклоре

встречается очень редко. Из незначительного материала – *дыдыке* 'голубчик, голубочек', *гыдыке* 'дорогой' и *малы ялан бӧрдӱськод?* 'почему ты все время плачешь' автор создал оригинальную колыбельную песню, с легкостью перекочевавшую в удмуртский фольклор.

Литературное освоение, индивидуально-авторская редакция фольклорных произведений, импровизация по фольклорным формулам является наиболее характерным типом творчества в удмуртской литературе конца XIX – начала XX столетий. Этот тип творчества приходил на смену переводческой деятельности и сочинительству на религиозные, житийные темы и был новой ступенью в формировании национальной художественной литературы.

#### Литература

1. Агаманов М.Г. Удмурт кыл удысысь нырысетӱ синпельмет // Проблемы удмуртской и финно-угорской филологии: Межвуз. сб. науч. трудов. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1999. 78–86-тӱ б1.
2. Гавриловъ Б. Произведения народной словесности, обряды и повѣрья вотяковъ Казанской и Вятской губерній. Казань, 1880. 190 с.
3. История Удмуртии I – История Удмуртии: Конец XV – начало XX века / под. ред. К. И. Куликова; введение М. В. Гришкиной, Н. П. Лигенко. Ижевск, 2004. 552 с.
4. Домокош П. История удмуртской литературы / пер. с венг. В. Власович. Ижевск: Удмуртия, 1993. 448 с.
5. Пономарев К.А. Двухсотлетие удмуртской письменности и развитие науки и культуры в Удмуртской АССР // 200 лет удмуртской письменности: Сб. статей / отв. ред. В. М. Вахрушев. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1976. С. 5–14.
6. Алатырев В.И. Первая научная грамматика 1775 года и развитие удмуртского языкознания // 200 лет удмуртской письменности. Ижевск, 1976. С. 15–36.

7. Ермаков Ф.К. Характеристика дореволюционных удмуртских изданий // 200 лет удмуртской письменности: Сб. статей / отв. ред. В. М. Вахрушев. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1976. С. 83–87.
8. Ванюшев В.М. Литература // Удмурты: историко-этнографические очерки / науч. ред. д. ист. наук В. В. Пименов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. С. 295–301.
9. Сахарных Д.М. Возникновение удмуртской письменности: предварительный опыт датировки // XXVI итоговая студенческая научная конференция: Тезисы докладов. Ижевск. Изд-во Удм. ун-та, 1998. С. 11–13.
10. Тараканов И.В. Памятники удмуртской письменности // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 2000. С. 539–540.
11. Кельмаков В.К. Удмуртское языкознание: Зарождение. Этапы истории. Современное состояние: Препринт. Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 2001. 140 с.
12. Кельмаков В.К. Очерки истории удмуртского языкознания (= Удмурт вераськетъёс 4). Ижевск: Издат. дом «Удм. ун-т», 2001. 232 с.
13. Кельмаков В.К. К истории удмуртского и пермского языкознания: Хрестоматия по курсу «История изучения удмуртского языка». Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 2002. 445 с.
14. Кельмаков В. К. Очерки истории удмуртского литературного языка: Учеб. пособие (= Удмурт вераськетъёс 8). Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2008. 420 с.
15. Strahlenberg Ph. J. Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, In so weit solches Das ganze Russische Reich mit Siberien und den grossen Tataren in sich begreiffet... Stokholm, 1730. 431 S.
16. Miller G. F. Sammlung russischer Geschichte. Bd. III. SPb, 1758.
17. Gulya J. Vocabularium Sibiricum: (1747); der etymologisch-vergleichende Anteil / Johann Eberhard Fischer. Bearb. und hrsg. von Ja nos Gulya. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Land, 1995 (= Opuscula Fenno-Ugrica Gottingensia; Bd. 7). 252 S.

18. Adelung I.H. Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde, t. I. Berlin, 1806. S. 547–548.

19. Сочиненія принадлежащія къ грамматикѣ вотскаго языка. Въ Санкт-петербургѣ при Императорской Академіи наукъ 1775 года. 113 с. [В кн. Первая научная грамматика удмуртского языка. Ижевск: Удмуртия, 1975. С. 3–15 + 113 + 17].

20. Тепляшина Т.И. Памятники удмуртской письменности XVIII века. М., 1965. Вып. 1. 324 с.

21. Миллеръ Г.Ф. Описание живущихъ в Казанской губерніи языческихъ народовъ, яко то черемисъ, чувашъ и вотяковъ <...>; приложеніемъ многочисленныхъ словъ на семи разныхъ языкахъ, какъ то Казанско-Татарскомъ, Черемисскомъ, Чувашскомъ, Вотяцкомъ, Мордовскомъ, Пермскомъ и Зырянскомъ, и приобщеннымъ переводомъ Господней молитвы Отче нашъ на Черемисскомъ и Чувашскомъ языкахъ. сочиненное Герардомъ Фридрихомъ Миллеромъ, Императорской Академіи Наукъ Профессоромъ, по возвращеніи его въ 1743 году изъ Камчатской Экспедиціи. СПб., 1791. 101 с.

22. Кротовъ З. Удмуртско-русский словарь. Ижевск, 1995 (= Краткой Вотской словарь съ російскимъ переводомъ собранный и по Алфавиту расположенный села Еловскаго Троицкой церкви священникомъ Захаріею Кротовымъ, 1785 года). XX – 208 с. (Памятники культуры Удмуртии: Лингвистическое наследие: Памятники удмуртской филологии I).

23. Могилинъ М. Краткой отяцкія Грамматики опытъ = Опытъ краткой удмуртской грамматики / отв. ред. Л. Е. Кириллова; Слово к читателямъ Л. Е. Кирилловой, Предисл. К. И. Куликова; Прил. Т. И. Тепляшиной. Ижевск, 1998. 203 с. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие). Комм.: с. 121–191; Прил.: с. 192–201.

24. Мышкин М. Новая отяцкая грамматика. 1795. [Несмотря на ряд ссылок на эту рукопись, сама она еще не обнаружена].

25. Господа нашего Иисуса Христа Евангелія отъ св. евангелистовъ Матѳея и Марка на русскомъ и вотяцкомъ языкахъ, Глазовскаго нарѣчія. Ка-

занъ, напечатанъ въ типографіи Императорскаго Казанскаго университета, 1847. 234 + 135 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Глазовское наречие / Сост. Л. М. Ившин, отв. за вып. Л. Л. Карпова. Предисл. Л. М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847 г. Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 3). С. 13–386].

26. Господа нашего Иисуса Христа Евангелія отъ св. евангелиста Матѳея на русскомъ и вотяцкомъ языкахъ, Сарапульскаго нарѣчія. Казань, 1847. 234 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Сарапульское наречие / Сост. Л. М. Ившин; отв. за вып. Л. Е. Кириллова; Предисл. Л. М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847 г. Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 4). С. 11–248].

27. Азбука, составленная изъ Россійскихъ, церковной и гражданской печати, буквъ, для обученія вотскихъ дѣтей чтенію на ихъ нарѣчїи (По Глазовскому). Казань, 1847. 174 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Глазовское наречие / Сост. Л. М. Ившин, отв. за вып. Л. Л. Карпова. Предисл. Л. М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847 г. Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 3). С. 387–558].

28. Азбука, составленная изъ Россійскихъ, церковной и гражданской печати, буквъ, для обученія вотскихъ дѣтей чтенію на ихъ нарѣчїи (По Сарапульскому). Казань, 1847. 192 с. [Переизд. в кн.: Первые печатные книги на удмуртском языке: Сарапульское наречие / Сост. Л. М. Ившин, отв. за вып. Л. Е. Кириллова. Предисл. Л. М. Ившин. Репр. воспр. текстов изд. 1847 г. Ижевск, 2003. (Памятники культуры: Лингвистическое наследие 4). С. 249–439].

29. Каракулов Б.И. Роль переводов евангелий издания 1847 года в истории удмуртского литературного языка // Духовная культура финно-угорских народов: История и проблемы развития: Матер. междунауч. конф. (Глазов, 19–21 ноября 1997 года). Часть 1. Языкознание. Фольклор и литературное краеведение. Библиотека – книга – читатель. Глазов, 1997. С. 3–8.

30. Свод некоторых слов русских, пермяцких, зырянских, вотяцких и чувашских // Национальный Архив Республики Татарстан. Казань. Ф 10. Оп. 5. Ед. хр. 886.
31. Каракулов Б.И. Удмурт литературной кыллэн сюресэз: XVIII–XXI даурьёс = История удмуртского литературного языка: XVIII–XXI века. Ижевск: Удмуртия, 2006. 208 с. (На удм. и рус. яз.).
32. Начальное учение православной христианской веры на вотском языке. Казань, 1874. 90 с.
33. Букварь для крещенных вотяков. Гожтет тодыте. Казань, 1875. 37 с.
34. Священная Исторія Ветхаго и Новаго Заваѣта. На вотяцкомъ языкѣ / Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества. Казань, 1877. 190 с.
35. Блиновъ Н. Лыдзонъ. Азбука для вотскихъ дѣтей. Вятка, 1867. 24 с.
36. Первухин Н. Эскизы преданій и быта инородцевъ Глазоскаго уѣзда. Вятка, 1888.
37. Господа нашего Иисуса Христа святое Евангеліе отъ Матѳея. Миляам Господь Иисус Христослэн чын Евангеліеез. Матѳей гожтэм Евангеліе: Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества. Казань, 1877. 82 с.
38. Требникъ на вотяцкомъ языкѣ. Казань, 1882. 98 с.
39. Пѣснопѣнія всенощнаго бдѣнія и божественной литургіи на вотскомъ языкѣ. Казань, 1886. 132 с.
40. Краткий савяно-вотский словарь: Пособие к чтению и пониманию церковно-славянского текста Новаго завета (Опытъ). Для казанских вотяков. Казань: Изд. Православ. миссионер. об-ва, 1897. 86 с.
41. Тараканов И.В. Из истории удмуртской графики // Удмуртский язык: становление и развитие: Сб. статей. Ижевск: Удмуртия, 2007. С. 76–84.
42. Верещагинъ Г. О книгахъ на вотскомъ языкѣ. Вятка, 1895. 21 с.
43. Очерки истории удмуртской советской литературы. Ижевск, 1957. 184 с.
44. Domokos P. Ein Kapitel aus der Geschichte der udmurtischen Literatur. ALH, XXIV, 1–4. Budapest, 1974.

45. История удмуртской советской литературы: в 2 т. / Кол. авторов; ИМЛИ им. А. М. Горького АН СССР, НИИ при СМ УАССР. Устинов: Удмуртия, 1987. Т. 1. – 252 с.
46. Уваров А.Н. К вопросу о становлении жанров удмуртской литературы дооктябрьского периода // Об истоках удмуртской литературы: Сб. статей / Отв. ред. А. Н. Уваров. Ижевск: НИИ при Сов. Мин. Удм. АССР, 1982. С. 5–51.
47. Ившин Л.М. Об «Азбуке» 1867 года Н. Блинова // Пермистика XI: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: материалы XI Международного симпозиума (30–31 марта 2006 г., Пермь) / отв. ред. Л. Г. Пономарева. Пермь, 2006. С. 93–97.
48. Удморт кылын календарь (=Календарь для вотяковъ на 1905 годъ). Казань, 1904. 47 с.
49. Шкляев А.Г. Времена литературы – времена жизни: Статьи об удмуртской литературе. Ижевск: Удмуртия, 1992. 208 с.
50. Букварь для вотяцкихъ детей Сарапульскаго уезда. Казань, 1882. 23 с.
51. Удмурт литературная антология: 8–11-тй классъсын дышетскисьёслы лыдзет / Текстъёсты бырийиз но дасяз В. Л. Шибанов. Ижкар: РАН-лэн Уральской люкетаз пырись Удмурт историяя, кылья но литературная институтэз, 2001. 197 б.
52. Munkácsi B. Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887. 335 l.
53. Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Отв. за выпуск Л.С. Христолюбова; Предисл. ко второму тому, примеч., указатели Л.С. Христолюбова; Ком.: Т.Г. Владыкина, Л.С. Христолюбова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. 204 с. (Памятники культуры).

**Социологический анализ читательских предпочтений школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры**

Ю.В. Исламова, кандидат филологических наук  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск

*Аннотация.* В работе на основе данных соцопроса исследуется читательская деятельность учащихся Октябрьского района, а также городов Нягань и Лангепас ХМАО – Югры. Материалы исследования были получены путем анкетирования 177 школьников в возрасте от 10 до 17 лет. Анализ результатов приводит к выводу о снижении читательской активности респондентов, сдвиге читательского интереса в сторону массовой литературы.

*Ключевые слова:* респонденты, читательская деятельность; литературное произведение; автор.

Изучение читательского опыта школьников было начато вопросом об их предпочтениях в выборе авторов: отечественных либо зарубежных. Анализ ответов показал, что читающим респондентам более близки русскоязычные литераторы. В целом произведения отечественных авторов выбирают 64,9 % (109 чел.). Зарубежным писателям симпатизируют 43,5 % (73 чел.) опрошенных. В гендерном аспекте данные представлены таким образом: авторы, пишущие на русском языке, востребованы у 66,3 % (65 чел.) девочек и 62,9 % (44 чел.) мальчиков. Зарубежные – у 45,9 % (45 чел.) девочек и 40 % (28 чел.) мальчиков. Нет данных у 7,7 % (13 чел.) (табл. 1). Таким образом, девочки отдают предпочтение отечественной литературе, мальчики более тяготеют к иностранной.

*Таблица 1.*

**Распределение ответов на вопрос:  
«Произведения каких авторов ты предпочитаешь читать?»**

Произведения, каких авторов ты предпочитаешь читать?	Кто ты?					
	мальчик	%	девочка	%	В целом:	%
зарубежных	28	40,0	45	45,9	73	<b>43,5</b>
российских	44	62,9	65	66,3	109	<b>64,9</b>
другое	8	11,4	5	5,1	13	<b>7,7</b>
<b>Итого:</b>	<b>70</b>	<b>100,0</b>	<b>98</b>	<b>100,0</b>	<b>168</b>	<b>100,0</b>

Особенности мотивации югорских школьников к чтению раскрывают ответы на вопрос о последней прочитанной книге. Жанровый состав поэтических и прозаических произведений, указанных в анкетах, разнообразен. Современные школьники, как и их предшественники, читают рассказы, повести, романы, драматические произведения, стихи и поэмы, сказки. Тематика литературных творений также весьма разнообразна: история и современность, природа и человеческое общество.

Перечень названных школьниками произведений не вызывает сомнения в том, что актуальность того или иного продукта словесно-художественного творчества обусловлена для многих респондентов необходимостью освоения школьной программы по литературе. В списке лидируют произведения, изучаемые на уроках литературы в 5–11 классах, так называемый «обязательный минимум» (более 50 %). Подобный выбор говорит о том, что читательские интересы большинства респондентов не выходят за рамки рекомендованной для чтения литературы.

В числе прочтенных фигурируют сочинения как отечественных, так и зарубежных авторов. Произведения русских классических и современных мастеров слова оказались последней прочитанной

книгой у подавляющего большинства школьников. Наиболее значительно в анкетах представлены следующие: «Дубровский» – 5,1 % (9 чел.), «Горе от ума» – 3,4 % (6 чел.), стихи Пушкина – 4,5 % (8 чел.), «Война и мир» – 1,7 % (3 чел.), «На дне» – 1,7 % (3 чел.), «Мастер и Маргарита» – 1,7 % (3 чел.), «Олеся» – 1,7 % (3 чел.). «Обломов», «Чучело», «Трое из Простоквашино», произведения В. Быкова указали по 1,1 % (8 чел.). Другие произведения встретились лишь в 1 % опросников.

Из произведений зарубежных авторов в анкетах указаны: «Дон Кихот» – 1,7 % (3 чел.), «Над пропастью во ржи» – 1,1 % (2 чел.), «Приключения Тома Сойера» – 1,1 % (2 чел.), «Троя» – 1,1 % (2 чел.). Литература, не предусмотренная школьной программой (в ответах менее 20 %), представлена в основном жанром приключений и фэнтези: «Дар крыльев» Ричарда Баха – 1,7 % (3 чел.), роман-фэнтези «Коты-воители», «Гарри Поттер» – по 1,1 % (6 чел.) и другие, набравшие менее 1 %.

Помимо художественной литературы в качестве последней прочитанной книги в ответах школьников фигурируют также учебные и справочные издания, периодика. Учебники по школьному курсу литературы назвали в своих ответах 0,6 % (1 чел.), по курсу «Истоки» – 0,6 % (1 чел.), энциклопедии – 0,6 % (1 чел.), журналы – 0,6 % (1 чел.). Психологическая литература фигурирует в ответах 1,1 % (2 чел.). Часть респондентов – 1,7 % (3 чел.) – не смогли вспомнить название последней прочитанной книги. Настораживает, что 29,4 % (52 чел.) не дали ответа (табл. 2).

Таблица 2.

**Распределение ответов на вопрос:  
«Назови последнюю книгу, которую ты прочитал?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
«Троя» Гомера	2	1,1
«Дар крыльев» Ричарда Баха	3	1,7
Не помню	3	1,7
Книга Пауло Коэльо	2	1,1
Книга Дженифер Арментроу	1	0,6
Книга Хорнер Ланс	1	0,6
«Истоки»	1	0,6
«Дубровский» А.С. Пушкина	9	5,1
«Самопознание»	1	0,6
«Капитанская дочка» А.С. Пушкина	1	0,6
«На дне» М. Горького	3	1,7
«Старуха Изергиль» М. Горького	1	0,6
«Обломов» И. Гончарова	2	1,1
«Горе от ума» А.С. Грибоедова	6	3,4
«Третий в пятом ряду» А. Алексина	1	0,6
«Приключения Электроника» Е. Велтистова	1	0,6
«Маленький принц» А. де Сент-Экзюпери	1	0,6
«Сказка о мертвой царевне» А.С. Пушкина	2	1,1
«У Лукоморья дуб зеленый» А.С. Пушкина	2	1,1
«Девчонки в поисках любви» Ж. Уилсон	1	0,6
«Малахитовая шкатулка» П. Бажова	1	0,6
«Шпионские приключения»	1	0,6

«Трое из Простоквашино» Э. Успенского	2	1,1
«Мастер и Маргарита» М. Булгакова	3	1,7
«Уроки французского» В. Распутина	1	0,6
«Молодежка. Первый матч» Е. Неволиной	1	0,6
«Цветы зла» Ш. Бодлера	1	0,6
«Коты воители» Э. Хантер	2	1,1
Стихи А.С. Пушкина	4	2,3
«Война и мир» Л.Н. Толстого	3	1,7
«Старик Хоттабыч» Л. Лагина	1	0,6
Стихи М. Лермонтова	1	0,6
«Фантазеры» Н. Носова	1	0,6
Журналы	1	0,6
«Чук и Гек» А. Гайдара	1	0,6
«Золотые страницы сказок»	1	0,6
«Гарри Поттер» Д. Роулинг	2	1,1
«Кот в сапогах» Ш. Перро	1	0,6
«Иван – сын крестьянский»	1	0,6
«Руслан и Людмила» А.С. Пушкина	1	0,6
«Мэри Поппинс» П. Трэверс	1	0,6
Энциклопедия	1	0,6
Книга Дж. Толкина	1	0,6
«Унесенные ветром» М. Митчелл	1	0,6
«Семь навыков высокоэффективных людей» С. Кови	1	0,6
«Зеркало Кассандры» Б. Вербера	1	0,6
«Над пропастью во ржи» Д. Сэлинджера	2	1,2

«Алые паруса» А. Грина	1	0,6
«Гроза» А. Островского	1	0,6
«А зори здесь тихие» Б. Васильева	1	0,6
«Олеся» А. Куприна	3	1,7
«Человек амфибия» А. Беляева	2	1,1
Книга о Великой Отечественной войне		0,6
«История одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина	1	0,6
«Хоббит, или туда и обратно» Дж. Р.Р. Толкина	1	0,6
«На дне» М. Горького	1	0,6
Стихи Гете	1	0,6
«Трое с площади Карронад» В. Крапивина	1	0,6
Книга В. Быкова	2	1,1
«Метро 2033» Д. Глуховского	1	0,6
«Чучело» В. Железникова	2	1,1
«Алиса в стране чудес» Л. Кэрролла	1	0,6
«Призрак дома на холме» Ш. Джексон	1	0,6
«Встретиться вновь» М. Леви	1	0,6
Учебник по литературе	1	0,6
«Портрет Дориана Грея» О. Уайльда	1	0,6
«Финансист» Т. Драйзера	1	0,6
«Медный всадник» А.С. Пушкина	1	0,6
«Незнайка на Луне» Н. Носова	1	0,6
«Доктор Айболит» К. Чуковского	1	0,6

«Бескрылые птицы» В. Лациса	1	0,6
«Принц и нищий» М. Твена	1	0,6
«Гордость и предубеждение» Д. Остин	1	0,6
«Преступление и наказание» Ф. Достоевского	1	0,6
«Последний звонок» Д. Аллена	1	0,6
«Республика Шкид» Г. Белых и Л. Пантелеева	1	0,6
«Часовой ключ» Н. Щерба	1	0,6
«Станционный смотритель» А.С. Пушкина	1	0,6
«Тарас Бульба» Н. Гоголя	2	1,1
«Приключения Тома Сойера» М. Твена	2	1,1
«Лабиринт костей» Р. Риордана	1	0,6
«39 ключей» Р. Риордана	1	0,6
«Белая княжна» М. Дюричковой	1	0,6
«Дон Кихот» М. де Сервантеса	3	1,7
Итого ответивших:	125	70,6**
Нет данных	52	29,4
	177	100,0

Информация о чтении периодических изданий молодежью, в частности, журналов, в аналитической литературе преподносится весьма противоречиво: от снижения интереса к ним в последнее время до вытеснения чтением журналов чтения книг. Так, исследование читательских предпочтений в среде подростков 14–18 лет г.

Железногорска (Красноярский край) показало, что 30 % опрошенных помимо школьной программы по литературе выбирают для чтения журналы. По мнению исследователей, подростки предпочитают иллюстрированные издания по трем причинам:

– чтение коротких статей требует меньших усилий, чем чтение объемного литературного произведения;

– тема журнальных публикаций чаще всего отражает интересы сегодняшнего дня;

– часто под «чтением» журнала подразумевается его пролистывание, разглядывание фотоиллюстраций [1, с. 36–39].

Действительно, значительное тематическое разнообразие этого вида периодики для детей и юношества позволяет учащимся выбирать актуальную для них информацию, как правило, развлекательного и просветительского характера именно в этом источнике. Журналы привлекают возможностью быстрого получения сведений, красочно иллюстрированы.

В среде югорских школьников не читают и не просматривают журналов только 8,2 % (14 чел.) респондентов: 11,9 % (12 чел.) девочек и 2,9 % (2 чел.) мальчиков. Наибольшую популярность журналы имеют у мальчиков. Ими востребованы не только традиционно «мужские» журналы: спортивные – 30,4 % (21 чел.), автомобильные – 26,1 % (18 чел.), но и интеллектуальные: кроссворды, головоломки – 36,2 % (25 чел.). Комиксы выбирают 29 % (20 чел.), юмористические – 31,9 % (22 чел.), о природе и животных – 21,7 % (15 чел.). Значительно реже юные представители сильного пола заглядывают в научно-популярные издания – 14,5 % (10 чел.), «глянцевые» – 13 % (9 чел.). О путешествиях в журналах читают – 13 % (9 чел.) мальчиков, диснеевскими интересуются 8,7 % (6 чел.). 4 % мальчиков предпочитают иные типы журналов, не конкретизируя в своих ответах их тематическую направленность.

В целом количественные показатели выбора журналов той или иной тематики девочками уступают аналогичным показателям мальчиков практически по всем позициям. Чаще мальчиков девочки выбирают только два типа изданий: журналы о путешествиях – 14,9 % (15 чел.), «глянцевые» журналы – 20,8 % (21 чел.). В приоритете у девочек находятся юмористические журналы – 24,8 % (25 чел.), а также спортивные – 22,8 % (23 чел.) (табл. 3).

Таблица 3.

**Распределение ответов на вопрос: «Какие журналы ты предпочитаешь читать или просматривать?»**

Какие журналы ты предпочитаешь читать или просматривать?	Кто ты?					
	мальчик	%	девочка	%	В целом:	%
о природе и животных	15	21,7	18	17,8	33	<b>19,4</b>
о путешествиях разных стран	9	13,0	15	14,9	24	<b>14,1</b>
диснеевские	6	8,7	5	5,0	11	<b>6,5</b>
«глянцевые»	9	13,0	21	20,8	30	<b>17,6</b>
автомобильные	18	26,1	8	7,9	26	<b>15,3</b>
спортивные	21	30,4	23	22,8	44	<b>25,9</b>
комиксы	20	29,0	17	16,8	37	<b>21,8</b>
кроссворды, головоломки	25	36,2	17	16,8	42	<b>24,7</b>
юмористические	22	31,9	25	24,8	47	<b>27,6</b>
научно-популярные	10	14,5	10	9,9	20	<b>11,8</b>
другие	3	4,3	4	4,0	7	<b>4,1</b>
не читаю, не смотрю журналы	2	2,9	12	11,9	14	<b>8,2</b>
<b>Итого:</b>	<b>69</b>	<b>100,0</b>	<b>101</b>	<b>100,0</b>	<b>170</b>	<b>100,0</b>

В исследовании читательской культуры не мог быть обойден вниманием вопрос о предпочтениях школьников в выборе автора.

Исследование показало, что большинство респондентов симпатизируют творчеству писателей и поэтов, литературное наследие которых изучается в 5–11 классах. Особой популярностью у школьников Югры пользуются поэты-классики. На первом месте находится лирика А.С. Пушкина. Это отмечено в 68,9 % (93 чел.) анкет: у 84,6 % (44 чел.) мальчиков и 59 % (49 чел.) девочек. Второе место занимает С. Есенин – 11,1 % (15 чел.): у 11,5 % (6 чел.) мальчиков и 10,8 % (9 чел.) девочек. 11,1 % респондентов (15 чел.): 12,0 % (10 чел.) девочек и 9,6 % (5 чел.) мальчиков отметили в числе любимых авторов М.Ю. Лермонтова. На третьем месте у югорских школьников творчество Л. Толстого, его произведения больше, чем произведения других писателей нравятся 8,9 % (12 чел.) респондентов: 7,2 % (6 чел.) девочек и 11,5 % (6 мальчиков).

Оказалось, что лишь единицы участников опроса, в основном девочки, указали произведения других авторов: А.В. Вильгоцкого – 2,2 % (3 чел.), Е. Усачеву, Т. Крюкову, братьев Стругацких – по 1,1 %. В ответах мальчиков зафиксирован писатель В. Набоков и его роман «Лолита» – 1,9 % (1 чел.) (табл. 4).

Таблица 4.

**Распределение ответов на вопрос: «Литературные произведения каких российских писателей и поэтов больше всего тебе нравятся?»**

Литературные произведения каких российских писателей и поэтов больше всего тебе нравятся?	Кто ты?					
	мальчик	%	девочка	%	В целом:	%
А.В. Вильгоцкого «Зло не дремлет»	0	0,0	3	3,6	3	<b>2,2</b>
А.С. Пушкина	44	84,6	49	59,0	93	<b>68,9</b>
И.А. Крылова	2	3,8	2	2,4	4	<b>3,0</b>

С. Михалкова	1	1,9	1	1,2	2	<b>1,5</b>
М. Шолохова	2	3,8	1	1,2	3	<b>2,2</b>
А. Куприна	0	0,0	2	2,4	2	<b>1,5</b>
И. Бунина	0	0,0	2	2,4	2	<b>1,5</b>
М.Е. Салтыкова-Щедрина	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
М. Лермонтова	3	5,8	2	2,4	5	<b>3,7</b>
Е. Усачевой	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
А.П.Чехова	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
Н.В. Гоголя	2	3,8	6	7,2	8	<b>5,9</b>
Ф. Достоевского «Преступление и наказание»	1	1,9	2	2,4	3	<b>2,2</b>
Л.Н. Толстого «Война и мир»	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
Б. Васильева «А зори здесь тихие»	1	1,9	0	0,0	1	<b>0,7</b>
М. Булгакова «Мастер и Маргарита»	0	0,0	3	3,6	3	<b>2,2</b>
В.А. Жуковского	1	1,9	1	1,2	2	<b>1,5</b>
С. Есенина	6	11,5	9	10,8	15	<b>11,1</b>
В.И. Першина	0	0,0	2	2,4	2	<b>1,5</b>
Т. Крюковой	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
Т.Самарского	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
А. Афанасьева	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
В. Драгунского	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
М. Лермонтова	5	9,6	10	12,0	15	<b>11,1</b>
Л. Толстого	6	11,5	6	7,2	12	<b>8,9</b>
А. Барто	1	1,9	1	1,2	2	<b>1,5</b>
И. Сурикова	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
С. Прокофьева	1	1,9	1	1,2	2	<b>1,5</b>
Н. Карамзина «Бедная Лиза»	1	1,9	0	0,0	1	<b>0,7</b>
И. Бунина	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
И. Тургенева	0	0,0	4	4,8	4	<b>3,0</b>
Н.А. Некрасова	0	0,0	2	2,4	2	<b>1,5</b>

Н. Гоголя «Тарас Бульба»	1	1,9	0	0,0	1	<b>0,7</b>
В. Набокова «Лоли-та»	1	1,9	0	0,0	1	<b>0,7</b>
А. Куприна	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
В. Крапивина	1	1,9	0	0,0	1	<b>0,7</b>
В.Маяковского	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
А.С. Пушкина «Руслан и Людмила»	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
Братьев Стругацких	0	0,0	1	1,2	1	<b>0,7</b>
А. Погорельского	1	1,9	0	0,0	1	<b>0,7</b>
К.Чуковского	0	0,0	0	0,0	0	<b>0,0</b>
М. Горького	0	0,0	0	0,0	0	<b>0,0</b>
Н. Носова	0	0,0	0	0,0	0	<b>0,0</b>
<b>Итого:</b>	<b>52</b>	<b>100,0</b>	<b>83</b>	<b>100,0</b>	<b>135</b>	<b>100,0</b>

Только 58,2 % (103 чел.) респондентов имеют любимое произведение или автора. В их числе респонденты называют как русских, так и зарубежных литераторов и их труды. В анкеты попали произведения из школьного списка обязательной и дополнительной литературы, сочинения, находящиеся за пределами образовательной программы. 41,8 % (74 чел.) не сочли необходимым отвечать на вопрос о своих литературных интересах.

На первом месте по популярности у анкетированных находятся произведения русских классиков и современных писателей. Это отметили более 30 % респондентов. В приоритете у школьников – поэты. Значительное в масштабах исследования количество информантов называют в числе любимых А.С. Пушкина – 19,2 % (34 чел.). Намного меньше участников опроса называют С. Есенина – 4,5 % (8 чел.), М. Лермонтова – 1,7 % (3 чел.). Прозаики пользуются меньшим успехом: А.П. Чехов – 1,7 % (3 чел.), А. Куприн 1,1 % (2 чел.). По 1,1 % и менее респондентов отметили в числе

любимых Н.В. Гоголя, И.А. Крылова, Б. Васильева, Л. Толстого, В. Жуковского.

В целом более чем у 10 % респондентов в числе любимых значатся сочинения отечественных авторов. В ответ на просьбу указать любимое произведение школьники называют следующие: «Мастер и Маргарита» – 1,7 % (3 чел.), «Война и мир» – 1,1 % (2 чел.). Другие литературные творения – «Отцы и дети», «Мертвые души», «Герой нашего времени», «Гранатовый браслет», «Детство. Отрочество. Юность», «Чучело», «Чук и Гек», «Незнайка в космосе» и др. – набрали менее 1 % ответов.

Зарубежные авторы и названия их произведений значатся в 20 % анкет респондентов. Литераторов – Д. Армэнтроут, Г.Х. Андерсена, О. Хайяма, Д. Роулинг, Э.М. Ремарка, Д. Лондона – назвали менее 10 % анкетированных. Более 10 % ответов составили: роман «Винноваты звезды», серия романов «Гарри Поттер» Д. Роулинг, роман К. Паолини «Эрагон», «Маленький принц» А. де Сент-Экзюпери, повесть Ж. Уилсон «Девчонки в поисках любви», «Белый клык» Д. Лондона, роман Д. Сэлинджера «Над пропастью во ржи», серию рассказов «Приключения Шерлока Холмса».

Таким образом, количество респондентов, отметивших, что их любимыми писателями и поэтами являются отечественные авторы, в два раза превосходит количество участников опроса, считающих любимыми зарубежных мастеров слова. Большая часть опрошенных школьников предпочтение отдает авторам и произведениям, входящим в школьную программу по литературе. Тематика произведений, отражает многообразие жизни человека (табл. 5).

Таблица 5.

Распределение ответов на вопрос:

«Укажи свою любимую книгу или своего любимого автора»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
А.С. Пушкин	34	19,2
«Эрагон» К. Паолини	2	1,1
«Судьба человека» М. Шолохова	1	0,6
А. Куприн	2	1,1
Серия книг «Лакс» Д. Армэнтроу	1	0,6
«Незнайка в космосе» Н. Носова	1	0,6
А.П.Чехов	3	1,7
Эрих Мария Ремарк	1	0,6
«Война и мир» Л.Н. Толстого	2	1,1
Б.Васильев	1	0,6
Д. Лондон	1	0,6
«Винноваты звезды» Д. Грина	3	1,7
«Чучело» В. Железникова	1	0,6
«Приключения Васи Куролесова» Ю. Коваля	1	0,6
«Маленький принц» А. де Сент-Экзюпери	1	0,6
М.Лермонтов	3	1,7
С.Есенин	8	4,5
«Девчонки в поисках любви» Ж. Уилсон	1	0,6
«Белый клык» Д. Лондона	1	0,6
Г.Х. Андерсен	2	1,1

Н.В. Гоголь	2	1,1
«Над пропастью во ржи» Д. Сэлинджера	1	0,6
«Фокусима или история собачьей дружбы» М. Самарского	1	0,6
«Приключения Шерлока Холмса» А. Конан Дойля	1	0,6
«Цветы зла» Ш. Бодлера	1	0,6
Омар Хайям	2	1,1
Л.Н. Толстой	1	0,6
И. Крылов	2	1,1
«Чук и Гек» А. Гайдара	1	0,6
«Гарри Поттер» Д. Роулинг	4	2,3
«У Лукоморья дуб зеленый» А.С. Пушкина	1	0,6
«Домовенок Кузя» Т. Александровой	1	0,6
«Мастер и Маргарита» М. Булгакова	3	1,7
«Как перестать беспокоиться и начать жить» Д. Карнеги	1	0,6
«Мертвые души» Н. Гоголя	1	0,6
«Отцы и дети» И. Тургенева	1	0,6
«Детство. Отрочество. Юность» Л.Н. Толстого	1	0,6
«Властелин колец» Дж. Р.Р. Толкина	2	1,1
Ф. Достоевский	1	0,6
Д. Роулинг	2	1,1

«Герой нашего времени» М. Лермонтова	1	0,6
К. Матюшкина	1	0,6
«Трое с площади карронад» В. Крапивина	1	0,6
«Метро 2033» Д. Глуховского	1	0,6
«Черная курица» А. Погорельского	1	0,6
«Гранатовый браслет» А. Куприна	1	0,6
М. Леви	1	0,6
М. Твен	1	0,6
«Повесть о настоящем человеке» Б. Полевого	1	0,6
«Евгений Онегин» А.С. Пушкина	1	0,6
М. Лермонтов	1	0,6
Дж.Роулинг	1	0,6
В.А. Жуковский	1	0,6
«Муму» И. Тургенева	1	0,6
«Зачарованные» Ш. Лора	1	0,6
Итого ответивших:	103	58,2**
Нет данных	74	41,8
	<b>177</b>	<b>100,0</b>

Не лучшим образом обстоит дело со знанием творчества зарубежных авторов. 62,7 % (111 чел.) не ответили на вопрос: «Литературные произведения, каких зарубежных писателей и поэтов больше всего тебе нравятся?» Наиболее популярными у школьников Югры оказались произведения Г.Х. Андерсена – 6,2 % (11 чел.), А. де Сент-Экзюпери, М. Твена, Ш. Перро, У. Шекспира – по 1,7 %, Д. Лондона, О. Хайяма, Д. Сэлинджера, А. Конан Дойля, Д. Роулинг – по 1,1 %.

Вероятно, в силу незнания семантики терминов «отечественный» и «зарубежный», школьники в числе зарубежных называют русских литераторов. Так, в число любимых зарубежных произведений попали произведения А.С. Пушкина – 6,2 % (11 чел.), Н.В. Гоголя – 1,1 % (2 чел.), Л.Н. Толстого – 0,6 % (1 чел.). Некоторых участников опроса, видимо, смутило нерусское звучание фамилий А. Грина – 0,6 % (1 чел.), О. Мандельштама – 0,6 % (1 чел.), что и повлекло за собой их включение в число любимых зарубежных авторов (табл. 6).

Таблица 6.

**Распределение ответов на вопрос:  
«Литературные произведения каких зарубежных писателей  
и поэтов больше всего тебе нравятся?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
«Станционный смотритель» А.С. Пушкина	11	6,2
Г.Х. Андерсена	11	6,2
Дженнифер Армэнтроут	1	0,6
А. де Сент-Экзюпери	3	1,7
«Жизнь взаимы» Э.М. Ремарка	1	0,6
«Три товарища» Э.М. Ремарка	1	0,6
«Черный обелиск» Э.М. Ремарка	1	0,6
«Приключения Тома Сойера» Марка Твена	3	1,7
Джека Лондона	2	1,1
«Русалочка» Г.Х. Андерсена	2	1,2
Н. Гоголя	2	1,1
Шарля Перро	3	1,7
«Приключения Шерлока Холмса» А. Конан Дойля	1	0,6

Л. Толстого	1	0,6
Омара Хайяма	2	1,1
Дж. Толкина	2	1,2
Э. Золя	1	0,6
Д. Селинждера	2	1,1
В. Шекспира	3	1,7
«Властелин колец» Дж. Р.Р. Толкина	1	0,6
Жюль Верна	1	0,6
Рэя Бредбери	1	0,6
А. Конан Дойля	2	1,1
«Шерлок Холмс» А. Конан Дойля	1	0,6
«Гарри Поттер»	2	1,1
А. Дюма	3	1,7
Р. Баха	1	0,6
А. Грина	1	0,6
«Бескрылые птицы» В. Лациса	1	0,6
«Маленький принц» А. де Сент-Экзюпери	1	0,6
О. Мандельштама	1	0,6
Братьев Гримм	1	0,6
«Алые паруса» А. Грина	1	0,6
Д. Роулинг	1	0,6
Итого ответивших:	66	37,3**
Нет данных	111	62,7
	<b>177</b>	<b>100,0</b>

Региональный компонент школьного курса литературы в ХМАО – Югре представлен произведениями хантыйских, мансийских и ненецких литераторов. Анкетирование выявило недостаточную осведомленность респондентов в вопросах литературного краеведения. Так, 41,8 % (74 чел.) ответили, что не знают писателей и

поэтов Югорского края. 29,9 % (53 чел.) проигнорировали вопрос: «Каких писателей и поэтов нашего края ты знаешь?», что, по всей видимости, можно расценивать как незнание оных. 17,7 % (31 чел.) в числе югорских называют классических русских и современных авторов: А.С. Пушкина – 6,8 % (12 чел.), Л.Н. Толстого – 3,4 % (6 чел.), С. Есенина – 1,7 % (3 чел.), П. Бажова – 1,7 % (3 чел.), К. Чуковского – 1,1 % (2 чел.), А. Чехова – 0,6 % (1 чел.), М. Булгакова – 0,6 % (1 чел.), М. Лермонтова – 0,6 % (1 чел.), Н. Некрасова – 0,6 % (1 чел.) и др. В эту же категорию, по мнению одного респондента, входит также и американский писатель Д. Лондон.

Более эрудированные респонденты в своих анкетах указывают Ю. Шесталова – 7,3 % (13 чел.), А. Тарханова – 5,6 % (10 чел.), Е. Айпина – 5,1 % (9 чел.), А. Конькову – 1,7 % (3 чел.), Ю. Вэлла – 1,7 % (3 чел.), М. Вагатову – 1,7 % (3 чел.) и др. (табл. 7)

Таблица 7.

**Распределение ответов на вопрос:  
«Каких писателей и поэтов нашего края ты знаешь?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
не знаю	74	41,8
Ю. Шесталов	13	7,3
А. Тарханов	10	5,6
Е. Айпин	9	5,1
А. Конькова	3	1,7
Ю. Вэлла	3	1,7
А.С. Пушкин	12	6,8
П. Попов	1	0,6
Л. Толстой	6	3,4
А. Чехов	1	0,6
М. Булгаков	1	0,6
В. Першина	1	0,6

С. Есенин	3	1,7
М. Лермонтов	1	0,6
К. Чуковский	2	1,1
Н. Некрасов	1	0,6
Д. Лондон	1	0,6
Н. Аксенов	1	0,6
М. Вагатова	3	1,7
И. Рябий	1	0,6
П. Бажов	3	1,7
Итого ответивших:	124	70,1**
Нет данных	53	29,9
	<b>177</b>	<b>100,0</b>

По данным социологического опроса, 23,2 % респондентов оказались знакомыми с творчеством югорских авторов или хотя бы слышали о них и запомнили их имена. Тем не менее только 11,3 % (20 чел.) сообщили, что читали их произведения. 75,7 % (134) признались в том, что никогда не читали произведений писателей и поэтов ханты и манси. Данные 13 % (23 чел.), воздержавшихся от ответа, по всей видимости, также можно отнести к этой категории (табл. 8).

Таблица 8.

**Распределение ответов на вопрос: «Читал(а) или читаешь ли ты произведения писателей и поэтов ханты и манси?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
нет	134	75,7
да	20	11,3
Итого ответивших:	154	87,0
Нет данных	23	13,0
	<b>177</b>	<b>100,0</b>

В анкетах 10,7 % (19 чел.) респондентов указаны имена югорских авторов, произведения которых были прочитаны ими когда-либо. В группе наиболее читаемых школьниками находятся: А. Конькова – 6,2 % (11 чел.), Ю. Шесталов и А. Тарханов – по 2,3 % (8 чел.), Ю. Вэлла – 1,7 % (3 чел.). 0,6 % (1 чел.) указали произведения устного народного творчества – хантыйские сказки. 89,3 % (158 чел.) не ответили на вопрос о том, читали ли они произведения югорских литераторов (табл. 9).

Таблица 9.

Распределение ответов на вопрос: «Если «да», то каких?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Анна Конькова	11	6,2
Юван Шесталов	4	2,3
П. Чейметов	1	0,6
А. Тарханов	4	2,3
Е. Айпин	2	1,1
Ю. Вэлла «Нефть»	2	1,1
Ю. Вэлла	1	0,6
Хантыйские сказки	1	0,6
М. Вагатова	1	0,6
Итого ответивших:	19	10,7**
Нет данных	158	89,3
	<b>177</b>	<b>100,0</b>

Анализ полученных данных привел к следующим выводам. Чтение в среде югорских школьников не теряет актуальности, однако отличается практической направленностью. Основными мотивами читательской деятельности респондентов являются стремление освоить школьную программу, приобрести новые знания в образовательных целях, а также провести досуг с пользой. От-

сюда преобладание художественных произведений из школьной программы по литературе, а также сочинений развлекательного характера. Результаты исследования подтвердили общероссийские тенденции чтения: снижение интереса к классическим произведениям и увеличение доли массовой литературы, особенно фэнтези, фантастики, детективов [2, с. 37].

### Литература

1. Безызвестных И. Современный подросток. Каков он? // Библиотека. – 2008. – № 12. – С. 36–39.
2. Белов В. А., Громова В. В. Современные читательские предпочтения подростков и юношества // Библиосфера. – 2014. – № 1. – С. 31–37.

### Личные песни хантов, созданные в период войны 1941-1945 гг.

Е.Д. Каксина

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

*Аннотация.* В данной статье рассматриваются личные хантыйские песни, которые появились в годы Великой Отечественной войны. Дается попытка раскрыть с помощью текста песен реальные события, происходившие в истории народа ханты.

*Ключевые слова:* фольклор, песни, труд, семья, божества.

Традиционная музыкальная культура казымских хантов является одной из наиболее ярких и самобытных ветвей фольклорной культуры обских угров. Одним из самых красочных жанров является песня. Именно она стала самым популярным и распространённым занятием, которая сопровождает человека всюду, песня – лучший способ скоротать время в пути. В песнях человек излагает свои мысли, выражает чувства, воспеваает любовь к родному краю, к отчему дому, к близким сердцу людям. Как гласит хантыйская поговорка: «*Ар – щит лэйңэт киньца, мет йъм лэйңэу*» ‘Песня – из всех подруг, лучшая подруга’. В прошлом, когда отсутствовала письменность, песни, передавались из поколения в поколение в устной форме. К личным песням обских угров обращались многие исследователи: А. Альквистом, информантом которого стал обдорский хант. Андрей Собрин, были сделаны первые расшифровки личных песен [1, с. 22–24]. Е. Шмидт пишет, что «У локальных групп северных хантов имеется свой фонд мелодий, которые в разной степени связаны с жанрами. Стабильность текста зависит отчасти от жанра, отчасти – от испол-

нителя...» [2, с. 124–125]. Р.К. Слепенкова в своей статье отмечает: «... хантыйские песни связаны с каким-либо действием в жизни...» [3, с. 224–236].

Песни народа ханты и манси подразделяются на несколько групп, в зависимости от жанра. В данной статье остановимся на песнях Великой Отечественной войны. Основу статьи составляют полевые материалы автора статьи, научных сотрудников Белоярского филиала ОУИПИИР, использованы материалы из фольклорного архива, собранные венгерским исследователем Евой Шмидт. Это песни создавались самими участниками тех военных событий, женщинами, подростками. Песни о войне отнесём к исторической теме, так как в них отражены реальные события. Т.А. Молданова в своей статье песни периода Великой Отечественной войны 1941–45 гг. относит их к теме «грустные песни» [4, с. 22]. Их художественное своеобразие мало изучено исследователями. В хантыйских песенных текстах авторы чаще обращаются к божествам, духам-хранителям родов, местностей, призывая их, чтобы оберегали от смерти на войне, идущих на войну. В них также молились за близких и родных, оставшихся дома, за благополучие хозяйства. Чужие земли они называли: «*Па Най омсам найэң мўвэт, па Вэрт омсем, вэртэң мўвэт*» «С чужими женскими божествами Най, восседающие земли, с чужими мужскими божествами Вэрт, восседающие земли». В работе будут рассмотрены песни военных лет, исполненные мужчинами, в них даются наказания женам, чтобы оберегали детей, хозяйство; отражаются события на войне; обращения к божествам; описывается фронтовой путь и т.д. Песни, исполненные, мужчинами по своему характеру отличаются, от песен исполненных женщинами, в сюжетах которых отражается переживание за детей, оставшихся без отцов, описание тяжелого труда, грусть, печаль расставания с родными.

Почти каждая хантыйская семья проводила на войну своего родного человека. Из текстов песен мы узнаем, что пережил наш народ, работавший на трудовом фронте.

Слова и мелодии песни передавались из уст в уста, так, как их слышали, при этом всегда называли автора песни, описывали человека, из какой он местности, рода. Как подчёркивает С.С. Динисламова, «Песня имеет своего автора, имя его нередко долго хранится в памяти народа. Песня отражает историю народа, это своеобразная летопись...» [5, с. 19]. Приведём пример. Исполнитель (фамилия автора-исполнителя не известна) прошёл всю войну с 1941 по 1945 годы, дошёл до Берлина, был дважды ранен, всё это мы узнаем из текста его песни. Автор песни в пятидесятые годы прошлого века познакомился с Тарлиным Данилом Николаевичем в поселке Березово, во время проведения Оленьих гонок, где за праздничным столом была исполнена его песня. Исполнитель песни представляет его как *Тэкау ики ар*, песня мужчины из селения Теги. В своей песне автор изложил весь фронтальной путь до самой Германии:

<i>Илья Петэр ма арижэмэ</i>	Я Илья Петрович пою
<i>Ин сорок пэрвой ин йъм олнайэ</i>	В сорок первом в хорошем году
<i>Китлер всрэмэ вөн лальэ</i>	На большую войну, сделанную Гитлером
<i>Ма Тэкау көртыйэ хърэм эвэлтэ</i>	Из своего селения Теги
<i>Съмтэн йухийэ нерау вошайэ</i>	Заросший берёзами в посёлок – Березово
<i>Ма ци вохийэ ин ийэжмэмэ</i>	Меня призвали туда

В тексте песни встречается часто повторяющееся выражение *сот руцийэв йъм тила*, где уменьшительно-ласкательный суффикс *ийэв* выражает значения уважения к народу. Это повествует о том, что война с фашистами укрепила дружбу всех

народов. Ханты всех людей других национальностей называли русскими.

<i>Сот руцийэв ин йъм тилайэ,</i>	Вместе со ста хорошими русскими [солдатами]
<i>Ар руцийэв ин йъм тилайэ...</i>	С многими хорошими русскими [солдатами]...

Далее, в песне раскрывается важная информация о том, что автор песни воевал на Ленинградском фронте, был тяжело ранен:

<i>Ленинкаратэ ин вөн вошайэ</i>	В Ленинград, в большой город
<i>Муу ци төлийэ ин ийэжтмэвэ</i>	Нас туда всех привезли
<i>Нуви хоныйэ ин вөн лальэвэ</i>	Большую войну с белой армией
<i>Щайта семнайэ шивајэмэвийэ</i>	Там мы повидали...
<i>Йъм хө вөлја сэвэй йъм ужэм</i>	Живого мужчины, свою хорошую голову (жизнь)
<i>Щиви хэй ма пунсэм...</i>	Чуть не я там схоронил...

Автор песни, после нескольких ранений, с партизанским отрядом дошёл до самой Германии. После окончания войны он вернулся в родное село:

<i>Ин Германия ин йъм мұвайэ</i>	На хорошую землю – Германии
<i>Ма па кұрэм пөрмијэмэмэ...</i>	Я свою ногу наступил...
<i>Ин сорок петойэ ин йъм олнайэ</i>	В сорок в пятом хорошем году
<i>Тэкау көртыйэ хърийэмайэ</i>	В родные края поселка Теги
<i>Йухи ма йухтыйэ ин иэжтмэмэ...</i>	Я вернулся домой...

Хантам без знания русского языка, было очень тяжело на войне. Для них было всё незнакомо: и речь людей, и окружающая обстановка, словно они попали в другую эпоху. Со слов очевидцев тех событий, существует выражение в хантыйском языке «*машьйа төрэм*», что в буквальном переводе, они оказались в «*закрытом мире*» или в

«тёмном мире». И только внутренний голос песни помогал им выжить. Песня мужчины жителя селения Теги, записана была автором статьи от Тарлина Данила Николаевича. Историю песни он услышал от мужчины по фамилии Гындышев, жителя посёлка Берёзово. К сожалению, имя автора и исполнителя неизвестно, так как в прошлом редко озвучивали инициалы полностью. Песня родилась на фронтовой дороге, сам автор текста погиб на войне. После войны исполнил его песню родной брат, который вернулся домой. Так песня получила второе рождение. Повествование ведётся устами брата, который обращается к родному брату, чтобы он придерживался традиционных поверий, просит брата, бросить монетку в глубокие воды Оби для удачи.

<i>Ин ма Тэкэу көрты хэрийэм</i>	Я родное селение Теги
<i>Төрмэн вөлжа цурсэн ола</i>	На тысячи небесных лет
<i>Иса пелы ци хэйлэм.</i>	На всегда ли я оставлю.
<i>Хэс мис еслэм оцийиэм,</i>	Хозяйство из двадцати коров,
<i>Йау ловеслэм оцийиэм</i>	Хозяйство, из десяти лошадей
<i>Па муй вантлэм, муй антө.</i>	Младший брат, братишка
<i>Ай ацийиэ, ацийиэ</i>	Я их увижу, может, и нет.
<i>Щена пунэм карты вух ки</i>	Если в карман положенная железная монета
<i>Нэу ки тайиэлтэн</i>	Если есть у тебя
<i>Лантэу Асы май йора</i>	На глубокие воды Обильной Оби
<i>Нэу мал вуцкиэлэ</i>	Ты его брось,
<i>Лантэу Асы лылэу увэл</i>	Живое течение Обильной Оби
<i>Щиви хэн лув ромамэл</i>	Оно не остановится
<i>Нэу нөптэн ищиты щиви ал ромамэл</i>	Пусть и твоя жизнь также не кончается,
<i>Нуви хоны вөн лакна</i>	Чтобы белого царя большая война
<i>Нөптэн-ийсэн ал вўлы,</i>	Чтобы твою жизнь не собрала,

<i>Тэкэу вошы хэрийэна</i>	Родное селение Теги
<i>Нэу ат йухи йухаттэн.</i>	Чтобы ты вернулся домой.
<i>Там арийэм арийем</i>	Эту спетую мною песню мою,
<i>Арийем йухи нэу тўвэ...</i>	Мою песню домой ты увези...

Из разных юрт по всеобщей мобилизации отправлялись ханты на войну. Чаще они до райцентра летом шли пешком, кто-то добирался на лодках, на баржах. Зимой ехали на оленьих упряжках. В песне, записанной автором от Тарлина Андрея Григорьевича 1936-2011 гг., автор неизвестен. Текст песни описывает дорогу, которую проложили жители Ильбигортовских юрт.

<i>Нивэл сот хэйпи Йилпи вөн көрт,</i>	Восьмидесяти мужчинами большие юрты Ильбигорта
<i>Йилпи вөн көрт хэры эвалт</i>	С больших юрт Ильбигорта
<i>Нуви хон Китлэр еслылэмэ</i>	Белым царём Гитлером выпущенную,
<i>Хөлэм сот хэйпийэ хэйэн лалэа</i>	Трёхстами мужчинами, мужчинами войну
<i>Хөлэм йау хө шөшмэм йош</i>	Дорога, по которой отправились тридцать мужчин
<i>Мир хө сема ци пуштацэс:</i>	Навсегда осталась в глазах людей,
<i>Нөрэм хуват ки майнмэл</i>	Если они шли по кочкам тундры
<i>Йэкэр туукал ци эвтэцмал,</i>	Шли они, прорезая кочки болот,
<i>Йохэма ки пөрмилэмэл</i>	Если они вышли в бор,
<i>Йохэм лантэн эвтэцмал,</i>	Шли, втаптывая ягель в землю
<i>Лал йухэтлэ вўтэн вөн йош</i>	Шириною метра, широкую большую дорогу
<i>Лыв ци хэйи ийэлмэл...</i>	Ими оставлена была по земле...

Автор этой песни тоже неизвестен. Мотив песни рисует грустные картины прощания мужчины с семьей, с малой родиной. Пе-

реживания мужчины настолько сильны, что его душа переполнена чувством страха за семью: небо, кажется ему, стало величиной с созвездие. В тексте человеческие переживания передаются через олицетворение дрожания земли, дрожания вод, уменьшительный образ неба олицетворяет страх за семью:

<i>Хөлтсман, мўвсэм торыйэл,</i>	Как слышу, земля моя дрожит,
<i>торытал сацэл</i>	дрожит, она я слышу,
<i>Йиукем торыйэл, торытал</i>	Воды мои дрожат, дрожат они,
<i>сацэл,</i>	я слышу,
	Небо, кажется, стало для меня
<i>Төрмөм хөса ци вантэстал,</i>	величиной маленькой звезды
<i>Вошэу ими пилыйсэм пята,</i>	За супругу, родом из селения,
<i>Хөлэм пушхэм йам пата.</i>	За троих моих детишек.
<i>Слжал поттыйа ци хайлэллам,</i>	Я оставляю их тела мёрзнуть,
<i>Сямжал вохтыйа ци хайлэллам.</i>	Я оставляю их голодать.
<i>Ма ци мәнлэм, ци мәнлэм</i>	Я всё иду, еду я
<i>Китлэр ики нуви лака,</i>	На белую войну с Гитлером
<i>Хөлэм йайу вўлэп ай цахрыйсэм</i>	Пастбище с тридцатью оленями
<i>Ма ци хайлэм, ци хайлэм...</i>	Всё я оставляю, оставляю...

Во многих песнях, исполненных солдатами, происходит частое обращение к божествам той местности, где они проживают. Песня записана Евой Шмидт на среднеобском диалекте:

<i>Вўрт көртэу нэ ийэ ин ай</i>	Я, маленький Афанасий, сын
<i>Өннащө,</i>	женщины родом из таёжных мест
<i>Щи Кай арыйэ ийэлтсмиэйэ,</i>	Я сейчас пою
<i>Ай Вольаикайэ күтэпа пухө</i>	Я средний сын маленького
	Алексея
<i>Щи кай арыйэйэйэлтсэмө.</i>	Я пою.

<i>Лалэу пантайэ тўвсэмэно</i>	Когда отправляли на дорогу войны
<i>Щиты лупийэйэйлсэмө:</i>	Так я говорил (молился):
<i>Ланэт Төрэмө ар Акийэ,</i>	Божества земли семи богами разделённой
<i>Ин хөт Төрэмө ар Акийэ</i>	Божества земли шести богами разделённой
<i>Мәнсэм лавлуйэйилэлэно</i>	Вы меня оберегайте,
<i>Вўрт көртэуэйэй айнукийсэмө,</i>	Мать моя родом из таёжных селений
<i>Айукем тайэмө кят йошунэлламө,</i>	Матерью, рождённые мои две руки
<i>Талэйу тсэлэнуө йухи тўвалэнуө,</i>	Чтобы целиком их привёз домой,
<i>Ай Вольаикайэ ацийсэмө,</i>	Маленький Алексей мой отец
<i>Ацийсэм тайэмө кят күрналламө</i>	Отцом рождённые две ноги мои
<i>Талэйу тсэлэн йухи тўвалэнуө.</i>	Чтобы их целиком привёз домой...

Песня Ерныхова Дмитрия Григорьевича родилась во время прощания с родными, когда его призвали на фронт. Слова и мелодия зафиксировались в памяти жены и дошли до наших дней. Мужчина, кормилец семьи, уходя на войну, свою удачу на промысел оставляет супруге. В тексте это выражено через слово «айнтпсэмө» ‘пояс’, в традиционной культуре ханты этот элемент отражает защитные функции рода, семьи и символизирует удачу на промысле.

<i>Йўрэн хопэ икийэ (нэ) арыталэ,</i>	Мужчина Ерныхов я пою,
<i>Йўрэн хопэ икийэ (нэ) ци</i>	Мужчина Ерныхов я говорю
<i>лупталэ</i>	

<i>Вельашка икийэ вөн эвийэмэ</i>	Моя [супруга], старшая дочь мужчины Алексея
<i>Нуки йонтэмэ хув йухан хур</i>	На длинном повороте реки, с названием «Поворот шитья кожи»
<i>Ин ай Экиэньа йэ мал тёпэу эвийэмэ,</i> <i>Ин ай Вацкайэ ин нухийэмэ</i>	Моя младшая Ксения, милая дочка, Маленький Василий мой сыночек
<i>Ща́та щиха́йце́лэ, хайце́лэ́йэ.</i> <i>Ин Вельашка икийэ вөн эвийэма,</i>	Они там остались, остались. Моя [супруга], старшая дочь мужчины Алексея
<i>Ин йам йиук-хулэ тувэм йам антпэмө,</i>	Свою хорошую удачу на водную рыбу (букв.: свой ремень),
<i>Ин вонт войийэ вэлам йам антпэмө</i>	Свою хорошую удачу на таежного зверя (букв.: свой ремень)
<i>Лувэлла ци мал хайийэ ийэлэмө...</i>	Я ей всё оставляю [супруге]...

Мужчины, уходя на войну, переживали, оставляя семью, стойбище, свои охотничьи промыслы. Сюжет песни показывает печаль мужчины, ушедшего на фронт. Автор песни Илья Петрович Себуров, житель деревни Тугияны:

<i>Ай Пэтькайанэ ин ай Ика</i>	Маленького Петра, Илья
<i>Щиты кай лупийэлтэми (йэ)</i>	Вот так я говорил.
<i>Лака мәнмэм йам нурайна</i>	Когда ушёл на фронт по хорошему
<i>Питы вой хөхлэмө ар лорийэмэ,</i>	Сора, где бегало много чёрных зверей,
<i>Вурты вой хөхлэмө ар лорийэм</i>	Сора, где бегало много красных зверей

<i>Щитыйэм хаймем ин шаль вөлма́л,</i>	Это всё мне было оставлять жаль
<i>Пилыйэм хаймем ин шаль вөлма́лэ,</i>	Когда оставил жену, мне так её жаль было,
<i>Питыйэн ухни кят нухийэмэ</i>	Черноволосях двух сыновей
<i>Пуху́ллам хаймем ин шаль вөлма́л...</i>	Когда сыновей оставил, мне так их жаль было...

Много личных песен появилось в период войны, которые исполнялись женщинами, подростками. В.Н. Соловар подчёркивает: «Личная песня является песней, созданной человеком либо для себя самого, либо для членов своей семьи, поэтому человек выражает в ней свои переживания и свои чувства: радость, горе, отчаяние» [6, 42]. Песню, исполненную Аликовой (Рандымовой) Татьяной Павловной (1934–2010 гг.) можно отнести к теме «плачевные песни». Самые большие потери северян пришлись на 1942–1943 годы, т.е. на период коренного перелома в ходе войны, много людей пропали без вести.

<i>Ин Аликөнийэм, Аликөнийэм,</i>	Сейчас Аликов мой милый, Аликов
<i>Хулта тувэм ма хөн вөлэм?</i>	Куда его увезли, откуда мне знать?
<i>Щурсыйэн хөйти хөйэу лэ ла́льн</i>	С тысячьо мужчинами, с мужчинами войны
<i>Хулта тувэм ма хөн вөлэм?</i> <i>Ин Аликөнийэм, Аликөнийэм</i>	Куда его дели, откуда мне знать? Сейчас я милого супруга Аликова, Аликова
<i>Лув хайэм кят нухийэм йам пайта</i>	Ими оставленным за милых двух детишек
<i>Йив холлэпна ци хөллалэм,</i> <i>Ин семийэм кайши, хуты лэ вөрла....</i>	Слезам отца оплакиваю его, Сейчас моё сердце болит, а что ж поделаешь...

Очень тревожились матери за своих сыновей, сколько было пролито ими горьких слёз. Кто-то проводил на войну своего единственного сына, а кто-то сразу нескольких. Исполнителем песни является Молданова Евдокия Максимовна (1934–2012 гг.).

<i>Ма и луй олжун төп лэ тайсам,</i>	Я имела всего одного сыночка (букв.: один палец)
<i>Атэл Вөцэп, атэлт лэ пух</i>	Единственный Иосиф, единственный сын
<i>Шөкна мал хөйа снмэлтыйэжмем, Ин шайнжам хөйи йам олжэл</i>	С трудом вырастила его, Его крепкий, начальный возраст юноши
<i>Китлэр ики атэм лакна Муйа шөпа эвэтмэм...</i>	Плохая война Гитлера Почему же перерезала...
<i>Ма самем нэ вөлжа, ай самем</i>	Я с сердцем женщины, свое маленькое сердечко
<i>Ма ци вөтши иэжмем, Сулау йиуки ар холлэп Арэл тэмшиэжмем...</i>	Я её потеряла, Солёной воды много слёз Много я выплёскивала...

В следующей песне, героиня проводила на войну сразу пятерых сыновей, никто не вернулся домой.

<i>Ма вэт пухийем, вэт пухийем</i>	Моих пять сыновей, пять сыновей
<i>Шахман, йунтман лальа тэсый-эт.</i>	Смеясь, играя, увезли их на войну.
<i>Па най воша, па вөрт көрта</i>	С чужими божествами най города, с чужими божествами вөрт селения

<i>Тухлуйэжал цив ци пунмэл</i>	Крылья свои сложили там.
<i>Мув тапара, көрт тәнбара...</i>	Ушли они как мусор земли...
<i>Ма сямем мурта хошийэс, Нумсем мурта шөк ци вөс...</i>	Моё сердце так страдает, Мыслям моим так тяжело...

Фрагмент из песни, описывающий тяжелое душевное состояние женщины:

<i>Ма атла холлэм ар холлэпем</i>	Ночью мной пролитые много слёз
<i>Усэма ци пушэсмэл,</i>	Впитались в подушку мою (из-голове),
<i>Хйтла холлэм ар холлэпем</i>	Днём выплакавшие много слёз моих
<i>Кят вени пүнэжса увман мйнмэл...</i>	По щекам ручьем текли...

В годы войны многие женщины пели о том, как им приходилось поднимать детей-сирот, оставшихся без кормильца. Песня записана автором от Екатерины Кирилловны Тоголмазовой, героиня песни поет о своей тяжелой судьбе. Её мужа забрали на войну, остался сын Толя. В тяжелые военные годы трудно одной, без отца поднимать на ноги маленького ребенка.

<i>Вошэн ими пухийем,</i>	Сынок женщины из селения, супруг мой,
<i>Лжув тувэм пурайны, Китлэр ики вөн лальна Ин ай Тольа пухийем</i>	Когда его увезли, На большую войну с Гитлером, И маленького сыночка Толю оставил он,

<i>Ампэт мǎниэм рǎһакийа,</i>	Как собаками разорванные лохмотья,
<i>Ловэт мǎниэм рǎһакийа</i>	Как лошадьми разорванные лохмотья.
<i>Щи мǎнишийэлмај...</i>	Как будто его на лохмотья разорвали...
<i>Вошэу ими пухийэмна</i>	Супруг мой, сынок женщины из селения,
<i>Ин ай Тоља пухийэј</i>	Маленького Толю, сыночка своего
<i>Сǎмэј вохтыцихайэм,</i>	Голодать он оставил,
<i>Слэј потты ци хайэм...</i>	Он оставил его мёрзнуть.

Похожая песня записана Евой Шмидт в 1980-е годы от Волдиной Марии Кузьминичны, героиня песни переживает о своих сыновьях, которые остались без отца:

<i>Ин Йуван Ваһкайэ йǎм пилыйэмэ</i>	Иван Иванович мой хороший супруг
<i>Ин, и пуйи на тувэмэ йǎм йупийнайэ</i>	Как один раз его увезли
<i>Хулца вуйийэ јатэмийэ (йэ)...</i>	Откуда я его возьму
<i>Ин поспау јуватө кǎт пушихийэмө</i>	Ростом с большой палец два сыночка моих
<i>Ин, сллал потманэ тум хөхәјтанэ,</i>	Сейчас мёрзнут их тела, вон бегают они
<i>Самлын вөхманэ тум хөхәјтанэ...</i>	Голодая вон они бегают...

Во многих женских песнях говорится о тяжёлой работе, которую выполняли героини в годы войны. Они, не щадя своих сил в лютые морозы и в знойные летние дни, выполняли самую тяжёлую работу. Эти песни можно отнести к теме «трудовые песни». Приведу некоторые фрагменты из песен:

1) Фрагмент песни о том, где, несмотря на мороз, зимой вывозили на оленьих обозах груз для отправки на фронт:

<i>Төрэм пунэм тарэм ицки йǎм кўтна</i>	Среди лютого мороза
<i>Најйау өхлэп вөн анас</i>	Сорока нартами большой обоз
<i>Эвэт мўн ци кǎрты ийэјмэв...</i>	Девчата мы сами соединяли, возили...

2) Фрагмент о том, как работали на лесозаготовках:

<i>Һарийэна йухийэ ар йǎм навэртэ</i>	Свежие смолистые огромные осины
<i>Мун ци сэврийэ јәмем ле ийэйэ.</i>	Мы сами их валили.
<i>Һарийэна наукийэ ар йǎм навэртэ</i>	Много брёвен из свежих смолистых осин
<i>Мўн ци ле тǎјкийэјәмем ле ийэйэ...</i>	Мы сами их возили...

3) Описание летней рыбалки: (запись Р.К. Слепенковой)

<i>Лампин ойка вөнлэ пǎлан</i>	Мужчины Лампина большой план [рыбы]
<i>Эвэт мўн јовэјтэв, эвилэнкэт</i>	Девушки - мы гребём, девушки
<i>Вэтхуцийану микрўп вөн саран хоп</i>	С пятнадцати опругами большая зырянская лодка
<i>Йошина мўн јовэјтэв эвэт-лэнки,</i>	Руками мы гребём на вёслах, - девушки
<i>Јапэт сот мэтра вөн јаукэр тухэл</i>	Семьсот метровый большой невод
<i>Эвэт мўн тахэмийэјтэв, эвэт-лэнки...</i>	Девушки мы бросаем [в реку], девушки... [1, 229]

4) Фрагмент песни, в котором говорится о том, как готовили холодные хранилища для рыбы, мяса: (Запись, расшифровка, пе-

ревод Т.Р. Пятниковой, исполнитель Пятникова (Себуровой) Онисья Яковлевна):

<i>Хоп йух (а) лыпэт лүват (а) ай нэ</i>	С листочек осины ростом маленькая женщина
<i>Увэу рүва хонуизэвэн</i>	С быстрым течением крутой берег
<i>Лпантыйэн (а) сөртпи күл йэнукийэ</i>	В семь саженей толщиной толстый лёд
<i>Хөтыйэн (а) сөртпи күл йэнукийэ</i>	В шесть саженей толстый лёд
<i>Мүу ле кай (а) пөхлүйэлтэв (а) (йэ).</i>	Мы долбили.
<i>Иөм ле ватты пätыйэна (а) лух</i>	Из черёмуховой коры петлю-лямку
<i>Хөл йух кай (а) ваттыицлэв (ие)</i>	Из елового корня петлю-лямку
<i>Хөлмийэн (а) күрпи күрэй ай өхэл</i>	С трёма копыльями сани
<i>Ляукар мэвэлэн мүй кай (а) талтэв...</i>	[Лямку] перекинув через плечо поперёк груди мы тянули...

Рассматривая тему песни военных лет, можно сделать вывод, что в женских мотивах используется прием олицетворения природы, показывающий что ханты неразделимы с природой. В песне, исполненной Екатериной Васильевной Молдановой, говорится о деревне Юильск в годы войны. Всех мужчин увезли на фронт, в деревне остались женщины и подростки. В деревне стоит полная тишина. Автор песни – Татьяна Павловна Молданова, которая вместе с другими девушками выполняла государственный план. Героиня через образ страдающих сосен передаёт свои глубокие чувства печали, грусти, таинственное молчание деревни:

<i>Хайэп шөпэ сәүхэм карэц вошийэмэ,</i>	Моя деревня Яр пол кулика на высоком берегу,
<i>Хайэп шөпэ сәүхэм пәл вошийэмэ</i>	Моя родная деревня Яр пол кулика на высоком яру
<i>Ма ци мäl ле арилатэм.</i>	Об этом селении я песни пою,
<i>Ньерса тыйпи хөлэм вөншийэм</i>	С «отметками» на макушке три маленькие мои сосенки
<i>Йәм Тарлинлал түвэм йупийэн,</i>	Когда увезли хороших парней Тарлиных [на войну]
<i>Йәм Молтанлал түвэм йупийэн</i>	Когда увезли хороших парней Молдановых [на войну]
<i>Сәмлал мүй хөнэ вөхилатат мälыйэ,</i>	Тронул ли голод сердца тех сосен,
<i>Слал мүй хөнэ потылатат мälыйэ?</i>	Тронул ли холод тела тех сосен?
<i>Ньерса тыйпи хөлэм вөншийэм</i>	С «отметками» на макушке три маленькие мои сосенки
<i>Самлал шумака, хөсла ци локтэлыйэ.</i>	Они, страдая, молча стоят.
<i>Хайэп шөп сәүхэмэ хөлэм йау эвийэ,</i>	Тридцать девушек оставшихся в деревне «Яр полкулика»
<i>Хөлэм йанэ пухэв түвмат йупийэна</i>	После того, как увезли наших тридцать парней,
<i>Хайэп шөпэ сәүхэмэ ин ай вошина</i>	Мы тридцать девушек государственной большой план
<i>Хөлэм йанэ эви косутарства вөн пулан</i>	Девушки сами мы выполняли...
<i>Эвэт мүй ци вэрылэмэв...</i>	

В текстах песен о войне часто встречаются слова, выражающие презрение, в адрес вождя белой армии – Гитлера.

<i>1. Ин вөн хунни атэм Китлэр</i>	С большим животом плохой Гитлер...;
<i>2. Йэлемжы вєниши утишам Китлэр</i>	С бесстыжим лицом глупый Гитлер
<i>Сөхар амн киньца, сөхар ци вөлмаж</i>	Оказался он, голоднее голодной собаки
<i>Сот хө нэлтэм нэлэж хунал</i>	Сто мужчин проглотивший свой живот
<i>Муй тэхийа ин мал тувмаж?...</i>	Куда теперь он сейчас унёс?...;
<i>3. Китлэр йашиэк, йашиэк ики</i>	Гитлер проклятый, проклятый мужчина
<i>Пухлэв хулта, хулта тувмэн?</i>	Сыновей наших куда, куда их девал ты?
<i>Йивла нэны ар хөллэпэв,</i>	За отцов много слёз, слезами матери,
<i>Асла нэны ар хөллэпэв</i>	Материнских много слёз, слезами матери
<i>Араж хөллы ийэлмэв...</i>	Много мы выплакали за них...
В песне, исполненной Екатериной Васильевной Молдановой, рассказывается о последнем этапе войны, как женщины в селении Разани с радостью встречают возвратившихся на пароходе с войны солдат. У всех на груди светятся медали.	
<i>Йаныйэн хоттийэ ай Расан көртэ,</i>	С десяти домами маленькое селение Разани,
<i>Ай Расан көртэ хайривэв хуцайэ</i>	В маленьком селении Разани
<i>Увсыйен йуханэ хуривэв эвэлтэ</i>	С верхнего поворота устья реки
<i>Өнхийэн йухийө ин вөн кайэкэ</i>	Из смолистого дерева большой катер

<i>Тум лув йувилэталлүйэ.</i>	Вот он едет к нам.
<i>Мэвлыйэн пөсэу ар йам солтйт</i>	С медалями на груди много солдат
<i>Ин тум лэслыйэ лумэлуйэ,</i>	Вот они сидят в нём,
<i>Ин тум йувийэ латэлуйэ...</i>	Вот они едут сюда...

В песне, записанной автором от Тоголмазовой Екатерины Кирилловны, приводятся воспоминания автора из тяжелого детства. Когда его родных старших трёх братьев увозили на войну, он был ещё маленьким:

<i>Китлэр ики вөн лална</i>	На большую войну с Гитлером
<i>Хөлэм йаэм тувэмна,</i>	Когда моих трёх братьев увезли
<i>Ма йошэм ньорэх ци вөлмаж,</i>	Мои руки ещё неокрепшими были,
<i>Күрэм ньорэх ци вөлмаж.</i>	Мои ноги ещё неокрепшими были.
<i>Хөлэм йаэм тувэмна</i>	Когда моих трёх братьев увезли
<i>Холлэман лэ ци хайцмем.</i>	Остался я со слезами.
<i>Мүлт көртэу не аужемна</i>	Мать моя, женщина из Мулигорга,
<i>Мүлт вошэу не аужийемна</i>	Мать моя, женщина из селения Мулигорг
<i>Шөкна ци снэмэлтыйэлем...</i>	С горем вырастила меня....

В похожем фрагменте из песни на среднеобском диалекте, информанта Пятниковой (Себуровой) Онисьи Яковлевны, используются воспоминания подростков о том, как отцов и братьев увезли на фронт:

<i>Ин каръу нохър сѣм лъват хотыйѣм</i>	С кедровый орех размером в маленьком доме
<i>Ин каръу нохър лъват хотыйѣм (и)</i>	С кедровую шишку размером в маленьком доме
<i>Атэлт ци хъцийиѣм (и).</i>	Я одна осталась.
<i>Ин ай Еня эвийе ци хъцийиѣм</i>	И маленькая Евгения осталась
<i>Яйев армия тувийиѣм (и)...</i>	Брата на войну забрали...
<i>Каръу нохър сѣм лъват хотемна</i>	С кедровый орех размером в доме
<i>Ин ай Еня эвийе</i>	Маленькую Евгению дочку
<i>Шакън кай (э) хъцийиѣм (и)...</i>	Сиротой оставил

Итак, в годы Великой Отечественной войны появилось очень много личных песен, созданных очевидцами событий военных лет. Авторы рассказывают в них о своей жизни, испытаниях, которые выпали на их долю. В проанализированных текстах мужских песен выявлены темы: отправка на фронт; обращения к божествам; наказания женам. В женских песнях реализована тема тяжелого труда. Высказывается презрение в адрес Гитлера; высказывается тревога за ушедших на фронт и т.д.

### Литература

1. Ahlquist A. Ueber die Sprache der Nord-Ostjaken. Helsinki. 1880. С. 22–25.
2. Шмидт Е. Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень) // История и культура хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 162.
3. Слепенкова Р.К. Песенный фольклор у хантов полноватского приобья // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Ч. 2. Ханты-Мансийск, 2015. С. 224–237.
4. Молданова Т.А. Песни о родной земле // Личная песня – песни судьбы: материалы окружного семинара-практикума по песням обско-угорских народов. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2005. С. 22.
5. Динисламова С. С. Мансийская лирическая песня // Личная песня – песни судьбы: материалы окружного семинара-практикума по песням обско-угорских народов. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2005. С. 14–21.
6. Соловар В.Н. Функционально-семантические особенности языка хантыйской личной песни (на казымском диалекте) // Вестник угроведения. – 2015. – № 3 (22). – С. 41–49.

### Информанты

1. Ерныхова (Тоголмазова) А.Г. 1936 г.р., род. в д. Хуллоры.
2. Тарлина (Ерныхова) Е.Н. 1938-2006 гг.
3. Тарлин Д.Н. 1933 – 2002 гг., род. в юртах Ильбигорта.
4. Тоголмазова (Молданова) Е.К., 1934 г.р., род. на стойбище Эхат юган.

## Особенности языка малых жанров мансийского детского фольклора (на примере закличек, пословиц и поговорок)

М.В. Кумаева, кандидат филологических наук  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск

*Аннотация.* В статье рассматриваются произведения малых жанров мансийского детского фольклора (заклички, пословицы и поговорки). В текстах закличек важную роль играют обращения и интонации, употребление глаголов в форме повелительного наклонения, в текстах пословиц и поговорок наблюдается рифма, лексический и корневой виды повтора, в некоторых пословицах даётся описание различных качеств и свойств, характеризующих человека.

*Ключевые слова:* язык фольклора, заклички, пословицы и поговорки.

К мансийскому детскому фольклору относятся заклички (обращения). Проанализированные нами тексты отражают приметы и поверья взрослых, которые со временем перешли в область детского фольклора. Подобные источники фиксируют значение пожелания, наказа, запрета, носят наставительно-назидательный характер. Всё это создаётся за счёт обращений и интонации, за счёт употребления глаголов в форме повелительного наклонения.

«Закличка – маленькая песенка, приговорка, обращённая к явлениям природы, животным, насекомым, растениям» [1, с. 31]. Приведённые ниже тексты закличек (обращений) иллюстрируют приметы и поверья взрослых, которые со временем перешли в круг детского фольклора:

«Тя́ка-а́кв урыл» – «Огонь-Бабушка»: *Ху́нь нау́ у́льсьпуу́кын хот ке рагаты, тóнт таве кóрн манос а́расьн лаёлн тах. Ху́нь*

*у́льсьпуу́кын уля́н лы́кв паты́лын, тóнт тасир э́ри ла́вуу́кв: «Тя́ка-а́кв, ам нау́ын ёмас пуу́к мы́гум, нау́ а́нумн ла́ль пуу́к маен». Тóнт тах тав нау́ын ёмас у́льсьпуу́к мы́г (ёмас у́льсьпуу́к яны́гми). Мóт сир ке ла́вё́гын, тóнт тах ла́ль у́льсьпуу́кыл яны́гмавен, тасир ке: «Тя́ка-а́кв, ам нау́ын ла́ль пуу́к мы́гум, нау́ а́нумн ёмас у́льсьпуу́к маен»* ‘Если выпадет (у тебя) зуб, то его нужно в огонь (в печь) бросить. Когда станешь (выпавший) зуб в огонь (в печь) бросать, то скажи так: «Огонь-Бабушка, я тебе хороший зуб дам, а ты мне плохой зуб дай». Тогда она за этот зуб тебе другой даст (т.е. хороший зуб вырастет). Если ты скажешь по-другому, то у тебя плохой зуб вырастет: «Огонь-Бабушка, я тебе плохой зуб дам, а ты мне хороший зуб дай»’ [2, с. 33].

Словосочетание, выражающее условие совершения главного действия, стоит в препозиции сложного предложения: «Ху́нь нау́ у́льсьпуу́кын хот ке рагаты, тóнт таве кóрн манос а́расьн лаёлн» ‘Если выпадет (у тебя) зуб, то его нужно в огонь (в печь) бросить’; «Мóт сир ке ла́вё́гын, тóнт тах ла́ль у́льсьпуу́кыл яны́гмавен» ‘Если ты скажешь по-другому, то у тебя плохой зуб вырастет’. В тексте закличек прослеживаются повторы наречия *тóнт* ‘тогда’, существительного *у́льсьпуу́к* ‘зуб’, местоимений *нау́* ‘у тебя’; *таве* ‘его’; *ам* ‘я’; *а́нумн* ‘мне’; *тав* ‘она’; *нау́ын* ‘тебе’.

В тексте данного обращения отражается верование в силу Духа-Огня. *Тя́ка-а́кв* ‘Огонь-Бабушка’ помогает ребёнку – у него вырастает здоровый зуб. Так обрядовые элементы старшего поколения манси переходили в детский фольклор. Одной из особенностей в фольклоре манси является репрезентация идеи *табу*. Поэтому в обращении к Огонь-Бабушке особое значение приобретает форма изложения текста, то есть его иносказательность, например, значение просьбы в форме *текста-перевёртыша*: «Если ты скажешь по-дру-

гому, то у тебя плохой зуб вырастет: «Огонь-Бабушка, я тебе плохой зуб дам, а ты мне хороший зуб дай».

Из мифологии народа манси мы узнаём, что многие предметы и объекты, связанные с табу, делятся на вредоносные и безопасные. Приведём другой пример, который подтверждает данное утверждение:

«*Сатапан порат вит ул амартэн*» – «Вечером воду в реке черпать нельзя»: *Сатапан порат ке вит мӓгыс ян минӓгын, хӓнь вит амартанкв патӓгын тасир лӓвен*: «*Вит-хӓн акиягум, а́квагум а́нум вит маён*». *Пӓс йис пӓсыл май лӓваве сатапан порат ян витн минуукв ат рӓви, ат рӓви сатапан порат нӓматар вӓруукв. Таимӓгыс хӓнь вит амартӓгын сатапан порат Вит-хӓн акиныл, а́квыл вит вӓвен, ул вос кантмавӓг пӓс йис пӓсыл лӓвнӓ лӓтың ат хӓнтлынӓн мӓгыс*. 'Если вечером пойдёшь на реку за водой, то, когда будешь черпать воду в реке, скажи так: «Дедушка и бабушка, владеющие водным царством, разрешите мне взять воды». С давних времён говорят, что когда стемнеет, идти за водой на реку нельзя, нельзя ничего делать, когда стемнеет и солнце сядет. Поэтому, когда вечером черпаешь воду в реке, то нужно воды попросить у дедушки и бабушки, владеющих водным царством, чтобы они не рассердились, что ты слов пожилых людей не слушаешься, запреты не соблюдаешь' [2, с. 33].

В текстах обращений к *Тяка-ӓкв* 'Огонь-Бабушке', *Вит-хӓн аки*, *ӓква* 'Дедушке и бабушке, владеющих водным царством' отражаются верования манси в духов добра и зла. Днём преобладают силы добра, а при заходе солнца – силы зла. Поэтому, когда человек поздно выходит из дому, чтобы взять воды в реке, необходимо обратиться к *Вит-хӓн аки*, *ӓква*. Если они одобряют просьбу человека сами, то вода будет человеку во здравие, к добру.

Приведём ещё пример, который подтверждает веру манси в одушевлённость предметов: «*Юнтуп урыл*» – «О игле»: *Хӓнь юнтнэн*

*порат юнтуп хот ке устылын, тувыл кинсуукв патылын ос тасир лӓвен*: «*Пукин тӓгиньты – ёхтэн! Пукин тӓгиньты – ёхтэн!*» *Тӓнт тах юнтуп хӓнтылын* 'Если при шитье иглу потеряешь, то говори так: «(Когда) живот твой наполнится – вернись (приходи)! (Когда) живот твой наполнится – вернись (приходи)!» Тогда игла сразу найдётся'.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в текстах закличек сохраняются элементы верования манси в силы богов (*Вит-хӓну* 'хозяину вод'), в одушевлённость предметов (*Юнтуп* 'Игла'). Заклички также содержат пожелания, наказ, запрет, носят наставительный характер, которые создаются за счёт обращений и интонации, за счёт глаголов в повелительном наклонении. В тексте закличек повторяются служебные слова: условный союз *ке* 'если', отрицательные частицы *ул* 'не', *ат* 'не', а также наречие *хӓнь* 'когда'.

В целом, тексты закличек (обращений) эксплицируют три важных идеи:

1) вначале поясняется причина, побуждающая к какому-либо действию: «*Хӓнь у́льсупу́кын хот керагаты...*» '*Если* зуб (твой) выпадет, то...'; «*Сатапан порат ке вит мӓгыс ян минӓгын...*» '*Если* вечером пойдёшь в реку за водой, то...'; «*Хӓнь юнтнэн порат юнтуп хот ке устылын...*» '*Если* при шитье иглу потеряешь, то...'. Наказ-пожелание обычно выражается через наречие *хӓнь* 'когда' или с помощью частицы *вос* 'пусть';

2) затем следует обращение:

– к какому-либо предмету: *юнтуп* 'игла';

– к мифическим существам: *Тяка-ӓкв* 'Огонь-Бабушка', *Вит-хӓн вит акиг*, *ӓквыг* 'Дедушка (царь, хозяин) и бабушка (царица, хозяйка), владеющие водным царством', от которого (от которых) зависит, что просьба может быть исполнена или нет.

В данных предложениях обращение стоит в начале предложения: «Тяка-а́кв, ам науын ёмас пуук мыгум, нау а́нум лёль пуук маен» ‘Огонь-Бабушка, я тебе хороший зуб дам, а ты мне плохой зуб дай’; «Вит-хõн вит акиягм, а́квагум а́нум вит маён» ‘Дедушка (царь, хозяин) и бабушка (царица, хозяйка), владеющие водным царством, разрешите мне взять воды’; «(Юнтуп) пукин тãгиньты – ёх-тэн!» ‘(Когда) живот твой наполнится – вернись (приходи)!’;

3) после обращения следует положительное исполнение какой-либо просьбы:

– тогда она (Тяка-а́кв) за этот зуб *хороший зуб тебе даст* (хороший зуб вырастет);

– нужно у *Вит-хõн аки и а́квы*, воды попросить, чтобы не рассердились (нельзя нарушать запрет о том, что нельзя после захода солнца воду в дом носить); нужно просить *Юнтуп* (‘иглу’) о ее возвращении, и тогда все сшитое этой иглой будет храниться долго.

Е.И. Ромбандеева отмечает, «что при поклонении всесильной природе манси охотники, рыбаки, женщины-собирательницы из кладовых природы использовали особые формы и обороты. Следует отметить также, что до сих пор существует форма почтительного обращения... При обращении к мужчине по имени... добавляется термин *õйка*. Это означает «достойный», «уважаемый», «достопочтенный», а к имени женщины добавляется термин *э́ква* – «достойная», «уважаемая», «достопочтенная» [3, с. 159]. Так, в текстах обращений к *Тяка-а́кв* ‘Огонь-Бабушке’, *Вит-хõн аки*, *а́ква* ‘Дедушке и бабушке, владеющих водным царством’, используются такие вежливые слова как *а́ква* ‘бабушка, тетушка’, *аки* ‘дедушка, дядюшка’.

Таким образом, малый жанр фольклора *заклички (обращения)* (*лãвнэ ос вõвнэ вармалъ*) возник в глубокой древности и сохранил древние языческие верования и обычаи народа манси.

Одним из малых жанров мансийского фольклора также являются пословицы и поговорки (*ханисьтап лãтуьт*). Во всех текстах пословиц, проанализированных нами, используются такие средства художественной выразительности как сравнения, антитезы, лексический и корневой повтор.

Приведём несколько примеров мансийских пословиц и поговорок, в основу классификации которых было положено их тематическое разнообразие.

1) Пословицы и поговорки о семье:

«*Нау рёгыу суй вãтат хунь яныгмасын*» ‘Ты не в жарком бору был выращен’ [4, с. 733]. Данная поговорка произносится, когда ребёнок не слушает мать или отца. Другой вариант этой поговорки репрезентируется так: «*Нау хõтал рёгыл хунь яныгмасын*» ‘Ты не солнечным теплом был выращен (а не родители воспитывали)?’ [4, с. 733]. Представленные нами тексты учат ценить родителей, любить их и уважать.

«*Тãглыу пасан тынтãл хунь ёмты*» ‘Богатый стол даром не даётся’ [5, с. 64]. Используется как поучительное наставление, чтобы дети старались трудиться, работать.

2) Пословицы и поговорки о гостеприимстве:

«*Тэ́нэ кãт хоса*» ‘Рука кушающего человека – «длинная»’ [4, с. 733]. Так говорят за столом хозяева, чтобы гости могли чувствовать себя спокойно и к некоторым блюдам, находящимся от них далеко, не стеснялись подойти. К данной мансийской поговорке о гостях и гостеприимстве близка по значению русская поговорка: «Была бы перед гостем еда, а руки у него найдутся всегда».

3) Пословицы и поговорки о взаимоотношениях людей:

«*Ювле хультум хõтал кинсуукв ке патэ́гын, õлнэ хõтал ат хонтэ́гын*» ‘В прошлом оставшийся день станешь искать – сегодня

нышнего дня не найдёшь» [4, с. 733]. Данная пословица предписывает не жить с обидой, нужно прощать человека, причинившего тебе неприятности.

4) Пословицы и поговорки о добре и зле:

«*Ёмас хõtпа сõt ос цунь тоты, лёль хõtпа тårвит вårмаль тоты*» ‘Хороший человек несёт покой, несёт смятение человек плохой’ [5, с. 64]. В пословице противопоставляется добро и зло.

5) Пословицы и поговорки о труде:

«*Сёмьял õлнэ юрт ёнгил ёнгин порат хунь кинсаве, тав кинсаве рўпата вårнэ порат*» ‘Выбирай невесту не на игрище, а в работе’ [5, с. 64]. Человек должен трудиться, тогда у него будет благополучие.

С помощью пословицы даётся предупреждение о том, что отнятое у другого человека удачу и счастье не приносит, напротив, приходит наказание за воровство: «*Мõtхум пормас ёт тårвит вårмаль юв-тўлэ́гын*» ‘Вместе с чужим добром в дом несчастье принесёшь’.

6) Пословицы и поговорки, характеризующие положительные и отрицательные качества людей, черты характера:

Поговорка о человеке гордом, с завышенным самомнением: «*Нёлэ пõри ёхтым ёми*» ‘Свой нос отворачивая (при встрече) ходит’. Следующая поговорка с тем же значением: «*Хицраг вårхатым ёми*» ‘С гордым видом похаживает, ходит (ни с кем не здороваясь, никого не приветствуя)’. Приведенные далее нами выражения, бесспорно, осуждают ложь и людей, которые говорят неправду: «*Потыртан порат нёлумпаттан ўнттыпалаве*» ‘Во время разговора на свой язык (собеседника) временами подсаживает’ (Алгадьева В.В., 1999 г., Самбиндалова Д.С., 1999 г.); «*Урккың э́лмхõлас хўнтлауқв, аквтоп лоньсиу вит аюңқв, ат сытмавен*» ‘Лживого человека слушать, всё равно, что тёплую воду пить – никогда не напьёшься’ [5, с. 65]. О цене и значении правды говорится: «*Вёськат нйпныл тынэ яныгнувег õлы*»

‘Правдивое слово дороже важенки’ [5, с. 64]. О значении мудрости, о жизненном опыте пожилыми людьми молодым даётся поучение: «*Аманан хольтын тамле мånьлат хõtпаг õлсум, а нанын ёри ёмтууқв ам хольтум яныг хотпаг*» ‘Я уже была такой молодой, как ты. А тебе еще надо суметь стать такой старой, как я’ [5, с. 65]. Когда у человека доход достаточен, позволяет удовлетворить материальные потребности, говорят: «*Сõtыныг ёмтнэ порат, мõt э́лмхõласыт ул ёрувлэн*» ‘Счастье заполучишь – не забывай других’ [5, с. 65]. Наставление о том, чтобы при материальном благополучии не забывали о нуждающихся людях, которым, может быть, нужно оказать помощь.

Приведем пословицы и поговорки, отражающие материнскую любовь. Во время скорби, несчастья, человек обращается к своей матери. Материнское любящее сердце плачет и скорбит вместе с плачущим и радуется вместе с радующимся своим ребенком: «*Тårвитн патэ́гын – сйнин номылматэн*» ‘Попадёшь в беду – вспомни мать’ [5, с. 65]. О благодарных детях, воздающих за материнскую любовь и воспитание добрыми делами: «*Тõрумт сйнит ёт совыт нйврамытн пёламтавет*» ‘Звёзды матерей на небе зажигают их дети’ [5, с. 65].

В текстах данных пословиц фиксируем различные виды повторов: лексический – *кинсаве* ‘выбирают’, *тоты* ‘несёт’; корневой – *ёнг=ил, ёнг=ин* ‘игрище’. Используются в текстах антонимичные сопоставления: *цунь тоты, тårвит ...тоты* ‘несёт покой, несёт смятение’.

В мансийских пословицах и поговорках распространены рифмованные созвучия. Примерами могут служить следующие пословицы и поговорки: «*Хомус писаль пåtамты, тасир ойнас суйты*» ‘Как ружьё бабахнет, так и эхо ахнет’ [5, с. 64]; «*Мõtхум а́гм наукинан ке вы́гын – мутраг ёмтэ́гын*» ‘Примешь чужую боль – мудрым станешь’ [5, с. 64]; «*Ёрнэ рўпата лй́глыл, кåtыл вårаве*» ‘Нужную работу (нужное дело) ногами, руками выполняют (делают) а не языком’ [4, с. 733].

В пословицах часто используются такие тропы как сравнения. Например, о человеке добром, о его добрых делах говорят: «*Ёмас т̄арыг р̄о̄х с̄уе с̄а̄т к̄ёлыг ӯлтта суйты*» ‘Голос хорошего журавля за семь болот слышен’ [4, с. 733]. О человеке лживом говорится: «*Л̄а̄палахтыглы, аквтон с̄а̄с щарнэ хольт Ёхсы*» ‘Лжёт, как береста на огне вертится’ [5, с. 65].

Заметим, что описание различных качеств и свойств человека в текстах пословиц и поговорок выражено именами прилагательными *ёмас* ‘хороший’, *посыу* ‘ясный (номт ‘ум’)', *т̄арвитыу* ‘недобрый, тяжёлый (сым ‘сердце’)', *атыу* ‘сладкий, вкусный’, приведем примеры: «*Ёмас х̄отпа ёт ёрнкол т̄а̄л ъс ёмас*» ‘С хорошим человеком и без чума тепло’ [5, с. 64]; «*Ёмас т̄а̄л (ёмас ат ъсьнэ) к̄ёлыг улян ат щараве*» ‘Худое болото огонь не берёт’ [5, с. 65]; «*Л̄ю̄льнэ йив т̄а̄ранэныл т̄а̄к, а э̄лмх̄блас посыу номтыл (ё̄р)*» ‘Стойко дерево корнями, а человек ясным умом’ [5, с. 65]; «*Хотьют т̄арвитыу сымыл ке ълы, таим̄а̄гыс акваг т̄ѳрги*» ‘Кто с недобрим сердцем идёт, всегда дрожит’ [5, с. 64]; «*Ёмас ътырныл а̄мп ат ой*» ‘От хорошего хозяина собака не убежит’ [5, с. 64]; «*Атыу пил кинсымам, пыгум ёрувласлум*» ‘В погоне за сладкими ягодами забыла сына’ [5, с. 65].

Следует отметить, что во всех пословицах используются такие средства художественной выразительности, как сравнения, антитезы, лексический и корневой повтор. «Устная передача текстов диктовала ещё одно необходимое условие к композиции текстов. Это – экономия языковых средств, лаконичность. Лексический уровень текстов фольклора содержит в себе, хотя и в неявном виде, самые различные виды оценок. Это и этические нормы поведения и правила, и эстетические ценности коллектива» [6, с. 37, 133, 134].

Пословицы и поговорки употребляются в живой речи к некоторым случаям, определённым лицам и их поступкам, имеют конкретное содержание. Пословицы и поговорки, являясь образным выражением жи-

вой разговорной речи, нередко используются в сказках. Так, например, в сказках «Бабушки Аннэ» встречаются такие тексты поговорок, которые передают те или иные качества персонажей, особенности их характеров, дают эмоциональную оценку различным действиям и поступкам героев: «...Хоть и мал хвост, да мой. Большой хвост, да чужой» (с. 7), «Сынок, добро делаешь – не кайся, а худом – не похваляйся» (с. 13), «И мала, и хрупка, а сила в ней велика» (с. 18), «выходит, ...хитрость твоя не от большого ума» (с. 27) [7, с. 7–98].

Следует заметить, что «в основной массе пословиц и поговорок нашли художественное воплощение все стороны трудовой деятельности и взаимоотношений людей: любовь и дружба, вражда и ненависть, отношение к науке, знаниям, природе; в них всесторонне характеризуются нравственные и моральные качества человека» [8, с. 117].

В текстах устного народного творчества народа манси наблюдаются различные виды аллитераций и ассонансов (повторы звуков [с], [м], [л], [н], [п], [х], [с’], аллитерации со звуками [п], [р], многократный повтор звуков [п], [к], эпифорический повтор [м], [н], повтор гласного краткого и долгого [у], [ӯ], [а], [ā]). Например: *с̄а̄т ё̄рн потыртан пупыг, с̄а̄т ё̄р н̄ётмил, с̄а̄т-н̄ёлолов э̄лмх̄блас* ‘Семи ненцев говорящий шаман, семи ненцев помощь, семь-восемь человек...’; *Т̄а̄рыг л̄а̄ви: «Нау а̄нум ул ю̄ныгт̄э̄лн! А̄нум ю̄ныгтанкен (э̄ртн) маныр науын н̄ёмты? Нау а̄нум ул ю̄ныгт̄э̄лн! Ам науын п̄уул щ̄ё̄пительлум*»; ‘Журавль говорит: «Ты меня не убивай (букв. ‘не стукни’)! Если убьешь меня, тебе какая от этого польза? Ты меня не убивай! Я тебе оленьё стадо приготовлю»’ [9, с. 42].

Выразительные средства в текстах мансийского фольклора прослеживаются на разных языковых уровнях: фонетическом, лексическом, морфологическом, синтаксическом. Проанализированные выразительные средства содержат различные виды многократной

аллитерации и ассонанса. В силу этого приём «избыточности» используется как своеобразный материал для речевой гимнастики детей. Следует отметить, что звукопись способствует усвоению детьми кратких и долгих гласных, сложных для артикулирования.

Таким образом, анализ малого жанра мансийского фольклора позволяет сделать вывод о том, что в текстах закличек важную роль играют обращения и интонации, употребление глаголов в форме повелительного наклонения. В целом, тексты закличек (обращений) эксплицируют три важных идеи: 1) вначале поясняется причина, побуждающая к какому-либо действию; 2) затем следует обращение к какому-либо предмету, к мифическим существам; 3) после обращения следует положительное исполнение какой-либо просьбы. В текстах пословиц и поговорок наблюдается рифма, лексический и корневой виды повтора, в некоторых пословицах даётся описание различных качеств и свойств, характеризующих человека. Проанализированные пословицы и поговорки отражают богатый исторический опыт народа манси, их представления о культуре людей, о быте и трудовой деятельности. Классификация пословиц и поговорок нами представлена по тематическим группам: «О семье», «О гостеприимстве», «О взаимоотношениях людей», «О добре и зле», «О труде», «Пословицы и поговорки, характеризующие положительные и отрицательные качества людей, черты характера».

#### Литература

1. Минералова И.Г. Детская литература: учебное пособие для студентов высших учебных заведений. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2002. 176 с.
2. Кумаева М.В. Отражение мировоззрения манси в детском фольклоре // Осмысливая современность (27 марта 2010 г.): Материалы I городской научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 32–33.

3. Ромбандеева Е.И. Синтаксис современного мансийского языка: учебное пособие для преподавателей и студентов вузов. Ханты-Мансийск: УИП ЮГУ, 2013. 353 с.
4. Страна высоких вдохновений. Фольклор и литературные памятники России / вступ. ст. Е. П. Чельшева, примеч. Т. С. Шехановой. М.: Худ. лит., 2009. 800 с.
5. Конькова А.М. Пословицы, поговорки, загадки восточных и северных манси // Народы Северо-Западной Сибири: сборник / под ред. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 64–73.
6. Глухова Н.Н. Роль народной сказки в воспитании детей // Народная педагогика и современные проблемы воспитания. Чебоксары, 1991. С. 133–134.
7. Конькова А.М. Сказки бабушки Аннэ: сказки, легенды. Вена, Австрия: ГИСТЕЛ ДРУК, 1993. 117 с.
8. Зуева Т.В. Русский фольклор: учебник для высших учебных заведений / Т. В. Зуева, Б. П. Кирдан. – 5-е изд. – М.: Флинта ; Наука, 2003. 400 с.
9. Kannisto A. Wogulische Volksdichtung / A. Kannisto, M. Liimola // MSFOu. – Bd III. – 1956. – Vol. 111. – 262 s.

#### Информанты

1. Алгадьева Варвара Васильевна, 1940-2000 гг., д. Хулимсунт, Березовский район, Тюменской области, ХМАО-Югра. Записано М.В. Кумаевой в 1999 году.
2. Самбиндалова Дарья Степановна, 1933-2003 гг., д. Хулимсунт, Березовский район, Тюменской области, ХМАО-Югра. Записано М.В. Кумаевой в 1999 году.

## Семантическое поле созидания в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта)

Г.Л. Нахрачева, кандидат филологических наук  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск

*Аннотация.* В статье рассматривается сочетаемость глаголов лексико-семантической группы созидания с учетом их семантики. Анализируются особенности функционирования глаголов данной семантики. Глаголы созидания в силу важности и необходимости, выражаемых ими процессов, входят в число основных лексико-семантических групп хантыйского языка. Объединяясь в группу на основании общей категориально-лексической семы «создавать», они выражают действия субъекта, направленные на объект и вызывающие его появление.

*Ключевые слова:* глагол созидания, сочетаемость, хантыйский язык, шурышкарский диалект.

Глаголы созидания объединяются на основании наличия у них общей семантической темы «создавать». Семантическая близость глаголов созидания находит отражение в существовании обобщенной формулы грамматической и лексической сочетаемости: создавать «что» «из чего», где «что» – неодушевленный объект, являющийся результатом данного действия, а «из чего» – название материала, из которого изготавливается объект. Эта формула сочетаемости служит своего рода диагностической проверкой принадлежности слова к исследуемой группе [1, с. 10]. Они описывают ситуации, в которых в результате физического или интеллектуального труда человека создаются различные предметы или продукты мыслительной деятельности [2, с. 157].

В хантыйском языке в это поле входят следующие глаголы: *wertī* ‘делать’, *jonttī* ‘шить’, *jətaltī* ‘скоблить, обработать, сделать пригодным к употреблению’, *kāštī* ‘сшивать (меховые изделия, изделия из кожи, толстой ткани); присоединять детали одежды, ткани и т.п. к чему-либо, присоединяя их крупными стежками’, *kawərttī* ‘варить, вариться; кипеть, вскипятить’, *kāšəpttī* ‘сшить, пришить, прихватить иголкой, соединить куски меха для шитья, части ткани’, *lāxtī* ‘вязать, связывать, обвязывать, перевязывать веревками, шить толстыми нитками, прихватывать’, *loxəttī* ‘точить, наточить’, *leptamtī* ‘смягчить’, *leštanttī* ‘точить (брусом)’, *nāləttī* ‘насадить рукоятку (ножа, топора)’, *nāxəstī* ‘очищать чешую рыбы; *nəxərttī* ‘строгать’, *pāttītī* ‘подшить (подошву)’, *pūwtəpttī* ‘соединить вместе куски при шитье, приметывать местами’, *rəsītī* ‘сделать кисти, бахрому’, *səwtī* ‘плести, вязать’, *tātəltī* ‘выделывать, мять шкуру’, и так далее, характеризующие ситуации, в которых создаются различные объекты при помощи специальных приспособлений, инструментов.

Этот вопрос требует более подробного рассмотрения.

### Сочетаемость глаголов с основным значением созидания

Глаголы созидания, приобретающие значение «соединять, скреплять части в одно целое»

В данную группу входят глаголы: *jonttī* ‘шить’, *kāštī* ‘сшивать (меховые изделия, изделия из кожи, толстой ткани); присоединять детали одежды, ткани и т.п. к чему-либо, присоединяя их крупными стежками’, *kāšəpttī* ‘сшить, пришить, прихватить иголкой, соединить куски меха для шитья, части ткани’, *lāxtī* ‘вязать, связывать, обвязывать, перевязывать веревками, шить толстыми нитками, прихватывать’, *pūwtəmtī* ‘соединить вместе куски при шитье, приметывать

местами’, *pättiit* ‘подшить (подошву)’, *ajəmti* ‘клеить, склеить; сваривать’, обозначающие процессы изготовления различных изделий посредством соединения, скрепления частей, деталей.

Значение созидания реализуется глаголами в сочетании с существительными, обозначающими названия одежды, обуви, головных уборов и других изделий (и их деталей) из ткани, кожи и тому подобного: *Ma jernas pon jontlem* ‘Я шью подол платья’; *Sox kăšləm* ‘Шкуры сшиваю’; *Soxlən jăxa kăšəptələn* ‘Пришей вместе, соедини меховые части’; *Turnən osəm xira lăxi* ‘Связывай траву для подкладки вания под изголовье’; *Ma sopek ajəmləm* ‘Я сапог клею’; *Purka pättiit* ‘Бурки подшивает’; *Molsəŋ soxən pŭwtəmti* ‘Приметывай шкуры для шитья малицы’.

Глагол *kawərti* ‘варить, вариться; кипеть, вскипятить’ в значении созидания предполагает в роли прямого объекта существительные с общим значением «пища». Этим значением объединяются различные тематические группы: названия различных блюд, продуктов питания, птиц, рыб и тому подобное: *Šaj kawərtə* ‘Чай вскипяти’; *Təm jinkeŋ at kawertəl* ‘Эта вода пусть вскипит’; *Lant kawertəm* ‘Суп сварен’; *Pütem kawertmal* ‘Блюдо сварилось’.

Глагол *sewti* ‘плести, вязать’ реализует значение созидания в сочетании с названиями одежды, головных уборов (и их частей), а также значение созидания расширяется за счет конкретно-предметных существительных, обозначающих изделия из нитей, пряжи: сети, невода: *Xoləp sewti* ‘Сети плести’; *Reš sewəl* ‘Плетёт решетчатую ограду’; *Āl soxum elti xoləp sewlət* ‘Сети вяжут из простых ниток’.

В сочетании с существительными *ox sox* ‘волосы’, *sew* ‘коса’ данный глагол имеет значение ‘заплести’: *Kartəŋ sewəl ankeŋelən sewsa* ‘Мама ей косы с украшениями заплела’; *Katra iket ox soxləl sewa sewman täjsiləl* ‘В старину мужчины волосы в ложные косы заплетали’.

Глаголы созидания, объединяемые производным значением «придавать определенную форму».

Единообразный характер сближает следующие глаголы созидания: *jətləsti* ‘скоблить, заниматься выделкой шкуры’, *jətalti* ‘скоблить, обработать, сделать пригодным к употреблению’, *leptamti* ‘мять, смягчить (т.е. приготовить для выделки шкуру)’, *nələtti* ‘насадить рукоятку (ножа, топора)’, *năxəsti* ‘очищать’, *tătətti* ‘выделять, мять шкуру’, *pərtti* ‘сверлить’, *karaləti* ‘просверлить, продырявить’, *nowti* ‘скоблить, выскабливать (ровдугу)’, *walsəməti* ‘строгать’, *lešatti* ‘чинить, поправить, отремонтировать (орудия промысла, инвентарь – мотор, лодку, нарты, сети)’ – обозначающие процессы изготовления путем одновременной деформации материала и придание ему новой формы: *Molsəŋ soxəm jətləsləm* ‘Шкуру (оленья) для малицы скребком скребу’; *Kepəl jətləpsajən jama jətəlla* ‘Камус скребком хорошо скребут’; *Kələŋ sōx leptamlət* ‘Оленьи шкуры мнут’; *Lajəm nələtsəm* ‘Изготавливаю рукоятку ножа’; *Ma uxəl kūr wuslam šoxəŋən karaləsəm* ‘Я просверлил отверстия ножом на нарте для ножек нарт’; *Uxəl pätti walsəməl* ‘Полозья нарты строгают’; *Xoləp lešətəl* ‘Сети чинит’.

#### Сочетаемость глаголов с производным значением созидания.

В данную группу мы вносим глагол *wəšti* ‘резать, кроить, строгать (заготавливать)’, который в основном своем значении ‘резать, рассечь, порезаться’ несет информацию о ситуации конкретного физического воздействия на объект с целью нарушить его целостность, разделить его на части или составные элементы, но не всегда сочетание глагола с названием конкретного предмета обозначает деструкцию.

Лексический контекст глаголов *ləxətti* ‘точить, наточить’, *lešantti* ‘точить (брусом)’, *wəšti* ‘кроить, строгать (заготавливать)’ в значении созидания четко противопоставлен их сочетаемости в основном

значении ‘резать, рассечь, порезаться’. Так, при глаголе *резать* в основном значении может быть лексически не ограниченный круг слов, главным образом, вещественных существительных; при глаголе *точить* в основном значении употребляется широкий круг слов (чаще – названия колющих или режущих предметов и их частей). В значении созидания они имеют также широкую сферу лексической сочетаемости – различные тематические группы, объединенные общим значением «изделия». Можно назвать только наиболее типичные из них: при глаголе *точить* – это названия различных металлических деталей, инструментов, их частей и так далее: *Kešən nox lestantī* ‘Нож наточи’; *Keši lexətsəlī pa jūx šup həxartī pitəs* ‘Нож наточил и стал строгать полено’.

Глагол *wańštī* в значении созидания ‘кроить, строгать (заготавливать)’ сочетается со словами, относящимися к следующим семантическим группам: названия предметов быта, одежды и так далее, например: *Waj kepəl waństəm* ‘Крою шкуры лап для кисов’; *Sox wańsəm* ‘Шкура раскроена’; *Narma waństəm* ‘Строгою (заготавливаю) полозья’.

Глагол *puxəltī* ‘долбить’ в значении созидания имеет более узкую (по сравнению с основным значением) сферу лексической сочетаемости: различные тематические группы объединяются значением – изделия, сооружения имеющие углубления. Например: *Lūw pun ow puxləs* ‘Он долбил отверстие для гымги’.

По разнообразию лексической сочетаемости в ее тематическом отношении большая часть рассмотренных глаголов мало отличается от глаголов, которые входят в исследуемую группу в основном значении.

Главное их отличие в том, что они реализуют значение созидания только в сочетаниях с определенными группами существительных. Возможность этих сочетаний обусловлена в первую очередь

фактором внеязыковым – реальными связями явлений материальной действительности, закрепившимися в языке в виде устойчивых, постоянно воспроизводимых лексических связей этих глаголов. Сама их устойчивость и типичность снимает возможную двусмысленность некоторых сочетаний (крутить веревку, рубить стену, вертеть папиросу, катать валенки), представленных изолированно. Поэтому не возникает необходимости при распознавании значения созидания у таких глаголов в более широком, чем их типичный контекст, в пределах которого они функционируют в речи.

Употребляясь с существительными, выходящими за пределы лексического контекста, актуализирующего значение созидания, эти глаголы приобретают совершенно иные значения. Например, со словами, семантически близкими к его типичным контекстным словам (типа *xūl, hən, šuməx* (продукты питания), *lūj, hələm* (части тела человека), глагол *wańštī* обычно реализует не значение созидания, а значение воздействия на предмет с целью его разрушения: *Lūjem kešijən wańsəm* ‘Палец ножом порезала’. Еще один пример, в котором своеобразно использованы отмеченные семантические возможности глагола *wańštī*: *Ma jaləp jernas wańsəstem* ‘Я новое платье крою’.

Для глагола *həxartī* ‘строгать’ основная формула, в пределах которой он функционирует в речи («обрабатывать поверхность чего-либо»), оказывается недостаточной для выделения значения созидания. Данный глагол может по-разному конкретизироваться в предложениях, поэтому значение изготовления у такого глагола можно распознать только при наличии дополнительного контекста: *Antap kel olanlal iši kūrəj wəj ojat həxərmal* ‘Ручку для люльки (колыбели) тоже из лосиных рогов выстрогал’; *Ikəl poxəla jūx eltī keši nāl həxərmal* ‘Муж ее сыну из дерева рукоятку ножа выстрогал’. Из приведенных выше примеров можно заметить, что значение созидания

у глаголов *строгать* (*выстрогать*) чаще всего уточняется при наличии зависимого от глагола слова (из чего) со значением материала, из которого изготовлен объект. Это способствует восприятию глагола *həxərti* как употребленного в значении созидания.

В своих основных значениях рассмотренные выше глаголы входят в другие группы. Собранные материалы показывают, что глаголы деструктивного воздействия *wańšiti*, *puhəlti*, *ləxətti*, *ləstanti*, *wəšəmti* могут переосмысляться как глаголы созидания. В этом проявляется тесная связь семантического поля созидания с другими глагольными полями.

Значение созидания у таких глаголов в силу своей контекстуальной связанности и ограниченной частоты употребления воспринимается носителями языка как вторичное, производное, что нашло отражение в словарях хантыйского языка [3], [4], [5], [6].

Таким образом, анализ конкретных примеров показывает, что в пределах одного семантического поля могут объединяться слова как основных, так и производных значениях.

#### Сочетаемость глаголов созидания с обобщенным значением

Поле глаголов созидания формируется за счет глаголов с обобщенным значением типа *wertī* 'делать', *ōtti* 'делая'. Эти глаголы в значении созидания имеют очень широкую сферу лексической сочетаемости, которая представлена разнообразными тематическими группами.

Семантика данных глаголов была подробно рассмотрена В.Н. Соловар [4, с. 92]. Как отмечает В.Н. Соловар, глагол *ōtti* имеет слишком широкое значение и редко употребляется в речи, напротив, глагол *wertī* используется в разных лексических значениях, со значением акциональности (созидания объекта в результате трудовой деятельности) он выступает в форме субъектного или объектного спряжения, а также в форме страдательного залога, сочетаясь с не-

одушевленными нарицательными именами существительными и передавая следующие значения: 'делать, сделать, смастерить' (нож, лодку), 'приготовить' (пищу), 'изготовить', 'установить' (ловушку), 'подготовить' (место) [4, с. 95].

В силу абстрактности лексического значения, глагол *wertī* требует обязательной конкретизации, уточнения своего содержания за счет семантики других слов. Зависимость значения данного глагола от класса существительных, с которыми он сочетается, очевидна: проявление одного из возможных для глагола значений определяется именем существительным. Например: *An'em pūt werəl* 'Мама пищу готовит'; *Mūn jāləp xotən wersajəw* 'Нам новый дом построили'; *Lūw hān werəl* 'Она хлеб стряпает'; *Lūw woša mǎnti numəs werəs* 'Он задумал поехать в город'; *Jūx elti xūr werəs* 'Из дерева корыто сделал'.

Данный глагол обладает специфической семантикой. Сохраняя самостоятельность лексического значения, он теряет свою синтаксическую самостоятельность и лишается способности функционировать свободно.

Таким образом, действия, называемые глаголами созидания, предполагают тот или иной объект и невозможны без него. Форма существительного в местно-творительном падеже, наполненная конкретным лексическим содержанием, в позиции прямого объекта служит способом выражения определенного конструктивно обусловленного значения глагола «создавать что-либо».

#### Литература

1. Никиточкина Л.В. Семантическое поле созидания в русском и немецком языках: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Л. В. Никиточкина. Новосибирск, 1991. С. 10.

2. Архипова Л.В. Об относительной самодостаточности полисемантического глагола // Международный научный вестник. Новый взгляд. № 7/2015. С. 157–166.
3. Лельхова Ф.М. Словарь глаголов хантыйского языка (шурышкарский диалект). Ханты-Мансийск: ОАО «Изд. дом «Новости Югры», 2012. 207 с.
4. Соловар В.Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта). Новосибирск, 2009. 264 с.
5. Диалектологический словарь хантыйского языка: (шурышкарский и приуральский диалекты): ок. 3 600 слов / С.И. Вальгамова [и др.]; под ред. Н.Б. Кошкарёвой. Екатеринбург: Баско, 2011. 207 с.
6. Нёмысова Е.А. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (казымский диалект): 1–4 кл.: учеб. пособие для общеобразоват. учреждений / Е. А. Нёмысова, М. А. Рачинская. Санкт-Петербург : Просвещение, 2010. 349 с.

## Редуцированный гласный хантыйского языка и его обозначение на письме

Е.А. Нёмысова, кандидат педагогических наук  
*Этнографический музей «Торум маа», Ханты-Мансийск*

*Аннотация.* Исследования ученых особенностей гласных хантыйского языка влияет на обозначение их на письме. Гласные полного образования встречаются в первом слоге хантыйского слов, гласные неполного образования (редуцированные) встречаются только в непервых слогах, их употребление зависит от количества согласных в середине или конце слова.

*Ключевые слова:* гласные звуки и буквы, редуцированный звук, правила, диалект, фонема, звук, вариант.

Гласные хантыйского языка делятся на гласные полного образования и гласные неполного образования (редуцированные).

О гласных хантыйского языка писали финно-угроведы К.Ф. Карьялайнен в работе «К истории остяцких гласных. О вокализме первого слога» [1], В. Штейниц в монографии «История остяцкого вокализма» [2]. Исследователи выявили особую фонетическую закономерность употребления гласных первого (полного образования) и непервого слогов (неполного образования). От данной закономерности зависит, в основном, обозначение гласных на письме, обучение произношению гласных и правописанию хантыйских слов в условиях диалектной раздробленности хантыйского языка.

Дальнейшее изучение фонемного состава диалектов хантыйского языка продолжили новосибирские ученые Г.Г. Куркина [3], Л.А. Верте [4].

В схеме-дреде гласных фонем языка казымских ханты Г.Г. Куркина описывает гласные полного образования (нередуцированные) и гласные неполного образования (редуцированные).

Развитие письменности на хантыйском языке началось в конце 20-х – начале 30-х годов XX века на основе латиницы, затем – на основе кириллицы. Создание письменности на языках народов Севера, в том числе на хантыйском, связано со многими проблемами. Языки народов Севера в то время были мало изучены, их и сейчас называют младописьменными. Исследование теоретических вопросов хантыйского языка и их особенностей началось лишь в начале XX столетия. Отсутствовали письменные тексты на хантыйском языке, описание фонетических, грамматических и лексических особенностей младописьменных языков народов Севера. Создавали письменность по подобию других языков, как например, русского, относящегося к другой (индо-европейской) семье языков.

Поэтому останавливаясь на вопросе о гласных хантыйского языка, при создании письменности необходимо учитывать то, что представляет система гласных хантыйского языка и его особенности, его отличие от системы гласных русского и других языков, так как письменность хантыйского языка создается и совершенствуется на основе кириллицы.

В 30-е годы В. Штейниц в работе «Хантыйский язык» [5] характеризует звуковой состав казымского диалекта хантыйского языка и обозначение их определенными символами (буквами). Решая вопросы создания литературного хантыйского языка В. Штейниц отмечает, что «при характеристике гласных звуков хантыйского языка необходимо указать на то большое значение, которое имеет в этом языке не только качество гласных, но и количество, тесно с ним связанное: одни гласные являются долги-

ми, другие – краткими», а третьи – сверхкраткими, называемые в лингвистике, редуцированными.

Особенности гласных казымского и шурышкарского диалектов хантыйского языка можно представить в виде таблицы, исходя из теоретических описаний, данных в справочнике «Правила хантыйской орфографии» [6].

Таблица

Гласные казымского и шурышкарского диалектов хантыйского языка

ряд подъем	передний		средний		задний	
	каз	шур	каз	шур	каз	шур
Гласные полного образования						
верхний	и	и	у	õ	ÿ	ÿ
средний	э	э			ө	у
нижний	є	-	а ä	а ä	о	о
Гласный неполного образования, редуцированный			ə	ə		
Количество глас. фонем/ (букв)	Казымский – 10 фонем, 10 букв Шурышкарский – 9 фонем, 9 букв					

В. Штейниц отмечает, что «характерным признаком хантыйского языка является также деление гласных на редуцированные и нередуцированные» ... Редуцированный гласный казымского диалекта, отмечает В. Штейниц, является «по своему существу единой фонемой, которая в зависимости от рядом стоящих согласных принимает разные оттенки. Перед [м] и [л] редуцированный гласный является лабиализованным (близким к краткому у (каз.) или õ (шур.), например: *мáндáм* ‘пойду’, *áнтáп* ‘пояс’. Перед (х) и в открытых слогах он принимает оттенок краткого (ä), например: *хəлáх* ‘ворон’, *мáндáты* ‘вы уйдете’... Во всех этих случаях редуцированный гласный следует строго различать от нередуцированного.

Гласные полного образования (нередуцированные) встречаются в первом слоге. Только некоторые из них (*а, е, и*) могут иногда появляться «вне первого слога» [6; 7].

Употребление редуцированного гласного неполного образования в непервых слогах регулирует правописание слов, связанных акустическим соединением нескольких корней в одно целое, но написание должно быть отдельным, например: *ай ан* ‘маленькая чашка’, *йӱх ан* ‘деревянная чашка’, *тӱт йӱх* ‘дрова’, *ай кэл* ‘весть, новость’, *ай вой* ‘мышь’, *ай мис* ‘теленок’, *мир хот* ‘собрание’.

В истории создания письменности хантыйского языка на основе кириллицы редуцированный гласный обозначался разными знаками (буквами):

1) буквой (*ы*) в работе В. Штейница «Хантыйский язык» [5], в учебных пособиях, переводной литературе и газете «Ленин пант хуват» (1950–1960-х гг.),

2) буквами (*у, а, ә, и*) в учебниках, словарях, фольклорных сборниках (1970–1990 годов XX века, в 1990–2015 гг. и в газете «Ханты ясанг» в 1980–2015 гг.). Например:

*Янош, муй нӱн шуши мирэв пӱта «Хӱнты ясӱн» газета хӱват лупты веритӱн?*

– *Дӱнхалӱм щимӱщ ям вӱща ясӱн хӱнты ёхлӱва китты: «Елды дӱдн ищиты тумтака на яма ат вӱсты. Рӱт мир ясӱн елды на тӱнущирӱна тӱваты на несмудты пурайн ад юрематы! Путӱртаты на хӱншаты, няврёмдӱн дӱведа вӱндтаты! Хӱлӱвт хӱтӱдн, вантӱ, щирӱт ясӱн елды тӱты питдӱт. Вӱра ар рӱпитты мосд, дӱдн рӱт мир ясӱн ӱн юремӱты на хӱнты щирӱта вецката катдӱсты!»*

Отрывок из статьи В. Енова «Финно-угрӱт литература кӱца хӱ» [8].

3) буквой (*ә*) в учебниках, пособиях, словарях восточных (сургутском и ваховском) диалектах хантыйского языка (1950–1990, 2000–2015 гг.). Например:

*Сӱсӱх панӱ поитык. Сӱсхӱт панӱ поитыкӱт вӱнтнӱ вӱддӱт. Тулӱн дӱх нави саӱ домӱтдӱт. Лӱӱин пӱхтӱ.*

Текст из букваря Н.И. Терешкина [9, 48; 10].

В связи с таким разнообразием обозначения редуцированного гласного (*ә*) возникла необходимость во всех диалектах отмечать редуцированный гласный одним знаком (буквой), как предусмотрел и отмечал Н.И. Терешкин в учебниках и учебных пособиях сургутского и ваховского диалектах с конца 50-х годов XX века.

После совещания «Актуальные проблемы графики и орфографии хантыйского языка» (февраль 2005 г) в г. Ханты-Мансийск [11] большинством голосов присутствовавших ученых из городов Новосибирск, Екатеринбург, Санкт-Петербург, Салехард, учителей хантыйского языка Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, представителей средств массовой информации, журналистов и писателей во всех диалектах хантыйского языка, в том числе на казымском и шурышкарском, введен единый редуцированный знак, обозначаемый буквой (*ә*). После этого совещания изданы словари: Орфографический и орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка (2007 г.) [12], Картинный диалектологический словарь шурышкарского, казымского, сургутского и ваховского диалектов хантыйского языка (2008 г.) [13], Хантыйско-русский словарь (2006 г.) [14], Хантыйско-русский и русско-хантыйский словарь (2010 г.) [15]; учебно-методический комплект (на казымском диалекте) для первого класса общеобразовательных учреждений: Букварь [16] с прописями и методическими разработ-

ками уроков обучения грамоте со словарем и текстами для развития речи (2008 г.), Хантыйская азбука в стихах (2008 г.) [17] и др.

Особенности употребления редуцированного гласного, обозначаемого буквой (ə), можно сформулировать следующим образом:

1. Редуцированный гласный, обозначаемый буквой (ə), обозначает гласный неполного образования, сверхкраткий, характеризуется слабой артикуляцией.

2. Редуцированный гласный, обозначаемый буквой (ə), встречается и пишется только в непервых слогах.

3. Редуцированный гласный, обозначаемый буквой (ə), имеет большое количество разнообразных качественных комбинаторных вариантов в окружении разных согласных, т.е. сверхкраткая нестабильная артикуляционная настройка органов речи зависит от консонантного окружения:

1) Редуцированный гласный, обозначаемый буквой (ə), произносится как сверхкраткий гласный [ǎ] перед переднеязычными, среднеязычными, заднеязычными согласными. Например: *йасəн* ‘слово’, *путəр* ‘разговор’, *лыпəт* ‘лист’, *нəпəт* ‘век’, *пушəх* ‘детеныш’, *дєпəс* ‘хвоя’, *адəн* ‘утро’.

2) Редуцированный гласный, обозначаемый буквой (ə), произносится как сверхкраткий гласный [ɹ] в каз, [ɔ] в шур перед губными [м], [п] согласными, например: *ьадəм* ‘язык’, *хəдəм* ‘три’, *йохəм* ‘бор’, *күрəм* ‘след’, *нурəм* ‘полка’, *вотəм* ‘седой’, *лавəм* ‘уголь’, *сорəм* ‘сухой’, *əнтəп* ‘пояс’, *күнишəп* ‘гребень’, *онтəп* ‘колыбель’, *сотəп* ‘ножны’.

Правописание редуцированного гласного [ə] в слове зависит от следующих условий:

– если является гласным неполного образования и употребляется в непервых слогах (во 2-м, 3-м и т.д. слогах);

– если употребляется для избегания (ликвидации) стечения согласных в середине (при стечении трех согласных) или конце (при стечении двух согласных) слова.

Примеры употребления редуцированного гласного [ə] в тексте:

*Мүв Аңкэн дайэмэн ад сэврэ – щит йсмэн вєр. Дайэмэн мүв шўкатда шөкэң тǎхийэн, хута дьлдэң хуйата шошилдэты əнт рǎхэл.* Землю-матушку топором не руби – это священное действие. Топором рубят на кладбище, где живым нельзя ходить.

*Кǎт хуйатэн рат тўт ад вўщитатэн – Төрэм Ащи щǎха нэмэсты питэд:* «Нын йөрды-щомды йиты питсэты, кǎт хуйатэн тўт вущитлэдэн?..» Вдвоем костер не разжигайте – Отец Торум будет думать: «Вы обессилили, вдвоем огонь разжигаете.

*Войэн вэдты ки əнт вєрэтсэн – нǎңэт ъавэтта, войэн хөн.* Если не смог добыть зверя – себя ругай, не зверя.

*Шөкэң тǎхийэн холты йǎмишэк дупас киңщи, хǎйэм көрт киңщи.* На кладбище лучше ночевать, чем в лабазе.

*Хǎтэд омэсты йўпийэн дупаса дунэтлэты əнт рǎхэл.* После захода солнце в лабаз заходить нельзя.

*Мосэд ки, тўтэн хөртэ, төп йўхэн ад сєңкэ – дўв дьлдэң.* Если надо, огонь потуши, только палкой не бей – он живой.

*Хотэн тўт йўх, щǎранка, пўт такды ад хǎйэ. Иса хǎйты хот төп тǎм пурмэсэт такды хǎйда.* Дом не оставляй без дров, спичек, котла. Только насовсем оставленный дом без этих предметов оставляют.

Вэлла Юрий

Перевела на казымский диалект хантыйского языка Нёмс Эви

Особенностью хантыйского языка, теоретически обоснованной Е.А. Немысовой в работе «Яма хǎнша хǎнты ясəнэн. Пиши грамотно на казымском и шурышкарском диалектах хантыйского языка» [18], является:

– согласные встречаются в начале слова (один согласный), в середине слова (два согласных), в конце слова (один согласный);

– при стечении трех согласных в середине слова и двух согласных в конце слова происходят следующие **фонетические явления**:

1) один из согласных становится непронизносимым и подвергается выпадению при произношении: в казымском и шурышкарском диалектах выпадает согласный [н или т], [н], [нь], [х], [к] в сочетаниях трех согласных в середине слова [-**нит**-], [-**ньит**-], [-**нхт**-], [-**нкт**-], [-**нкр**-], [-**нкл**-], например: *хъниты* – *хъниши* ‘писать’, *пуниты* – *пунииши* ‘попеть (о ягоде)’, ‘намокнуть’, *пъниты* – *пъниши* ‘открыть’, *къниты* – *къниши* ‘чесать’, *доъниты* – *доъници* ‘поставить что-то вертикально’, *ваъниты* – *ваъници* ‘разрезать’, *хънишаъниты* – *хънишаъници* ‘расписаться’, *къниты* – *къниши* ‘искать’, *къниты* – *къниши* ‘царапать’, *воъниты* – *воъници* ‘собирать ягоды’, *йаъниты* ‘ходить’, *моъниты* ‘вытирать’, *шоъниты* (каз) *шуниты* (шур) ‘пинать’, *воъниты* ‘стругать’, *ваъниты* ‘ползти’, *сеъниты* ‘бить’, *хоъниты* (каз) *хуниты* (шур) ‘влезать’, *еъниты* (каз) *эъниты* (шур) ‘снять’, *маъниты* ‘филин’, *хоъниты* ‘дятел’, *саъниты* ‘подшивка подола’, *хоъниты* (каз), *хъниты* (шур) ‘трубка’;

– при сочетании двух согласных [-**ни**-], [-**ньи**-] в конце слова становятся непронизносимыми [н], [нь], который на письме сохраняется, можно подобрать проверочное слово, например: *моъниты* – *моънитыен* ‘сказка – сказочный’, *въниты* – *въниша* ‘нельма – нельме’, *шани* – *шанша* ‘колено – на колени’, *шъниты* – *шъниша* ‘спина – на спину’, *кени* – *кениша* (каз.) *къниты* – *къниша* (шур) ‘чижи – в чижи’, *доъниты* – *доънитыен* ‘снег – снежный’;

– следующее орфографическое правило касается вставки редуцированной гласной (э) при стечении четко произносимых трех согласных в середине слова и двух согласных в конце слова: между первым и вторым согласным в середине слова и между двумя согла-

сными в конце слова пишется редуцированный гласный [э], например: *дъниты* ‘читаю’, *вондъниты* (каз), *ундъниты* (шур) ‘изучаю’, *ропитдъниты* (каз) *рупитдъниты* (шур) ‘работают’, *шошииъниты* (каз) *шушииъниты* (шур) ‘пошагивать’, *керъниты* (каз) *кэръниты* (шур) ‘валяться’, *йасэ* ‘слово’, *намэ* ‘игольница’, *камэ* ‘на улице’, *вътэ* ‘на берегу’, *дорэ* ‘на озере’, *ампэ* ‘на собаке’, *кортэ* (каз) *куртэ* (шур) деревенский;

– орфоэпическое правило, связанное с правописанием двух согласных в конце слова, последним из которых является латеральным согласным [л] или [л], которое очень слабо артикулируется в связи с тем, что согласные [л] и [л] являются плавными, почти слогаобразующими звуками, между ними на письме необходимо писать редуцированный гласный [-э-], например:

*тухэл* (каз) *тэхэл* (шур) ‘невод’, *тэхэл* (каз) *тухэл* (шур) ‘некоторый’, *йувад* ‘завязка для кисов’, *сохэл* ‘доска’, *епэл* (каз) *эпэл* (шур) ‘запах’, *шимэл* ‘мало’, *даңэл* ‘крыша’, *йиңэл* ‘берестяная коробка’, *кимэл* ‘грань, край’, *шомэл* (каз) *шумэл* (шур) ‘зарубка’, *кӯвал* ‘колокольчик’, *рәхэл* ‘можно’, *сапэл* ‘шея’, *хәтэл* ‘день’, *вонэл* (каз) *унэл* (шур) ‘ломоть’, *шөшэл* (каз) *шушэл* (шур) ‘шагает’, *хөхэл* (каз) *хухэл* (шур) ‘бежит’;

– правописание редуцированного гласного непервого слога (э) при стечении 3-х согласных в середине, 2-х согласных в конце слова регулируется следующим правилом, например: при стечении трех согласных в середине слова или двух согласных в конце слова, которые четко произносятся, пишется редуцированный гласный (э) между первым и вторым согласным в середине слова и между двумя согласными в конце слова, например: в суффиксах: [-**йэдт**-], например: *йухтыйэдты* (каз) *йөхтыйэдты* (шур) ‘приходить’, *вонэдтыйэдты* (каз) *унэдтыйэдты* (шур) ‘учиться’, *потэдтыйэдты* ‘заморозить’, *хөхэдтийэдты* (каз)

*хухэдмийэдты* (шур) ‘начинать бег’; [-*нэдт-*], например: *вонэдтэты* (каз) *унэдтэты* (шур) ‘учить’, *ванэдтэты* (каз) *ванэдтэты* (шур) ‘показать’; [-*рэдт-*]: *сорэдтэты* ‘сушить’; [-*рэдтл-*]: *керэтьэты* ‘валяться’; [-*тэдт-*]: *потэдтэты* ‘заморозить’, *катэдты* ‘поймать’, *хйтэдтэты* ‘двигать’; [-*хэдт-*]: *вухэдтэты* (каз) *вөхэдтэдты* (шур) ‘спустить’, *хөхэдты* ‘бежать’, *хөхэдтэты* (каз) *хухэдтэты* (шур) ‘заставить бежать’, *мухэдты* (каз) *мөхэдты* (шур) ‘окружить’, *нөхэдты* *нухэдты* ‘заставить сделать’; [-*рэнл-*]: *тарэнлэты* (каз) *тарэнлэты* (шур) ‘бороться’; [-*рэдт-*]: *каврэдты* ‘продолжать кипятить’: [-*вэдт-*]: *давэдты* *давэдты* ‘ждать’, *эвэдты* ‘верить’, *йовэдты* ‘махать’; [-*вэтт-*]: *рүвэтты* ‘смешивать’; [-*пэрл-*]: *апэрлэты* ‘стараться’.

Теоретически обоснованные правила орфографии хантыйского языка опираются на исследования финно-угроведов: финского ученого К. Карьялайнена, немецкого ученого В. Штейница, хантыйского ученого Н. Терешкина, новосибирских ученых Сибирского отделения Российской Академии Наук Г. Куркиной, Л. Верте, Н.Б. Кошкаревой, докторов филологических наук В.Н. Соловар, А.Д. Каксина, кандидата педагогических наук Е.А. Немысовой, исследователей сургутского и ваховского диалектов хантыйского языка А.С. Песиковой [19], М.А. Прасиной [20], Л.М. Хромовой.

#### Литература

1. Karjalainen, K.F. Zur ostjakischen Lautgeschichte. Über den Vokalismus der ersten Silbe. Helsingfors, 1905.
2. Geschichte des jostyakischen Vokalismus von Wolfgang Steinitz. 1950. Berlin. 138 s.
3. Куркина, Г.Г. Вокализм хантыйского языка (экспериментальное исследование). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. 292 с.

4. Верте, Л.А. Консонантизм хантыйского языка (экспериментальное исследование). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. 330с.
5. Хантыйский (остяцкий) язык // Wolfgang Steinitz. Ostjakologische Arbeiten, Band IV Beitrage zur Spachwissenschaft und Ethnographie. Akademiai Kiado, Budapest, – 1980. С. 5–71
6. Немысова Е.А., Кошкарева Н.Б., Соловар В.Н. Правила хантыйской орфографии: справочник / Е.А. Немысова, Н.Б. Кошкарева, В.Н. Соловар; под ред. А.А. Бурькина. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2014. 164 с.
7. Кошкарёва Н.Б. Актуальные вопросы совершенствования хантыйской графики и орфографии // Вестник угроведения. – 2013. – № 3(14). – С. 47–78.
8. Енов В. Финно-угрät литература кэща хө / В. Енов // Ханты ясанг. – № 20 от 23.10.2015. – С. 14.
9. Терешкин, Н.И. Букварь для подготовительного класса (на языке ваховских ханты). 1958. 152 с.
10. Терешкин, Н.И. Букварь для подготовительного класса (на языке сургутских ханты). 1959. 152 с.
11. Актуальные проблемы графики и орфографии хантыйского языка: Материалы окружного совещания. Ханты-Мансийск, РИЦ ЮГУ, 2005. 40 с.
12. Немысова Е.А. Орфографический и орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка. СПб.; филиал изд-ва «Просвещение», 2007. 236 с.
13. Немысова Е.А., Песикова А.С., Прасина М.А. Картинный словарь шурышкарского, казымского, сургутского, ваховского диалектов хантыйского языка. Пособие для учащихся 9-11 классов общеобразовательных учреждений. СПб.: ООО «Миралл», 2008. 96 с.
14. Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.; ООО «Миралл», 2006. 336 с.
15. Немысова Е.А., Рачинская М. А. Хантыйско-русский и русско-хантыйский словарь (казымский и шурышкарский диалекты): 1-4 кл.;

учеб. пособие для общеобраз. учрежд. СПб.; филиал изд-ва «Просвещение», 2010. 349 с.

16. Немысова Е.А. Букварь на хантыйском языке (казымский диалект) для 1 класса общеобраз. учрежд. – 5 изд, перераб. СПб: филиал изд-ва «Просвещение», 2007. 111 с.

17. Немысова Е.А. Хантыйская азбука в стихах (казымский диалект): Наглядно-дидактическое пособие для 1 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2008. 40 с.

18. Немысова Е.А. Яма хәнша хәнты ясэңэн. Пиши грамотно на казымском и шурышкарском диалектах хантыйского языка; наглядно-дидактические таблицы: Учебное пособие. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 190 с.

19. Песикова А.С. Картинный словарь хантыйского языка (сургутский диалект): Пособие для уч-ся общеобраз. учрежд. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2005. 128 с.

20. Прасина М.А. Картинный словарь хантыйского языка (ваховский диалект): Пособие для уч-ся общеобраз. учрежд. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2005. 128 с.

## Запреты в быличках

Л.Н. Панченко

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

*Аннотация.* Былички, передающиеся из поколения в поколение, направляют человека на правильное поведение, сообщают о достоверных событиях, рассказывают о реально живущих людях. Основу былички составляет рассказ о мистическом существе или животном. Сюжет каждой былички связан с нарушением какого-либо запрета.

*Ключевые слова:* жанр, быличка, запрет, достоверность, манси, нарушение.

Былички – это устные рассказы о вмешательстве в жизнь людей различных сверхъестественных сил. Эти рассказы сохраняют представления о происхождении, о вредоносных или о положительных возможностях сверхъестественных существ, о последствиях встречи с ними. Произведениями этого жанра объясняли те явления в быту, причина которых была неизвестна. Как отметила Золотухина К.И.: «Истинность события подкрепляется оценкой к тому, от кого рассказ стал известен, или об истинности свидетельствует сам рассказчик» [1].

Происхождение быличек как рассказов о реальных описываемых событиях восходит к глубокой древности, к тем временам, когда человек не мог дать разумного и внятного объяснение некоторым вещам. И в связи с этим выработалась система запретов. Они стали для наших предков своеобразным прикрытием от окружающего мира, таким образом стремились установить данное положение вещей, ограждая себя и природу от разрушений. Запреты формировались из реальных жизненных ситуаций. Они придумывались не спонтан-

но, а вследствие многократного воздействия извне. Эти рассказы не только об удивительных явлениях, но и о страшных их последствиях. Их рассказывали в основном молодому поколению, так как они (былички) направлены на формирование правильного поведения.

Каждая быличка повествует о том, что случается с человеком, нарушившим запрет, объясняет, почему именно произошло это событие, доказывает, что это не случайность, а следствие нарушения запрета.

В быличках всегда действует определенный персонаж, например, *Куль, йсхор, Меуков, Вѳрут, Тѳнвѳрпѳква, Атайпѳква*, то есть какое-либо необъяснимое существо. Действия былички неизменно повторяются: запрет – нарушение запрета – наказание. Время и место действия: вечер и безлюдная местность.

Встреча со сверхъестественными существами происходит в связи с нарушением каких-либо установленных правил, направленных на поддержание тонких отношений «человек – природа».

Существует ряд запретов, с которыми связано очень много быличек. Наиболее выделяемые являются такие запреты, как: *Савын кан миннѳ махманын лѳух тара ул ѳсэн, ат рѳви* ‘Дорогу похоронной процессии переходить нельзя’; *ѳтипалаг мори ул апрамтахтѳн, ат рѳви. Пилптавен* ‘Вечером не балуйся, нельзя. Напугают’; *Ялпы мѳт нѳматыр ат рѳви ѳлуув* ‘Нельзя на святом месте заниматься охотой’; *Мот хон хѳтпа урыл мовиньтанк ат рѳви, пилптавен* ‘Нельзя насмеяться над культурой другого народа, напугают’.

Такие рассказы, бытующие в разных местах проживания манси очень схожи, но имеются варианты. Например, быличка о молодой невестке, которая сучит жилы до позднего вечера, несмотря на замечания старших людей. В быличке, записанной в одном районе, она спасается от *Тѳнвѳрпѳкве*, обманывает её. В другом

варианте её до смерти защекотала *Тѳнвѳрпѳква*. В третьем случае молодой снохе удалось обхитрить *Тѳнвѳрпѳкву*, но после этого она жила совсем недолго.

Существует такой запрет: «*ѳтипалаг мори апрамтахтуувке, мори роухуувке ат рѳви*» ‘Вечером попусту не балуйся, не кричи. Нельзя’. Деревня Пуписум всегда отличалась своими невероятными и сверхъестественными явлениями. Это событие произошло с реальными людьми. В конце 40-х годов, на сенозаготовки направлялась молодѳжь 13–18 лет. Вечерами дети веселились, балагурили. Хотя перед отправкой старики предупреждали о том, чтобы они вечером вели себя тихо, не баловались. «*Нас роттыг ѳлѳн. Тот ман ѳтипалаг тай пилптахты*» ‘Просто ведите себя тихо. То место вечерами пугает’». На замечания старших девушек дети веселились и только насмеялись над ними. И ближе к вечеру, когда стало уже темнеть, со стороны леса кто-то стал кидать палки, дубинки. Испугавшись, все стали прятаться. Один сучок угодил одному в область головы (возле виска), после чего остался шрам, как напоминание о том, что нельзя нарушать запреты.

С этим запретом связано и более древнее предание о том, как молодая женщина баловалась со своим ребѳнком. На увещевания старшей сестры она не обращала внимания, что в итоге привело к трагической концовке. Спаслась только старшая сестра. Этот случай также имеет несколько вариантов описания.

Другой запрет был нарушен жителем д. Хурумпауль. Он был очень азартным охотником, добывал несметное количество животных даже тогда, когда не нуждался в них. Однажды мужчина подстрелил лося. Лось-подранок сумел уйти от него. Но охотник догнал зверя возле святого места, где нельзя было добывать зверей, но кровь попала на святую землю. Спустя некоторое время этот охотник умер

при трагических обстоятельствах. Пожилые люди говорили после этого: «*Вуянтахтым, тавен тох в̄арвес. Акиюв тавен тох в̄арвес. Сав манрыг наскасыг алууқв, манах Эри, та савит и вуен. Азарт м̄агыс манрыг наскасыг порслауқв. С̄орп к̄елле ялыу м̄ан рагатас. Акиянув аквписыг в̄еритануқв ат паты. Тох тасавит тавен преду-прежденият о̄лыс* ‘За жадность его так наказали. Наш покровитель такое ему наказание назначил. Зачем много зря добывать, сколько для нужды нужно, столько и бери. Зачем зря из-за азарта истреблять животных. Кровь лося на святую землю упала. Наш покровитель всё время прощать не может. И так столько предупреждений ему было’».

Известен и такой запрет: «Нельзя женщине ходить на святое мужское место. Даже ступать туда нельзя». В 50–60 годах была такая тенденция со стороны властей – запрещалось всё национальное: нельзя ходить в национальном платье, нельзя говорить на родном языке, нельзя соблюдать традиции своего народа. В д. Хурумпауль в эти года содержали коровник. Однажды коровы ушли в сторону святого места. Старшие женщины категорически отказались идти за ними. Молодая девушка, посмеявшись над ними, отправилась за стадом. *Ты н̄э юйил л̄аглаге хот-торхатсыг, алпитэ хот-пувлахтас, ёмункве ат в̄ермыс, тув тох а̄тимыг и ёмтыс* ‘В итоге после этого происшествия у женщины руки-ноги опухли, тело её раздулось, ходить не могла, так и умерла потом’. *Мотынтыг ос тамле ӯр ёмтыс. А̄кв а̄гирись ос тувле ёмыс. Тувыл ты с̄ёмья пуссын порславес. Хотьют хультыс аюуқве тултхатас, хотьютн ӯнттув̄ес*. ‘Другой похожий случай произошёл. Одна девушка тоже туда ходила. Потом её семья полностью исчезла. А кто остался, или пить начали, а кого в тюрьму посадили’.

Запрещается ночевать на святом месте. В связи с этим запретом существует предание. «Однажды два человека поспорили, где

страшнее ночевать. Один пошёл на кладбище, другой – на святое место. На следующий день ночевавший на кладбище пришёл целым и невредимым. Только рассказал, что ночью души покойных стали ходить, повторяли те же действия, что и приходившие днём люди. Проходя мимо уснувшего человека, ворчали: «Наши родные приходили столб какой-то здесь оставили, не убрали, а мы теперь ходим и спотыкаемся». *Эт котильт исхорыт ёмууқве патсыт. Матыр савынкан ёхталым Элмх̄оласыт в̄арсыт, исхорыт в̄ар̄эгыт. Ты Элмх̄олас ултта ялсыт, ломгим. Махманув ёхталасыт, норанэн тыт хультуптассыт, м̄ан тыт в̄анклатэв*. А ночевавший на святом месте так и не вернулся. Нашли только его кишки, намотанные на таганок и череп, поставленный на дорогу».

Есть такой запрет: «Нельзя брякать, хлопать посудой. Голодать будешь». И в связи с этим запретом есть такое предание. Некогда жил очень зажиточный человек. Еды было у него вдоволь, и он постоянно бросал посуду, еду, не жалел её. В итоге он остался бедным.

Самым страшным запретом был запрет на ложную клятву на шкуре медведя, нельзя было насмехаться над медведем или небрежно обращаться с какой-либо из частей его тела. Клятва, сделанная на шкуре, считалась очень сильной. К ней прибегают только в исключительных случаях. Если женщина или мужчина произносили ложную клятву или же насмехались над медведем, их обязательно наказывали свыше. Был случай, рассказанный жителем д. Хаңла. Этот человек был охотником и всегда хвалился, что не боится медведя, что добыть его просто. После чего медведь стал постоянно его преследовать, приходил к его лесной избушке, ломал в ней всё, переворачивал. Однажды он всё же подстерёг охотника. Взобрался на крышу его избушки и сверху набросился на него. Этот человек стал молиться, просить прощение. Каким-то образом он спасся, но был сильно

покалечен. Долгое время лечился. Но на теле у него остались следы от лап зверя. Аналогичный случай произошёл с другим охотником, который вёл себя подобным образом. Медведь также стал преследовать его. И однажды, встретившись с ним на дороге, смертельно его покалечил. Спасся этот человек только благодаря его собакам. После этих случаев оба охотника не только перестали насмехаться над зверем, но и слышать не могли о нём.

Все рассмотренные былички можно подразделить на два вида: одни из них, бытующие совсем недолго, повествуют о том, что произошло с рассказчиком или с кем-нибудь из его современников, другие являются преданиями, рассказывают о событиях, происшедших давно.

Основная часть этнических норм поведения манси складывалась через отношения с природой, с окружающим миром. Гармония, царящая в природе, наложила свой отпечаток и на межличностные отношения людей, на характер людей. Правила поведения сводились к серии различных запретов, что и помогало выжить в лесу, в трудных условиях Севера.

Каждая быличка, каждый запрет помогает человеку формировать его поведение, даёт возможность самому строить свою жизнь, принимать или не принимать устои, сложившиеся на протяжении многих веков.

#### Литература

1. Золотухина К.И. «Мифологические образы несказочной прозы» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bestreferat.ru/referat-312580.html> (дата обращения: 22.12.15).

## Рецепция П.И. Мельниковым-Печерским эрзянских и мокшанских мифов о сотворении человека

С.В. Пивкина, кандидат филологических наук  
АУ «Мордовия – 7 дней», Саранск

*Аннотация.* Павел Иванович Мельников-Печерский один из первых собирателей и интерпретаторов эрзянского и мокшанского фольклора, инициировавший во второй половине XIX века научный и общественный интерес к финно-угорским народам, проживавшим в Нижегородской и других губерниях России. Исследователь показал сходство эрзянских и мокшанских мифов о сотворении мира и человека с аналогичными мифами других народов. По утверждению Мельникова боги-демиурги у эрзи и мокши и у финно-угорских народов в целом появились в результате эволюции и тесных связей с различными народами.

*Ключевые слова:* бог, эрзяне, мокшане, миф, сотворение человека.

Российская наука к изучению этнической истории, традиций, культуры народов, населяющих Россию, впервые обратилась в XVIII веке. Финно-угорские народы Поволжья оказались в поле зрения ряда экспедиций. Российская академия наук организовала экспедиции под руководством П.С. Палласа, информацию об этих народах собирал и фиксировал И.И. Лепехин, исследовательскую работу осуществляли И.Г. Георги, П.И. Рычков. Попытку обозначить место финно-угров в исторической судьбе государства Российского принял Г.Ф. Миллер. В начале XIX века над воссозданием картины истории культуры финно-угорских народов работали финские исследователи А.И. Шёгрэн, М.А. Кастрен, А. Регули.

Первое комплексное этнографическое описание эрзи и мокши принадлежит П.И. Мельникову-Печерскому. До него изучение эрзяно-мокшанской мифологии и фольклора в целом шло в русле этнографического и лингвистического интереса. Он изложил основательно аргументированные представления об истории мордвы и её месте в семье финно-угорских народов, о субэтнусах, составляющих этнос, описал её расселение, занятия, верования, святыни, обряды, представил тексты молитв, песен.

В «Очерках мордвы» П.И. Мельников-Печерский на основе архивных первоисточников, предоставленных ему рукописных текстов и собственных наблюдений описал различные стороны материальной и духовной жизни мордвы.

Говоря о мифологических воззрениях эрзи и мокши, исследователь отмечал, что почти вся мордва имеет одинаковое представление о сотворении человека. По одному из мифов, записанному в селе Белый Ключ в Корсунском уезде Симбирской губернии, Берховный бог Чам-паз, сотворив человека из глины, но, не оживив его, уходит на другое место для создания души. К своему творению он приставил собаку, которая была ещё без шерсти. Шайтан с помощью коварства добирается до человека, оплевывает его и вдыхает в него свое злое дыхание. Пришел Чам-паз и прогнал Шайтана, а собаку навсегда оставил с нечистой шерстью. Чтобы поправить испорченное плевками Шайтана тело человека, Чам-паз выворотил его наизнанку. Но болезни, происшедшие от слюны Шайтана, так в нем и остались. Очистив человека, Чам-паз вдунул в него доброе свое дыхание. Однако подействовало на него и дыхание Шайтана. Поэтому-то в человеке существуют наклонности к добру и злу [1, с. 53–54].

Миф пытается объяснить происхождение анатомии тела и души человека, раскрыть причины двойственности его природы: доброе,

светлое в нем – от Бога, злое, темное – от Черта. Добро и зло, таким образом, выступают не как нравственные и социальные категории, а как онтологические сущности, свойственные человеку изначально.

Другой вариант мифа, который бытовал у терюхан и эрзян Нижегородской и Симбирской губерний, рассказывает о том, что инициатива сотворения человека принадлежала не Чам-пазу, а Шайтану. Шайтан собрал земли и песку от семидесяти семи стран света и слепил из них тело человека. Но, сделав тело, он никак не мог привести его в благообразный вид, а хотелось сотворить его по образу и подобию Бога. Тогда Шайтан заставил птичку-мышь достать с неба полотенце Чам-паза. Птичка-мышь свила гнездо в Чам-пазовом полотенце, развела мышат, и от их тяжести полотенце упало на землю. Шайтан обтер им слеplенного человека, и он получил образ и подобие божье. Но живую душу в него вложить не смог. Лукавый вступил в спор с богом и тот уступил: «Слушай, Шайтан, – сказал он, – давай делить человека: образ и подобие – от моего полотенца, и душа моя, потому что я ее вдунул, а тело будет твое» [1, с. 54–55]. В селе Сарлей Нижегородского уезда и у одного старика-мордвина в селе Кержеминах Ардатовского уезда Симбирской губернии автор «очерков» записал рассказ о том, что Чам-паз наказал и птичку-мышь, отняв у неё крылья и приставив ей хвост и лапы, как у Шайтана [2, с. 324–325].

Миф о создании человека Всевышним и Дьяволом находим у мокшан Тамбовского края. Вердя Шкай, сотворив человека, поместил его в рай. Куда-то отправившись, поручил охрану рая собаке, которая не была еще покрыта шерстью и считалась чистым животным. В отсутствии Вердя Шкай он оплевал всего человека, кроме оконечностей пальцев на руках и ногах. Бог вынужден был снять с человека кожу и вывернуть ее наизнанку [3, с. 99]. Согласно другому мокшанскому мифу, сотворив мир и человека, Вердя Шкай заклю-

чил со злым духом условие, по которому живые люди должны были принадлежать ему, Богу, а мёртвые – Дьяволу. Но так как в результате действий злого духа люди стали быстро умирать, Вердя Шкай вынужден был принять меры для спасения человеческого рода. Он повелел одному из своих слуг притворно покориться Дьяволу, войти к нему в доверие и похитить у него условие, заключённое с Вердя Шкаем, которое хранилось на дне моря в камне [4, с. 124].

Оригинальный миф о творении человека находим у В.Н. Майнова. Записан был он на Нижегородчине в селе Ревезень Княгининского уезда. По нему, Инешкепазу достаётся пчела и «плохенький, голенький, слабенький человек». Дунул ему в рот Инешкепаз, а человек вдруг к нему потянулся и сказал «аляй» (отец) [5, с. 219].

Аналогичные мифы о сотворении человека существуют и у других народов. В «Лачплесисе» Черт портит человека тогда, когда Бог уходит на ночь отдыхать [6, с. 114]. В мифологии коми первочеловека сделало верховное божество Ён, а Омоль (Черт) лишь пытался осквернить его [7, с. 43]. В марийской мифологии происходит то же самое: верховный бог Куго-Юмо создает человека, а Керемет (Черт) оплевывает его [8, с. 20]. Аналогичная картина порчи человека Чертом рисуется в русском апокрифическом предании о сотворении богом Адама и Евы [9, с. 226]. Разделение человека между Богом и Сатаной зафиксировано и в «Повести временных лет» [10, с. 191].

П.И. Мельников-Печерский отмечает, что сказания о сотворении мира Богом и о противодействии ему злого духа известны не только у некоторых финских племен, но сохраняются и у русского народа, переходя из поколения в поколение. «Кто от кого заимствовал эти верования, славяне ли от финнов, или финны от славян, – решить трудно, но, кажется, вернее предположить, что верования эти были

общие обоим соседним племенам, славянскому и финскому, или чудскому...» [1, с. 55].

Таким образом, в представленном П.И. Мельниковым-Печерским мифе о сотворении человека совершенно отчетливо прослеживается влияние христианской апокрифической литературы. В некоторых случаях родственность мотивов и содержания имеет автономное происхождение, но в основном оно обусловлено историко-культурными факторами: разнообразными контактами мордовских племен с соседними народами и цивилизациями и информационным обменом, который сопровождает исторический процесс в различных сферах общения. Чем более развита культура народа, тем больше в ней заимствованного, общечеловеческого, пришедшего извне. Благодаря заимствованиям, она становится «открытой» культурой, понятной другим народам и привлекательной для них. Источник заимствования в такой сложной и древней сфере, как космогонический миф, установить невозможно. Но важно исследовать сходство и общность мифов, ибо это позволит очертить круг культур, с которыми общался этнос. Для эрзи и мокши это греко-римский, германский, тюркский, балто-скандинавский и финно-угорский миры, а также библейские народы и племена. Сходство с их мифологией проявляется не в совпадении отдельных сюжетов и мотивов, а в общности взглядов на мироздание, в одинаковом понимании его природы и места в нем человека.

#### Литература

1. Мельников П.И. Очерки мордвы. Саранск, 1981. 136 с.
2. Морохин Н.В. Незнакомый Павел Мельников (Андрей Печерский). Нижний Новгород. 2011. 544 с.
3. Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск. 1993. 240 с.

4. Дубасов Н.И. Очерки из истории Тамбовского края. Вып. 1. Тамбов. 1890. 225 с.
5. Майнов В.Н. Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885. 267 с.
6. Лачплесис. Латышский эпос, воссозданный по народным преданиям. М., 1975. 350 с.
7. Мифология Коми // Энциклопедия Уральских мифологий. М., 1999. 480 с.
8. Мифология хантов // Энциклопедия Уральских мифологий. Томск. 2000. 310 с.
9. Буслаев Ф.И. Русский богатырский эпос. Воронеж. 1987. 255 с.
10. Повесть временных лет / Повести Древней Руси. XI-XII века. Л., 1983. 547 с.

## Сравнительные конструкции с параметрическими показателями в хантыйском языке

Н.С. Садомина

*Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск*

*Аннотация.* В статье рассматриваются модели сравнительных конструкций, показателями которых являются лексемы, выражающие различные параметры величины: длины, ширины, высоты, глубины и т.д. В работе применяется метод описания и метод структурно-семантического анализа. В ходе исследования выявлено и проанализировано девять параметрических показателей сравнения, их особенности в образовании моделей сравнительной конструкции и их семантика.

*Ключевые слова:* сравнение, сравнительная конструкция, показатель сравнения, модель, параметрический, хантыйский язык, семантика.

Сравнение – это один из способов познания окружающей действительности. В каждом языке существуют разные способы выражения сравнения. Ю.И. Васильев [1] выделяет аналитический (или лексический) и синтетический (или морфологический) способы выражения сравнения.

В хантыйском языке сравнение передается, в большей степени, при помощи аналитических конструкций – лексем, обозначающих служебные слова и выражающих различные параметры (величины: длина, высота, ширина, глубина и т.д.).

Цель нашей работы – рассмотреть сравнительные конструкции с участием лексем, выражающих параметрические показатели.

В своей работе мы опираемся на труды М. И. Черемисиной [2], Ю.И. Васильева [1], В. Н. Соловар [3], М.И. Девятовой [4] и др.

Сравнение как лингвистическое понятие, по мнению М.И. Черемисиной, есть конструкция, которая имеет сравнительный смысл, состоит из 4-х компонентов: 1) предмет сравнения; 2) «эталон» сравнения, т.е. с чем сравнивается «предмет»; 3) показатель сравнительных отношений; 4) модуль сравнения, означающий общее свойство или признак, на основании которого идет сравнение [4, с. 7].

В рассматриваемых нами диалектах хантыйского языка (казымском и шурышкарском) были выявлены следующие показатели-лексемы, выражающие различные параметры: каз. *lōwat*, шур. *lowat* 'величина, размер', каз. *kūlat*, шур. *kulat* 'толщина', каз. *pālat*, шур. *pālat* 'высота, рост', каз. *wūtat*, шур. *wūtat*, (в отдельных говорах) *utat* 'ширина', каз. *mālat*, шур. *mālat* 'глубина', каз. *χūwat*, шур. *χūwat* 'длина', *kārśat* 'высота'. В работе дальше именуем их как «параметрические показатели» и «параметрические лексемы».

Компонент сравнительных отношений каз. *lōwat*, шур. *lowat* обозначает величину, размер, рост, возраст. С помощью данного параметрического показателя могут сравниваться параметры разных предметов и эталонов сравнения: человека, животных, артефактов и др. Он может выражать как логическое, так и образное сравнение. Например: шур. *Lij ji lowat=ηən* 'Они=двое одной величины (рост) согласие к соответствию'; *Ewel jajel lowata jis* 'Дочь=ее стала как старший брат' (рост); каз. *Śi luwat mūw nemoltī lotən āntom* 'Такой величины земли нигде на свете нет'; *Śiw juχtās, kqrt lōwat, woš lōwat ji χot* 'Туда приехал, с величиной с деревню, с величиной с город один дом'.

Показатель каз. *pālat*, шур. *pālat* обозначает размер, рост. С помощью данного показателя сравнивается уровень высоты двух и более субъектов. Например: каз. *Роχэл асе́л palat =a jis* 'Мальчик стал ростом с отца', шур. *Ewel ańteł pałata juwmał* 'Дочь=ее величиной

с матерью стала, оказывается'. В качестве предметов сравнения могут выступать человек, животное, предметы. Примеры: каз. *Ma juχəλ=am ji palat =ηən* 'Мои=два дерева одной высоты'; шур. *Nīn i pālat =ηən* 'Вы=двое одного роста'; *Oχsar pa šowəx anta ji pālat =ηən*.

Сравнительный компонент *kārśat* также указывает на рост двух и более обладателей. Например: шур. *Luw juχ karśāt =a jis* 'Он стал с ростом с дерево'; *Luw ańtel karśāt =a juwmał* 'Она стала с ростом с матерью'.

С помощью показателя каз. *wūtat*, шур. *wūtat*, (в отдельных говорах шур.) *utat* 'ширина' сравнивается уровень ширины того или иного предмета. В качестве субъектов сравнительных отношений могут выступать различные артефакты, гидронимы, абстрактные понятия. Например: шур. *Ma jernasem pa ańtem jernas ji ūtat tajləηən* 'Мое платье и платье матери имеют одну и ту же ширину'; *Tam posəηən ji utat =ηən* 'Эти две протоки одной ширины'; каз. *Ma nopsem pa nāη nopsen anta ji utat =ηən* 'Моя мысль и твоя мысль разной ширины'.

Слово каз. *mālat*, шур. *mālat* указывает на глубину двух и более предметов. Сравнение с данным показателем можно отнести только к гидронимам. Например: каз. *Tām kāt lorηən i mālat =ηən* 'Эти два озера одинаковой глубины'; *As pa Aj As ānta pa i mālat =ηən* 'Большая Обь и Малая Обь разной глубины'; шур. *Tam joxanηən ji mālat =ηən* 'Эти две реки одной глубины'.

Показатель сравнения каз. *kūlat*, шур. *kulat* обозначает толщину. В роли субъектов сравнения могут выступать человек, животное, предмет. Например: шур. *Muη ji kulat =ew* 'Мы с тобой одной толщины'; *Tām neηət ānta ji kulat* 'Эти женщины разной толщины'; каз. *Tām nepekłam i kulat* 'Эти тетради=мои одной толщины'.

Параметрический показатель каз. *χūwat*, шур. *χūwat* выражает длину тех или иных предметов. Данное слово характеризует при

сравнении только неживые предметы. Например: шур. *Tām kāt soχləl ānta ji χuwat* ‘Эти две доски не одной длины’, каз. *Nāj jernasen ma jernasem χuwat* ‘Твое платье такой же длины, как и мое’.

Данные параметрические лексемы, благодаря своей семантике и функциям, участвуют в образовании различных сравнительных конструкций.

Прежде всего, сравнительная конструкция с параметрическими показателями в хантыйском языке оформляется моделями **N N param (cop)** [3, с. 199] и **N param N (cop)**. Данные конструкции выражают сходство двух предметов по длине, ширине, высоте, глубине, росту и др. В структуре модели первый компонент N – это предмет сравнения; второй – эталон сравнения; компонент *param* выражает какой-либо параметр или величину: каз. *lōwat*, шур. *lowat* ‘величина, размер’, каз. *kūlat*, шур. *kulat* ‘толщина’, каз. *pālat*, шур. *palat* ‘высота, рост’, каз. *wūtat*, шур. *utat* ‘ширина’, каз. *mālat*, шур. *malat* ‘глубина’, каз. *χūwat*, шур. *χuwat* ‘длина’, каз. *kārsat*, шур. *karśat* ‘высота’; четвертый компонент – связка прошедшего времени *jis* от бытийного глагола *jiit* ‘быть, становиться’. Данные модели имеют некоторые семантические различия. Рассмотрим их по отдельности.

### 1. Модель N N param (cop)

Данная модель выражает сопоставление объектов в реальной модальности и имеет грамматическое оформление. В случае, если эталон сравнения выражен личным местоимением, показатель сравнения присоединяет к себе грамматические показатели: лично-притяжательные суффиксы падежа, лица и числа. Например:

(шур.) *Ewiŋaləmən ma karśat=tem=a jis nən*  
 Дочь=2Pl/OB я 1Sg|PRON PARAM 1Sg|OB Dativ cop 3Du

‘Дочери=мои=две стали высотой (ростом) с меня’

(каз.) *Lūw nāj pālat=en*

ОнPRON ты 2SgPRON PARAM 2 Sg

‘Он ростом с тебя’

Если эталоном выступает имя существительное, то к показателю сравнения присоединяется только падежный суффикс, например, шур. *Luw ańtel kūlat=a jis* ‘Она толщиной с маму стала (букв. ‘она мама=ее к толщине стала’); каз. *Pōχəl aśel palat=a jis* ‘Сын=его ростом с отца=его стал’; каз. *Tām joχan=en As joχan=en wūtat=a jis* ‘Эта река шириной с реку Обь стала’; *Tām māłnen tum māłnen mālat* ‘Это озеро такое же глубокое, как то озеро’.

### 2. Модель N param N (cop)

Модель выражает сопоставление объектов при помощи образного сравнения. Например: каз. *Ješa wɔl akań lōwat neŋəŋ tɔrəm<sup>1</sup> mōlatləm, akań lōwat χoŋəŋ tɔrəm mōlatləm!* ‘Скоро век женщин размером с куклу создам, век мужчин размером с куклу создам!’; *Aj lipənta pālat ewi* ‘Девочка ростом с маленькую бабочку’.

В данной конструкции у сравнительного слова может отсутствовать грамматический показатель. Например: каз. *In χor χūwat poŋχəl wɔn nārs-jūχ, lāl χūwat wɔn nārs-jūχ, χānneχ, pālat nārs-jūχ wūsle* ‘Большой нарс-юх размером с лопатку оленя-хора, большой нарс-юх длиной с сажень, нарс-юх размером с человека взял’; *Loχ patī kulat lońs pitəs* ‘В толщину лыж выпал снег’.

В конструкции также может отсутствовать модуль сравнения. Например: каз. *Tɔrəm lōwat, mūw lōwat χot* ‘Размером с небо, размером с землю дом’; шур. *Min, huŋl palat kat poχleŋki, min paŋəl palat*

<sup>1</sup> Tōgəm (каз. tōgəm) – 1. небо, 2. погода 3. век, время 4. Бог 5. вселенная, космос [Соловар, 2006, с. 270].

*kāt roχlenki* ‘Мы величиной с палец два мальчика, мы величиной с большой палец два мальчика’

### 3. Модель N si param N (cop)

С помощью данной конструкции выражается усиление оценки величины предмета. Конструкция представлена моделью **N si param N (cop)** [3, с. 199]. Структура данной модели состоит из предмета сравнения N, который выполняет две функции: в первом случае – подлежащего, во втором – именного сказуемого, частицы *śi* ‘всё’ и параметрического показателя величины, образующих совместно семантическое значение «такой + большой» (т.е. такой по величине). Сравнительные отношения выражаются при помощи тех же показателей, рассмотренных выше.

Это имена существительные *lōwat*, *lowat* ‘величина, размер’, *kūlat*, *kulat* ‘толщина’, *pālat*, *palat* ‘высота, рост’, *wūtat*, *utat* ‘ширина’, *mālat*, *malat* ‘глубина’, *χīwat*, *χuwat* ‘длина’, *kārśat*, *k a r ś a t* ‘высота’. Кроме того, к ним прибавляется еще одно существительное, обозначающее само понятие «величина»: каз. *wōnat*, шур. *unat*. Например: каз. *Śi χīwat nīmalηən śi tajəl* ‘Такой длины лыжи есть у него’; *Śi lōwat śi leti arat* ‘Такое количество, сколько нужно для еды’; *Śi wōnat ewi, mōj wōra werlən* ‘Такая большая (букв. такой величины) девочка, почему капризничаешь’, шур. *Śi malat tām joχan ul* ‘Такой глубины эта река’; *Śi kulat puśkajen wus* ‘Такой толщины бочку взял’.

### 4. Модель N i param (cop)

Подобие, тождество предмета и эталона сравнения выражается конструкцией **N i param (cop)** [3, с. 204]. Числительное *i, ji* ‘один’ в данной модели передает значение единичности качеств и свойств объектов, а показатель *param* конкретизирует его. Среди показателей сравнения в казымском и шурышкарском диалектах

могут выступать все лексемы, обозначающие параметры, кроме каз. *wōnat*, шур. *unat* ‘величина’, а также компаративные предикаты шур. *χorpi*, *χoraspi* и каз. *χōrasəp* ‘похожий’, которые указывают на равенство внешнего и внутреннего сходства субъектов сравнения. Субъекты N могут быть выражены личными местоимениями в двойственном и множественном числе, именами существительными, в том числе и именами собственными. В прошедшем времени появляется связка *wōs*, производная от глагола «быть». Например: каз. *Kat'ajen Mašajen pila i lōwat=ηən* ‘Катя с Машей одного возраста (букв. одной величины)’; шур. *Andrej pa Petja šek i χoraspa=a wōsηən* ‘Андрей и Петя были сильно похожи’; *Lin i χorpeηət* ‘Они друг на друга похожи (поведение, характер)’; *Tam nepeklam i kulat=ηən* ‘Эти тетради=мои=две одной толщины’; каз. *I lowat χuləm ne, i palat χuləm ne luw tanχa* ‘Размером с трех женщин, высотой с трех женщин он наверно’. Отрицание выражается при помощи частицы каз. *ānto*, шур. *ānta*. В конструкции она находится перед числительным *i, ji* ‘один’. Например: каз. *Min apsem pila i lōwatηən ānto* ‘Мы=двое с братом не одного возраста’; шур. *Tām neηət ānta i kulat=ən* ‘Эти женщины разной (букв. не одной) толщины’, *Un As pa Aj As anta pa ji malat=ηən* ‘Большая Обь и Малая Обь разной глубины’.

Итак, в хантыйском языке нами выявлено 9 аналитических конструкций с параметрическими показателями выражения сравнения. Данные сравнительные средства образуют четыре типа моделей сравнительных конструкций, которые выражают сопоставление объектов в реальной модальности, сопоставление объектов при помощи образного сравнения, усиление оценки величины предмета, подобие, тождество предмета и эталона сравнения.

Литература

1. Васильев Ю.И. Способы выражения сравнения в якутском языке / отв. ред. М.И. Черемисина. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. 109 с.
2. Черемисина М.И. Сравнительные конструкции в русском языке: изд. 3-е. М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 272 с.
3. Соловар В. Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта) Новосибирск, 2009. 264 с.
4. Девятова Н.М. Сравнение в динамической системе языка. Москва, 2011. 398 с.

---

---

**Лексико-стилистические особенности  
личной песни обских угров**

В.Н. Соловар, доктор филологических наук  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск*

*Аннотация.* В статье исследуются и сопоставляются поэтические особенности хантыйской и мансийской личной песни. Выявлены грамматические средства песенного лексикона, рассмотрены функционально-семантические особенности языка народной песни.

*Ключевые слова:* личная песня, лексика, синонимы, повторяемость, эмотивность, деминутивный суффикс, параллелизм, повторы.

Язык песен как фольклорного жанра оказывается весьма сложным лингвистическим феноменом как для исследователей, поскольку песни представляют собой материал, сложный для чтения, расшифровки или записи, перевода для профессиональных лингвистов, но и для тех, для кого язык песен является родным и которые обладают возможностью соотносить друг с другом разные формы языка.

В данной статье мы предпримем попытку сопоставить лексику личной песни хантов и манси, определить особенности языка каждой традиции и общие закономерности.

Хантыйские песни привлекали к себе некоторое внимание фольклористов и музыковедов на протяжении многих лет. Фонографические записи хантыйских песен, сделанные в 1930-е годы В.К. Штейницем и другими собирателями, хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, и ныне они доступны для лингвистического и этномузыкологического изучения [1, с. 23–25, с. 36]. Имеющиеся работы по проблематике хантыйских

песен и их языка посвящены, в основном, анализу песен медвежьего праздника, собственно обрядовых песен, относящихся к глубокой архаике культуры обско-угорских народов. Поэтике подобных обрядовых песен посвящены работы исследователей [2; 3; 4]. Однако в истории знакомства с народной поэзией имеется глубоко ошибочное мнение А. Алквиста [5, с. 175–176], на которое совершенно справедливо указывает Т.В. Волдина [6, с. 23]. В более поздней работе А.А. Гриневич исследуются наиболее характерные приемы поэтики обрядовых песен медвежьего праздника. Священные песни медвежьего праздника описываются автором с точки зрения их структуры (типизированные грамматико-синтаксические структуры – формулы) и формальных композиционных особенностей построения песен (повторяемость, осуществляющаяся на разных уровнях текста, вариативность и параллелизм, ритмика [7]. Особенности мансийской личной песни посвящена статья Л.Н. Панченко [8].

Пока мы должны признать, что разработка собственно лингвистических и лингвофольклористических проблем, связанных с изучением хантыйских и мансийских песен, находится в стадии становления.

Личные песни хантов, манси и других народов Сибири, представляют собой феномен, хорошо известный в общей фольклористике и в изучении фольклора народов Сибири. Как справедливо отмечает З.В. Венстен-Тагрина, она выполняет функцию этносоциальной идентификации и самоидентификации [9, с. 3]. Они представляют собой образец песни-импровизации, однако, надо заметить, что они составляют особую разновидность: их сюжетная канва, смысловая структура и лексика являются относительно устойчивыми в различных исполнениях при заметно меньшем объеме варьирующейся части.

Личная песня является песней, созданной человеком либо для самого себя, либо для членов своей семьи, поэтому человек выража-

ет в ней свои переживания и свои чувства: радость, горе, удовлетворение, тревоги. В личной песне в ее инвариантах, характерных для этнической традиции и наиболее ярко ее представляющих, отражается менталитет народа: в этих песнях звучит любовь, уважение ко всем членам семьи. В личных песнях семейной тематики отражены доброжелательные отношения между невесткой и свекровью, что, как известно, встречается не у всех народов. Личная песня является инструментом регулирования психологического состояния, она, как отмечает З.В. Венстен-Тагрина, «является отражением характерного для традиционных культур северных народов своеобразного «этно-космо-социума» личности [9, с. 3]. На наш взгляд, это настоящий сеанс психотерапии.

Целью данной работы является выявление базовых номинативных средств, составляющих ядерную часть хантыйского песенного лексикона и языковое своеобразие личной песни как текста, в котором реализуются на лексическом уровне представления ключевых концептов фольклорного текста.

Для анализа мы используем тексты хантыйских песен на казымском диалекте, собранные Е.Д. Каксиной, опубликованные ею в сборнике и частично неопубликованные материалы [10]. Для анализа мансийских песен мы привлекли тексты, опубликованные в нескольких сборниках [11; 12; 13; 14].

Как отмечает А.А. Гриневич на материале обрядовой лексики, хантыйский стих, представленный в песенных жанрах фольклора, относится к силлабическому цезурированному типу, основой которого является слоговая группа постоянной величины. Равносложность или изосиллабизм – главная характеристика хантыйского стиха... Для элиминации отклонений от нормы, то есть от обыденного прозаического произношения хантыйских слов используются методы изовременного

выравнивания строк. Укороченные строки, имеющие меньшее число слогов, растягиваются: выравнивание за счет музыкального параметра (распев гласного), компенсация за счет вербального параметра (внедрение вставных слогов и слов), а также компенсация за счет грамматических параметров – использование добавочных суффиксов [7, с. 10].

Ранее мы отмечали различные способы выражения эмотивности в хантыйском языке [15], однако в хантыйском поэтическом тексте имеются свои особенности, которых нет в обычной речи.

Характерной специфической чертой языка личных песен ханты мы считаем частотное использование деминутивных суффиксов: *ийэ/ыйё/ийё, йэ/йё, лэ, лэуки*, которые являются многозначными и выполняют различную функцию. В песенных текстах они присоединяются к разным частям речи для создания внутренней рифмы в стихе и для выражения эмотивности, волеизъявления; иногда суффиксы употребляются не по одному, а по два, что усиливает экспрессивность текста. Высокая частотность суффиксов передает накал чувств, который внешне зачастую никак не отражается, однако он понятен сведущему человеку.

Такие суффиксы присоединяются к разным частям речи:

1) к имени существительному:

<i>Вөн Ащпәпа вөн эви=ийё=м,</i>	Старшая Стёпа, старшая дочка моя,
<i>Хотыйән ухи вөн эви=ийё=м,</i>	Старшая дочка, глава домика,
<i>Олән йонтәм йәм сөн=ыйё=м,</i>	Первый сшитый мной хороший кузовок,
<i>Олән вәрәм йәм онтп=ийё=м...;</i>	Первая сделанная мной колыбелька;
<i>Митри ики ай пух=лэукэ=н</i>	Младший сынок Митрия....

2) к имени прилагательному:

<i>Нар=ыйэ=на йүх=ийэ ар йәм</i>	Много хороших деревьев
<i>наук=лэ</i>	сырых лиственниц...
<i>Хишәу йохәм ай=лэ көрта...;</i>	В маленькое стойбище песчаного бора;
<i>Потәм=лэ нүки лаукәм йәм хот...;</i>	Холодной кожей покрытый хороший дом;
<i>Нуву=ийэ=н ухни вэт пухийсм....</i>	Со светлыми=твоими волосами пять сыночков моих.

3) к наречию:

<i>Потәм усмәп ар хот вул,</i>	Много остовов жилищ с холодным изголовьем,
<i>Ар=әл=лэ вәрәнтийәлмәмән...</i>	Множество=их мы оставили=оказывается...

Особенностью рассматриваемого фрагмента является форма слова *ар=әл=лэ*, а именно, присоединение к форме наречия *ар* 'много' лично-притяжательного суффикса 3 лица единственного числа (что несвойственно повседневной речи) и суффикса *лэ*, который выражает удовлетворение автора песни сложившимися обстоятельствами. Еще пример:

<i>Шай йаңици хот ар=ыйэ вәрәм...</i>	Я много создала домов, в которых можно пить чай...
---------------------------------------	--

4) к именам числительным:

<i>Йәу=ийэ=н пушхәп ин тыхәл...</i>	Гнездо это с десятичкой=твоей птенцов...
-------------------------------------	--

Имя числительное оформлено деминутивным суффиксом и possessивным суффиксом 2 лица единственного числа;

5) к местоимению:

*Ма=ийэ=н тайэм вэт* Рожденные мной пять дочерей...;  
*эвийем...*;  
*Лјув=ийэ=н омсам ййм хотый-ем;* Хороший дом, построенный им;

6) к послелогам:

*Лјов йјукана=йэ таймэв* Вместо лошадей нас держали=оказывается;  
*ийэ=йэ;*  
*Ин лјовлј мјанты=йэ ййм* После того, как уйдут лошади...  
*йјупийна=йэ*  
*Кјат пух=ийε=м ййм пјата=йэ...* Для моих двух хороших сыновей...

7) к частицам различных разрядов:

*Ат=ыйэ тјувјлјатј=ийэ...* Пусть он увозит=оказывается...;  
*Вэт мјв сјуа ат=ыйэ=н* К пяти углам земли пусть уйдут=они...;  
*мјантјл...*;  
*Най нумэс ки мјл јант=ыйэ* Если нет у меня божественной мысли;  
*таймэм=э;*  
*Ма ци=йэ мјнјэмэ, мјнјэм=ийэ=йэ;*  
*Турой икилэнкэн хуты=йэ* Второй мужичок ведь...

Приведем примеры с парными деминутивными суффиксами:

*Вакат ими=лјуки=лε...* Жёнка Вагат;  
*Ай Муцаң не=йэ мэнь=лјуки=ийэ;* Молодая женщина из Мозям, невестка;  
*Петрушка ики=лεуки=йэ;* Мужичок Петрушка;  
*Ай вухаль не=лјуки=йэ...* Молодая жёнка-вогулка...

На материале мансийских личных песен мы наблюдаем присоединение деминутивных суффиксов =кве /ке, =риц к именам существительным:

*Супыг сыс=кве сјв нёр=к(в)е=м палт ёхтысум.*  
*Сбтыр сјлы=к(в)е=нум хална тјлыгласум;*  
*Порыг талих ёмас кол=кве та тјуцтысум;*  
*Хоты нэ=риц=на ёмавет?*  
*Ты Кира ойка ёмас айц=к(в)е=м...*;  
*Хоты овл нэ=риц=на хультэгыт?*  
*Ты порыг талих ёмас колк(в)ем...*

Присоединение уменьшительно-ласкательных суффиксов к различным именам передает чувства певца: добродушие, внимание, ласку, сожаление; кроме этого, они выполняют и метрически регулируемую функцию.

Еще одной специфической чертой стиха хантыйских песен является присоединение к глаголу, употребляемому в неочевидном наклонении, формообразующих суффиксов =ийэ/ыйэ/йэ, лε, которые в обычной речи присоединяются к именам существительным. Приведем пример:

*Ма ци лε арийјлјэ=тэм=ийэ,*  
*Ин тјм йуильской хөлэм йау эвэн,*  
*Лјв ат лε шөшийјлјэ=тэј=л=ыйэ...*;  
*Хул ци пјрийјилјлјэ=лε;*  
*Арјл йјухилјэмэм=ийэ;*  
*Ма кјрна лэ хөхлјлјэмэм=ийэ,*  
*И ата мјнылјэмэм=ийэ.*

Кроме участия в ритмообразовании – преобразовании повествовательного текста в песенную форму, подчиненному определенному раз-

меру, данные суффиксы несут в себе функцию субъективной оценки. Так, суффикс уменьшительно-ласкательный или пренебрежительный, присоединяясь к глаголу, приобретает эмотивное значение, передает в зависимости от контекста чувство удовлетворения, сожаления, жалости или волеизъявления, утверждения и др. Названные суффиксы употребляются в разном сочетании. Приведем примеры:

*Хиисем псук лүв ай Петрушка* Молодой Петрушка с зубами с плесенью,  
*Икэн омсыйәлә=тај=ыйә=йә;* Мужчина сидит=оказывается;  
*Хотыйем теләна йүвмај=лә=ийә,* Домик=мой                      полным стал=оказывается,  
*Нурем теләна йүвмај=лә=ийә;* Кровать=моя                      полной стала=оказывается;  
*Мүн ци сэврийәләмэв=лә=ийә=йә.* Мы рубили=оказывается.

Особенностью хантыйских песен является употребление глагола, почти исключительно, в неочевидном наклонении, эта форма глагола, особенно её употребление в 1 лице – указывает на некоторое отстранение субъекта от реальности, на возможное несовпадение ожидаемого и действительного. Кроме этой грамматической формы в составе глагола имеется суффикс длительного действия, такая совокупность различных средств дает нам сигнал о психологическом состоянии певца, который во время пения отключается от реального мира, он уходит мыслями в далекое прошлое, и вдруг, исчерпав содержание, относящееся к плану прошлого, неожиданно возвращается. Такое одновременное употребление таких полисемантических грамматических средств при небольшом наборе лексических средств передает особый накал эмоций певца. По этой причине нам кажется сомнительной интерпретация А.А. Гриневич, касающаяся медвежьих песен, так как грамматические средства сакральной

обрядовой поэзии и личной песни во многом совпадают. Так, по мнению автора, «грамматика медвежьих песен гораздо более грамматически перегружена и избыточна по сравнению с языком повседневной речи»... Подобные грамматические средства используются и в личных песнях, что на наш взгляд, вполне оправдано прагматическими задачами текста песен. Что касается приведенного далее автором глагола, то в его составе нет указанного «древнего лично-притяжательного суффикса», это все та же форма глагола длительного действия неочевидного наклонения.

Приведем еще примеры:

*Муиә лә јолмијә=ман=ыйә,* Зачем же вы её своровали=оказывается,  
*Муиә лә түвијә=ман=ыйә...;* Зачем же вы её увезли=оказывается;  
*Нын ки түвијә=ман=ыйә...;* Если вы её увезли=оказывается...;  
*Ма ци* Я ведь приготовила=оказывается;  
*ләцәтыйәлә=м=см=ийә...;*  
*Ма ци мийлыјә=т=см=ийә...;* Я ведь=её отдаю=оказывается;  
*Хөләү веншәп йау вүлүйәл* Десять оленей с темными мордами  
*Ат=ыйә түвијә=т=ај=ийә,* Пусть она увезет=оказывается,  
*А т = ы й э* Пусть она соединит=оказывается.  
*кәртыйәлә=т=ај=ийә...;*

В семантике демуниативных суффиксов имеются семантический и прагматический компоненты: уменьшительность может реализоваться как семантическая составляющая варьирования размера или какого-то иного статуса, поддающегося мерной интерпретации, и как прагматическая составляющая, представляющая эмоциональное отношение говорящего к объекту.

К особенностям песен мы относим употребление частицы *лє*, которая материально совпадает с суффиксом; она также является средством звуковой организации текста и рифмы; семантика этой частицы определяется контекстом, так, она может передавать желательность действия с эмотивной характеристикой одобрения:

...*Ма ци лє арыялэтєм=ийэ*, Я же пою=оказывается,  
*Ин тәм йуильской хөләм йау* Эти юильские тридцать девушек  
*эвэн*  
*Льыв ат лє шөшийлэтэллүйэ.* Пусть же они прогуливаются

В данном фрагменте текста частица *лє* имеет значение волеизъявления и сочетается с утвердительной частицей *ци*, такая сочетаемость частиц усиливает экспрессивность высказывания.

*Муя лє лолмилэман=ыйэ*, Зачем же вы её украли,  
*Муя лє тўвилэман=ыйэ;* Зачем же вы её увезли; в приведенном

В приведенном примере частица *лє* выражает чувства автора: сожаление, горечь по поводу случившегося.

*Ин лўв лє тўвэм ин пурайны...* Когда его *ведь* увозили...

В данном примере эмоционально-экспрессивная частица *лє* ‘ведь’ передает чувство горя, жалости певца к сыну.

К средствам звуковой организации хантыйского текста и рифмы мы относим также повтор слога с перестановкой звуков:

*Ньөрәм ай Кўр йохэ тыйєм=мэ эвэлтэ,*  
*Ньөрәм войэ лєлтэм=мэ кашэу=на өхэлна*  
*Хэйәп шөп=нэ сәнхэм=мэ ай вошєма*  
*Ма щийэ хөхлэтыйлэме=мэ ийээ....;*  
*Нўвэу оутәп ар вўлы*

*Щәлта наврыийәлмәл=лэ;*  
*Нухлы мәнәм ар хоймәл=лэ*  
*Ай пелуайэ хумән сыйа*  
*Йэлы вөймиийәлмәл=лэ.*  
*Нухлы мәнәм ар сўлмәл=лэ*  
*Нўвэу оутәп ар вўлы*  
*Щәлта наврыийәлмәл=лэ;*  
*Красноармэйской ар йайийэв=вэ*  
*Солтат лє милтийэ ар йайиэв=вэ.*

Как отмечает Л.Н. Панченко, в мансийских песнях употребляются добавочные (вставные) слоги, автор выделила девять таких слогов [8, с. 163].

В структуру хантыйского глагола, в корень слова, вставляется лишнее слово – *ин*, которое как бы неожиданно разрывает глагол, на него падает акцент, что также способствует ритмообразованию; значение слова-вставки *ин* ‘сейчас’ как бы актуализирует действие, выраженное глаголом неочевидного действия, независимо от грамматического времени глагола благодаря этому слову-вставке оно указывает на настоящее время. Такой прием позволяет слушающему воспринимать действие как происходящее сейчас, в данный момент, слушатель как будто сам все это действие видит и слышит.

*Ин лўв йонты=ин=ийәлтәл,* Сейчас она шьет=оказывается,  
*Йира хөн хирты=ин=иәлтєм;* Конечно, я не отброшу=оказывается;  
*Йўхи ма йухтыйэ=ин=* Домой я приехала=оказывается,  
*иәлтмємэ,*

*Йухи на ин сэвемийэйтмемэ;* Домой же я прибывала= оказы-  
вается;  
*Вонтакишөими=ин=ийэлмај;* Если она в лес зашагала= оказы-  
вается;  
*Ара на арыи=ин=ийэлјем...* И в песне я об этом спою...

После слова встречается также добавочный слог йө:

*Ма ай Хүлјор не йө вұрайсмнайө,*  
*Ай пуслэң не йө вұрайсмнайө...*

Таким образом, в текстах мансийских и хантыйских песен вставные слоги используются для ритмообразования.

В текстах песен наблюдается частотное присоединение к конечному согласному гласного звука, который тянется для создания внутренней рифмы и напевности. Например, в хантыйском:

*Кйт Шцүнь йухан кйтэн күт=н=а*  
*Кэв ай павэртхотыйем=э*  
*Ма на тайиийэйтмем=а,*  
*Вакаг имилэңки=лө.*

Особенностями языка хантыйской песни является частотное употребление частиц, суффиксов с экспрессивной семантикой, удвоение согласных и растяжение гласных (особенно в конце стиха); все эти поэтические средства в совокупности и изменение акцента в нужном месте способствуют благозвучию стиха:

*Йухи хйцэм ин лүй олэңлам*  
*Нуви=йэ=н Төрэм йам ацийна*  
*Лыв ат лө лавлы=ин=ыйэј=тат,*  
*Лыв ат лө вөльијэ=т=эј=л=ыйэ.*

Количество слогов в одном стихе личной песни – от 8 до 12 – таковы метрические параметры личных песен хантов.

Выразительность поэтической речи обеспечивается метафорическими эпитетами, так Л.В. Роббек, описывая особенности языка олонхо отмечает, что в основе метафорических эпитетов лежит скрытое сравнение, составляющее существенную долю фольклорного иносказания [16, с. 7]. Скрытые сравнения, выполняющие функцию метафор, свойственны как для хантыйских, так и для мансийских личных песен. Пример хантыйской песни:

<i>Вотас вұлы хұв кърыйем;</i>	Длинный метельный обоз оленей;
<i>Ма сәмийем карты хөн лө вөјмај,</i>	Мое сердечко не железо было,
<i>Мухлүйем кэва хөн лө вөјмај;</i>	Моя печеночка камнем не была;
<i>Ма лөјыйэн варэс пәјлат лө не,</i>	Я, женщина росточком с низкие кусты,
<i>Лөјыйэн турэн пәјлат лө не</i>	Я, женщина росточком с низкую траву;
<i>Вөниийэн нохэр ай сәмийэј,</i>	Маленькое сердечко его,
<i>Хөлүйэн нохэр ай сәмийэј;</i>	Размером с сосновую шишку,
<i>Торыйэн сапэј мүйеу анас;</i>	Маленькое сердечко его
<i>Сэвийэм тынцаң ин ай сыха</i>	Размером с еловую шишку;
<i>Ма нумсыйем вөтца ци лө</i>	Обозы, изогнутые, как шея журавлика;
<i>сыхлөм.</i>	Как в маленький сверток свернутый тынзян,
	Я мысли=мои сворачиваю.

Приведем примеры метафор из мансийских песен, в составе которых имеется сравнение:

*Супыг сыс=кве сāv нёр=к(в)е=м палт ёхтысум.*

Как **осетровые спины**, [к своим] горам приехала...

*Порыг талих ёмас колкве та тўщтысум.*

С **макушкой** [как у] дудочника красивый чум поставила;

*Ты пасан войпи хўрум нёрк(в)ем,*

Эти **подобные столу**, [мои] три [ровные] горы,

*Ты улас лёлит хўрум урк(в)ем...;*

Эти **со скамью** высотой три [мои] сопки...;

*Ты луйи куккук луйману тур тур=к(в)ем...*

[Как у] **звонкоголосой кукушки** этот звонкий мой голос...;

<i>Хотану нити мǎнь ус</i>	[Как] лебединое гнездо, маленький городок... ;
<i>Мǎнь щахл суй=кве=л,</i>	[С шумом] как малый гром,
<i>Яныг щахл мирыу суйыл,</i>	Как сильно гремящий гром,
<i>Сǎлыкёнум юв ты ювт;</i>	Мои милые олени домой идут;
<i>Хотану товыл войкан колна...</i>	Как лебяжье крыло, в белый дом... .

Основным приемом построения песенных текстов является повтор. Повторы встречаются на разных уровнях текста и представляют собой разные единицы: фонетические, грамматические, лексические и синтаксические. Например:

<i>Ай лора ки ин вохэжтэм,</i>	Если я сейчас спускаюсь=оказывается, к маленькому озеру,
<i>Ай лор хўват хўв кǎрыйэ,</i>	По маленькому озеру длинный обозик,
<i>Вөн лора ки вохэжтэм,</i>	Если я спускаюсь=оказывается, к большому озеру,
<i>Вөн лор хўват хўв кǎрыйэ...</i>	По большому озеру длинный обозик...

В анализируемой строфе наблюдается повтор предложений, в которых происходит замена антонимов *ай* и *вөн*; в третьем стихе нет повтора наречия **ин**.

В формировании ритма олонхо, как отмечает Л.В. Роббек, большое значение имеет наличие слов, регулярно встречающихся в одних и тех же синтаксических позициях в составе параллелизма и являющихся основным организующим ядром структуры параллелизма [16, с. 8]. Подобные функционально-семантические особенности текстов мы наблюдаем в хантыйских песнях.

*Ай Тарлин хө ин йǎм пила*

*Ар мўв хǎйшиэжмем.*

*Йǎу вантөхэж кǎртэм хўв кǎр*

*Арэж ма кǎртыийэжмем хуты.*

*Потэм усмэп ар хотвул*

*Арэжле всрэнтыийэжмемэн.*

*Потэм ле нуки лаукэм йǎм хот,*

*Хөс вэт ухлап, ухлау йǎм хот*

*Ма щи всрэнтыийэжмемийэ*

*Ай Тарлин хө ин йǎм пила.*

Повторы полные и частичные имеются и в мансийских текстах. Приведем примеры с повторами-синонимами:

<i>Аквтох вос э́ргаве,</i>	Пусть также воспевают,
<i>Аквтох вос ўлылаве!</i>	Пусть также величают;
<i>Аквтох вос вǎраве,</i>	Пусть также кроит,
<i>Аквтох вос ю́нтаве!!</i>	Пусть также шьет;
<i>Ты сўп э́рыг хўрум ўлым,</i>	Уст [моих] эти три песни величальные,
<i>Ты ам нё́лм э́рыг нила ўлым</i>	Языка [моего] эти четыре песни величальные... .

Повтор может включать антонимичные пары слов:

*Хоталь блнэ лăглыу ўй ханса,* Со зверями ногастыми всякие  
орнаменты,  
*Хоталь блнэ товлыу ўй ханса.* С крылатыми птицами всякие  
орнаменты... .

Как показывает материал, ритмичность в языке песни достигается путем подбора фонетически созвучных единиц. Тексты песен подобраны из соответствующих в смысловом и фонетическом планах вариантов слов в соответствующих для этого местах в структуре параллелизма. Так, в приведенных примерах параллелизм построен на основе постоянно повторяющихся суффиксов, слов, форм слов, цепочки эпитетов, целых предложений, использовании созвучных слов, контекстных синонимов, антонимов и др., так, например, слово *лўй олжулам* ‘пальцы=мои’ представляет собой случай метафорического переноса внутренней содержательной формы общенародного слова. Вся эта система художественно-выразительных средств способствует организации звуковой гармонии песни и высокого уровня образности.

Каждая личная песня представляет собой сеанс психотерапии, приведем для примера часть личной песни Данила Николаевича Тарлина.

*Ай Тарлин хө йшэк арыйем* Молодого Тарлина дорогая пе-  
сня моя  
*Щурсыйэн күвэл дөрәу йәм* С хорошим звенящим звуком ты-  
*сыйна* сяч колокольчиков  
*Ар сувийем ат дөрийәл,* Мелодия моей песни пусть зве-  
нит,  
*Ар сувийем ат ховийәл.* Мелодия моей песни пусть ply-  
вет.

<i>Ма Йиҗни ими аҗкийемна,</i>	Моя мама, жившая у ручья,
<i>Хишәу йохәм не аҗкийемна</i>	Моя мама, жившая в песчаном бору,
<i>Налмийән шөпна хыйиҗәмем,</i>	Оставила,оказывается, мне речь,
<i>Сөхмийән шөпна хыйиҗәмем.</i>	Оставила мне шаги.
<i>Оцоләу ики ацыйемна</i>	Отец мой с Осетного
<i>Йошийем йоша ци енмәлтәм,</i>	Вырастил мои руки умелыми,
<i>Кўрыйем кўра ци енмәлтәм.</i>	Вырастил ноги мои подвижны- ми,
<i>Йис хө ай пух ма арыҗәм,</i>	Молодой мужчина – продолжа- тель рода, я пою,
<i>Йис хө ай пух ма ци лупҗәм,</i>	Молодой мужчина –продолжа- тель рода, я говорю...

В личной песне одним из основных является ритмоорганизующая функция параллелизма стиховых рядов. В анализируемом тексте в составе ритмического параллелизма в формировании ритма участвуют единицы, встречающиеся в одних и тех же синтаксических позициях в составе параллелизма и являющиеся основным организующим ядром структуры параллелизма.

Механизм действия здесь основан на подборе соответствующих в смысловом и фонетическом планах вариантов слов в соответствующих для этого местах в структуре параллелизма. Так, например, параллелизм построен на основе, состоящей из словесных повторов *ар сувийем; аҗкийемна; шөпна хыйиҗәмем; ци енмәлтәм, ма арыҗәм, лупҗәм* и т.д. и вставке в соответствующих местах параллелизма антонимов: *налмийән – сөхмийән, йошийем – кўрыйем, лант – йиҗк, аҗки – аци* и др. Немалое значение при выборе соответствующего слова в меняющейся части параллелизма имеет равенство слогов в данных словах.

Пример мансийской песни:

*Янук нёлпа хўрум хөптум кёрилум пыл,*

Белоносых три [моих] оленя-быка если запрягу,

*Ауха сын хурум хоптум кѣрилум пыл,*

[Белошеих, как у] куропатки три [моих] оленя-быка если запрягу,

*Акв хурип хурум щахл*

Три одинаковые горные сопки

*Аквцос алмынэ сыплуванл*

Однажды шеи подняв,

*Тохта хайтэгыт.*

Так же пробегают.

При создании параллелизма в обско-угорских личных песнях использован стилистический прием, построенный на эффекте тавтологии. Такие повторы Л.Н. Панченко называет тавтологическими выражениями [8, с. 164]. Данный прием мы не считаем тавтологическим повтором, так как он выполняет наряду с интенсифицирующей еще и функции экспликации (уточнения) и квалификации (оценки). Реитератив несет новую дополнительную информацию. Приведем примеры.

*Манс.: Хурум совпа сову* В три мелодии мелодичный  
*лѣщ...* плач...;

*Нила совпа сову лѣщ...* В четыре мелодии мелодичный  
плач...;

*Номтың нѣ номтум ат* Женской души желание не лежит  
*паты...* [к нему];

*Какрың нѣ какрум ат паты...* Женское нутро, нутро не лежит  
[к нему];

*Сыму* нѣ мањь *сымпалкем,*

Сердца [моего] женского, маленького сердечка половинку,

*Майтыу* нѣ мањь *майтпалкем*

Печени [моей] женской, маленькой печеночки половинку

*Пѣлт элмип элмиу* касайл сылаве,

[Как] лезвием, острым лезвием ножа разрезают,

*Пѣлт элмип элмиу* керыл шуртаве.

[Как] лезвием, острым лезвием железным проводят.

Необходимо, однако, отметить, что мы пользовались переводом песен, предложенным в сборниках, что не всегда отражает структуру наблюдаемой лексемы.

Приведем подобные примеры из хантыйских песен:

*Эвийэн тѣни тѣлау йам* Девочками наполненный пол-  
*тыхал* ный дом;

*Сямэу не вѣлты йа сямийем* Сердце имеющая женщина, для  
жизни сердечко...

*Пүшэу мѣл өхэллэ йам нү-* В нарты, запряженные обозом, в  
*шийа мѣл* хороший обоз я садилась...

Как демонстрируют тексты, ритмичность в языке песни достигается за счет многочисленных повторов параллельных единиц путем подбора, в основном продиктованным принципом фонетического созвучия.

Текст песни создан с помощью ритмико-синтаксических параллелизмов, в нем организуется механизм контекстной синонимизации, в результате чего первая часть выполняет функцию пояснения по отношению к следующей части.

В личной песне с помощью эпитета наши предки выражали особенности этнического менталитета, своеобразие собственного мироощущения.

В песне эпитетом может выступить любое определяющее и поясняющее слово или группа слов. Для эпитета личной песни наиболее характерной чертой является сложность его состава. Простые, однословные эпитеты в количественном отношении уступают составным эпитетам.

Таким образом, в обско-угорских личных песнях подобно олонхо рифма и лексический повтор выступают дополнительными сред-

ствами звуковой организации, а проявляются они ярче и выгоднее всего в пределах ритмико-синтаксического параллелизма, т.к. структура ритмико-синтаксического параллелизма сама регулирует метрические условия зарождения созвучия – тождественность синтаксических позиций гармонирующих слов.

В анализируемом корпусе хантыйских и мансийских личных песен в значительном объеме отражается лексика, связанная с картиной мира обских угров. Основной состав лексики песенных текстов представлен общенародной лексикой, и поскольку культура и быт манси и хантов имеют общую судьбу, то лексический состав песен не имеет больших различий, однако основные различия проявляются на уровне сюжетных линий и стилистических особенностей текста. Так, например, эпитеты, метафоры, тавтологии по своему лексическому составу в обоих сравниваемых языках существенно различаются. В отличие от хантыйских песен в лексике мансийских песен частотны лексемы: *гора, сопка*, что связано с особенностями природы. Вместе с этим оба языка располагают разнообразными ресурсами для поэтизации словарного состава песен, в том числе и морфологическими. Язык личной песни – особая форма национального языка, представляющая собой единую целостную систему, сохранившую древние поэтические нормы этноса, предназначенную для создания психологического равновесия личности в реальной действительности и одновременно повышения статуса личности в этносоциуме.

## Литература

1. Бурькин А.А., Гирфанова А.Х., Кастров А.Ю., Марченко Ю.И., Светозарова Н.Д., Шифф В.П. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., Филологический факультет СПбГУ, 2005. 178 с.
2. Steintz W. Ostjakische Völkedichtung und Erzählungen. Stogkholm, 1941; Austerlitz R. Ob-ugric Metrics. Helsinki, 1958.
3. Шмидт Е. Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень) // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 121–152.
4. Widmer A. Die poetischen Formeln der nordostjakischen Heldendichtung. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden in Kommission. 2000.
5. А. Алквист. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 179 с.
6. Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск: изд-во Томского ун-та, 2002. 257 с.
7. Гриневич А.А. Поэтика обрядовых песен медвежьего праздника казымских хантов. Новосибирск, 2011. С. 13.
8. Панченко Л.Н. Особенности мансийских личных песен // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: материалы XII Югорских чтений. Ханты-Мансийск, 2014. С. 161–165.
9. Венстен-Тагрина З.В. Феномен личной песни в традиционной культуре чукчей. Санкт-Петербург, 2008. 23 с.
10. Каксина Е.Д. Поющая женщина из Эхт Югана. Ханты-Мансийск, 2014. 128 с.
11. Мансийские (вогульские) песни / сост. Е.И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск, 1998. 56 с.
12. Песни о судьбе (Личные песни) / сост. Т.Д. Слинкина. Ханты-Мансийск, 2013. 110 с.

13. Сказки, песни, загадки народа манси / сост. М.В. Кумаева. Ханты-Мансийск, 2015. 164 с.
14. Старинные песни народа манси (в записи Б. Мункачи, 1888-1889) / сост. Т.Д. Слинкина. Ханты-Мансийск, 2015. 232 с.
15. Соловар В.Н. Способы выражения эмотивности в хантыйском языке // Вестник Угроведения. – 2012. – № 3 (10). – С. 60–68.
16. Роббек Л.В. Функционально-семантические особенности языка олонхо. М. 2009. 26 с.

## Ономастическое пространство произведений Е.Д. Айпина

В.Л. Сязи

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

*Аннотация.* Е.Д. Айпин – один из ведущих писателей народа ханты. Творчество прозаика знакомит читателей с атмосферой малой родины Е.Д. Айпина и мировоззрением малого народа – ханты. Ономастическое пространство произведений представлено в тексте произведений ойконимами, оронимами, гидронимами, зоонимами, антропонимами. Ономастическое пространство произведений передает не только особенности хантыйского языка, но менталитет и мироощущение этноса.

*Ключевые слова:* хантыйская литература, прозаик, мировоззрение народа, ороним, топоним, гидроним.

Интерес к творчеству Е.Д. Айпина увеличивается ежегодно, творчество прозаика представляет интерес для российских ученых и привлекает зарубежных исследователей. Значение этого замечательного писателя в развитии хантыйской литературы и обско-угорской культуры в целом трудно переоценить. Это обусловлено особенностями его художественного стиля, мастерства, содержания, тематикой, проблематикой его произведений и особенностями языка произведений.

Язык произведений каждого автора индивидуален и неповторим. Е.Д. Айпин создал свой собственный узнаваемый стиль. Будучи представителем хантыйского народа, автор не отошел от народного мировоззрения, наоборот, прозаик умело воплотил его в своем творчестве. Элементы традиционной культуры, отдельные слова, монологи, диалоги на хантыйском языке в произведениях, становят-

ся неотъемлемой частью авторского стиля. Язык повествования насыщен многочисленными антропонимами, передающими особенности хантыйского языка, отражающего мировидение и мироощущение этноса. При этом стоит обратить внимание на имена и прозвища героев, особые топонимы, отраженные в текстах произведений, создающие особую языковую картину мира малого этноса. Обращения Е.Д. Айпина к языковой картине мира наделяют произведения художественно-эстетической неординарностью. В рамках данной статьи совершается попытка осветить некоторые творческие искания стиля прозаика. Необходимо подчеркнуть, что статья носит обзорный характер, потому не претендует на полноту и завершенность заключений, сделанных автором статьи.

Мифологическое мировоззрение присущее обским уграм, транслируется на протяжении всего творчества хантыйского прозаика. Мифологическое мировоззрение реализовано в прозе Е.Д. Айпина в лексическом составе произведений. Многочисленные антропонимы, ойконимы, гидронимы, топонимы и оронимы в текстах писателя этнически идентифицируют произведения как национальную хантыйскую литературу. Антропонимика произведений писателя разнообразна. Собственные имена, заимствованные из русского языка, в хантыйском языке претерпели изменения и адаптировались в народном сознании. Имя Микуль в повести «В ожидании первого снега» соответствует русскому имени Николай, в романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» имя главного героя Демьян адаптировано согласно фонетическим законам хантыйского языка и звучит как Нимьян. Женские имена преимущественно представляют собой цельное хантыйское имя, имеющее при переводе описательный компонент: Карпьянэ, Мауг, Аснэ – Обская женщина, Аринэ – Поющая женщина. Имена героев выбраны не случайно, имя, как известно, определяет судьбу челове-

ка. Анализируя творчество прозаика, отметим, что автор щепетилен в подборе имен героям. Женское нежное имя Марина встречается в творчестве прозаика дважды, в романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» и в рассказе «Лебединая песня». Героини объединены сильным духовным началом, нежным и трепетным отношением к природе, обе воплощают образ Возлюбленной героини. Обе девушки покидают возлюбленных мужчин в финале произведений.

Мужские имена также имеют ряд особенностей. Роман «Божья Мать в кровавых снегах» – роман-траур, имена-символы имеют важную и предопределяющую роль в произведении. Так, например, автор вводит в ткань повествования романа героя с говорящим именем Иуда, объяснив присутствие данного имени в хантыйском народе следующим образом: «все остяки крещенные, а при крещении поп, спьяну, что ли, почти всех окрестил Иудами. Вот имя и прижилось на этой реке почитай с восемнадцатого века» [1, с. 27]. Предательство, продажность и равнодушие к судьбе своего народа Иуды поражают даже матерого главаря красных Чухновского: «А что пообещали власти этому остяку за войну против своего народа? Каждый вечер по кружке спирта?! За каждую отнятую жизнь глоток водки?!» [1, с. 26]. Сам Чухновский осуждает, презирает своего каяра и предрекает судьбу предателю: «Знаешь ли, Иуда, если после войны тебя свои не прикончат, то, может статься, я тебя пристрелю... За твою продажность!» [1, с. 26]. Имя Чухновского – Владимир – «владеющий миром», прозаик дополнил этой деталью, наделил этим именем властного и решительного героя. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» имя искателя Аполлон, указывает на дисгармонию созданного образа. Аполлон – древнегреческий бог света, прекрасное имя, олицетворяющее красоту и статность, никак не вяжется с поступками и мыслями молодого мужчины-нефтяника.

Убийство оленихи Пеструхи, ради рогов становится варварством. Анализируя ранний период творчества Е.Д. Айпина, где автор преимущественно писал о своих сородичах, характерно присутствие таких имен, как: Матрена, Анисья, Татьяна, Марина, Вера Саввична, Зоя, Дуня, Айсидор, Юван, Демьян, Никита, Осип, Лагерм, Архип, Ефрем. В поздних рассказах, созданных преимущественно после заграничных поездок, появляются новые имена: Екатерина, Селесте, Вирджиния, Энн, Дона, Джек, Джулиан.

Многочисленные прозвища присутствуют в прозе Айпина. Прозвища являются неотъемлемой частью неформального общения и распространяются в близком кругу знакомых родственников. Часть прозвищ состоит из сокращенных имен героев, таких как Мик – Микуль, Коска Малый – Константин Малый. В отличие от имени, прозвище отражает не желательные, а реальные свойства и качества носителя, фиксирует таким образом особый смысл, который имели эти свойства и качества для окружающих [2, с. 338]. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» герой Ефим имеет прозвище – Седой. Большую часть произведения прозаик повествует о судьбе Ефима, употребляя прозвище героя. В тексте выстроена последовательная цепочка действий, состоящая из восьми роковых событий – предположений автора, в результате которых голова Ефима побелела. Аналогичное прозвище, характеризующее внешность героя, имеет старший сын Демьяна Микуль – Волнистая Голова. Прозаик ввел в ткань повествования романа прозвища на хантыйском языке: Курпелак Галактион – Одноногий Галактион, Сем ики – Глазастый мужчина. Прозвища героев Е.Д. Айпина достоверны, вероятно, писатель преследовал цель – узнавания героев, привлечения общественности к насущным проблемам, освященным в произведениях.

Прозаик обращает внимание на традицию обращения героев внутри семьи, мужа к жене, родственников друг к другу. Причем это традиция во многом отлична от русскоязычного обращения к родственнику, мужу или жене. Этнограф М.А. Лапина отмечает следующее: «...у хантов не принято было в семье, в кругу родственников называть друг друга по имени, а звали друг друга по степени родства, что было самым большим уважением к человеку, к личности. <...> Начиная с XVIII века у хантов появились имена, даваемые им при крещении или в официальных документах. Однако эти официальные имена в традиционном быту употреблялись редко» [3, с. 51]. В романе «Божья Матерь в кровавых снегах» образ главной героини именован Матерь Детей, о том, что имя женщины Вера Саввична, становится ясно в середине романа, после появления в семье Белого. Муж Веры Саввичны именован – Отец Детей. Прощаясь с погибшей женщиной ненкой, Матерь Детей говорит: «Ну... Иди к своим предкам... Назад не оглядывайся, только вперед смотри... Твой когда-нибудь придет к тебе... Вы с ним вместе еще поживете там...» [1, с. 48]. Местоимение «твой» в данном случае заменяет имя мужа покойной. Матерь Детей обращаясь к покойному сыну, избегает произнесения его земного имени, называя его «Милый, мой ребенок!» [1, с. 37].

М.А. Лапина отмечает, особенное обращение между мужем и женой: «Обычно жена не называла своего мужа по имени. Говоря о нём, она пользовалась такими словами: *икем, хоем*, ‘мой муж’, *кущам* ‘мой хозяин’. Муж в свою очередь, говорил о жене: *нэуием, имем* ‘моя жена’. Иногда муж и жена обращались друг к другу *маха* в смысле ‘отец’, *аука* – ‘мать’» [3, с. 46]. «А чай? – спросила Моя. – Чайник уже кипит!...» [4, с. 167]. Лично-притяжательное местоимение заменяет употребление имени. К мужчине и женщине, имеющих детей, принято обращаться следующим образом: «Зоина мама», «Ми-

куля мать», «Микуля отец». Родителей называют по имени первого ребенка в семье, прибавляя лексему мать или отец, в зависимости от того, к кому направлено обращение. В романе «Ханты или Звезда Утренней Зари» отчетливо прослеживается эта традиция в обращении героев друг к другу: «Как там мать Микуля живет?», «Здравствуйте, отец Микуля!»

Обращаясь к прозвищам, стоит обратить внимание и на клички животных – зоонимы, присутствующие во многих произведениях автора. Домашние животные – олени и собаки. Клички животных имеют этническую номинацию: Пев, Харко, Ай Апп, Кутюви, Кунчи, Пеструха, Пирни, Вондыр, Бежавший Озером, Черное Диво, Стройная Олениха. Из-за немногочисленности стада каждая отдельная особь имела имя и была приравнена к члену семьи. Священные животные имеют табуированное название: «Гость с Болотной Стороны» – выдра, «Ногастый зверь» – лось, созвездие «Большой медведицы», «Чернолицый» – медведь. Метафорические переносы призваны отражать почтенное отношение народа к животным, а также выполняют защитную функцию для человека от гнева добытого животного.

Стилистические особенности названий произведений, глав, отдельных рассказов выделяют творения автора из всего многообразия современной литературы и заставляют задуматься о совершенно ином типе мышления, мировоззрения и мироощущении. Отражением народного мировоззрения становятся и многочисленные топонимы, присутствующие в произведениях прозаика. В сборнике «Клятвоступник», объединяющем в себе рассказы разных лет, в комментарии к произведению «Русский Лекарь» внесена следующая помета: «Сохранены подлинное имя главного героя и географическое название места действия». Е.Д. Айпин подчеркивает ойконимы, гидронимы и оронимы, в совокупности образующие группу топонимов. Часто

топонимы являются кальками с хантыйского языка, при этом автор сохранил структурные особенности языка-оригинала. Наибольший интерес для исследования многокомпонентных хантыйских переводных топонимов представляет повесть «У гаснущего очага». В других произведениях прозаика топонимы встречаются намного реже. Анализ произведений писателя позволил выявить гидронимы: 'Протока Болотной Стороны', 'Сор Осеннего Селения', 'Колодезный Сор', 'Окуней Черпающая Река', 'Древесная река', 'Протока Бока Лобаз', 'Вонтъеган', 'Урман-река', 'Урманной', 'Ягурьях'; оронимы: 'Гора осеннего Селения', 'Большой Яр'; ойконимы: 'Летние Дома на Агане', 'Осеннее селение'. Отдельные названия лесных сообществ встречаются в тексте 'Сосновый бор', 'Домашний бор'.

Анализируя ономастическое пространство произведений Е.Д. Айпина, стоит отметить следующие особенности. Герои-мужчины, созданные прозаиком в раннем творчестве, имеют устаревшие имена, встречаются исконно хантыйские женские имена. В позднем периоде творчества женские имена представлены преимущественно зарубежными антропонимами. Зоонимы и топонимы, присутствующие в произведениях, также большей частью представлены хантыйскими лексемами, и малая часть – это переводные конструкции с хантыйского языка, сохраняющие структурную особенность родного языка автора. Данные особенности характеризуют неповторимый стиль прозаика. В наименовании животных, топонимов, гидронимов Е.Д. Айпин умело отразил мировоззрение и мироощущение народа.

#### Литература

1. Айпин Е. Собрание сочинений: в 4 т. / Т. 4: Божья Матерь в кровавых снегах. СПб.: ЗАО Торгово-издательский дом «Амфора», 2014. 287 с.

2. Языки, история и культура народов Югры: Материалы V молодежной региональной научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 414 с.

3. Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск; Екатеринбург: ООО «Баско», второе издание, 2008. 120 с.

4. Айпин Е.Д. Клятвопреступник. Избранное: Роман и рассказы / Послесл. и комментарии В. Огрызко. М.: Русло, 1993. 423 с.

## Вклад финнов Ленинградской области в развитие детской литературы Республики Карелия

Н.В. Чикина, кандидат филологических наук  
*Институт языка, литературы и истории Карельского научного  
центра РАН, Петрозаводск*

*Аннотация.* В данной статье пойдет речь о роли писателей-финнов в развитии детской литературы Республики Карелия. Финноязычная литература республики имеет самый большой творческий путь среди национальных литератур региона. Начав свое становление в 1920-е годы, она достигла своего пика к 1980-м годам. Однако в силу целого ряда причин потеряла возможности развиваться далее, и в настоящее время это направление является самым узким за всю историю финноязычной литературы Карелии.

*Ключевые слова:* детская литература, финский язык, проза, поэзия.

С момента образования Карельской Трудовой Коммуны вторым литературным языком, наряду с русским, считался финский язык. Одним из факторов, способствующих зарождению детской финноязычной литературы, был национально-творческий подъем. По мнению Э. Алто, «одной из важных для ингерманландцев причин, побудивших участвовать в литературном движении, стал приезд в Петроград финских революционных эмигрантов» [1, с. 17].

В этот же период в Карелию приезжают финские эмигранты (Финляндия, США, Канада) и финны-ингерманландцы Ленинградской области. Они начинают активную деятельность по созданию детской литературы, которая формируется общими усилиями одновременно в Карелии и Ингерманландии. Как писал Э.Г. Карху, «основы письмен-

ной литературы на финском языке закладывались в 1920–1930-е гг. одновременно и сообща для обоих регионов» [2, с. 4].

Среди откликнувшихся на призыв писать для детей следует назвать Леа Хело (род. д. Муя Санкт-Петербургской губернии) и Лююли Грэнлунд (род. в Петербурге). Создавая литературные произведения для взрослых, они не забывали и о детях, хотя собственно детского писателя в финноязычной литературе Карелии на протяжении всего XX века так и не появится [3, с. 10–61].

Особого внимания заслуживают произведения для детей, созданные Л. Хело в 1930-х годах, т.к. в дальнейшем он больше не писал их, а лишь ограничился составлением книг для чтения. «По сравнению с финскими эмигрантами, способствовавшим литературному развитию в предвоенные десятилетия, Хело вырос в совершенно иной, чем они, социальной среде. Финские эмигранты, как правило, имели опыт революционной борьбы... Они были воспитаны в основном в условиях городской цивилизации и фабрично-заводской жизни» [1, с. 20], – писала Э. Алто.

В 1930-е годы издаются несколько его книг для детей: «*Karjalan metsissä kasvaa paperia*» («В карельских лесах растет бумага», 1932), «*Miten kirja syntyi*» («Как родилась книга», 1933), «*Punainen Armeija – vartija valpas*» («Красная Армия – бдительный страж», 1933), «*Jokea voittamassa*» («Побеждая реку», 1933). Через эти произведения Л. Хело знакомил юных читателей с местными условиями жизни и труда. Полученные знания обогащали мир ребенка на доступных пониманию примерах.

Основной тематикой произведений Л. Хело стали социальные изменения в стране, индустриализация республики и коллективизация в деревне. Критики писали: «Годы запахла по-другому – цемен-

том, известью, железом, горизонты зазубрились силуэтами строительных вышек» [4, с. 6].

Поскольку Л. Хело был участником Великой Отечественной войны, данная тематика тоже нашла отражение в его творчестве. В частности, он перевел на финский язык роман А. Фадеева «Молодая гвардия», который прочно вошел в круг юношеского чтения.

Пьеса Лююли Грэнлунд «*Karaga*» («Карага», 1931) описывает события национально-освободительного движения в Индии в 1920-е годы. Карага – это имя мальчика, который вместе с другими ребятами работает на заводе. Растет недовольство трудящихся и их детей, которые вынуждены с малых лет работать, не доедать, в то время как дети богатых англичан капризны и ни в чем не нуждаются.

«Успешное строительство социализма в СССР и первые успехи китайской революции оказали существенное влияние на развитие национально-освободительной борьбы во всем мире, особенно в Индии, Индонезии, Марокко, Египте» [5, с. 354]. Карага рассказывает матери о чудесной стране, где мальчикам и девочкам не надо работать по 12 часов, они все ходят в школу, там нет богатых и бедных, у всех есть работа и хлеб. Поскольку им туда никогда не попасть, надо сделать из Индии такую же прекрасную страну. Дети уже не хотят быть рабами, они становятся борцами за будущее своей страны. Заканчивается произведение трагической гибелью Караги и призывом к свержению власти.

Финский национальный колорит в пьесе подчеркивается лишь использованием Грэнлунд традиционных ласковых обращений к ребенку в семье: *pikku lintuseni* (маленькая птичка), *kultaseni* (золотая), *pikku gaukkani* (маленькая бедняжка). Грэнлунд дает рекомендации режиссеру-постановщику о том, какие костюмы должны быть у актеров, играющих индийцев. Обращает внимание на цвет их кожи,

волос, что лица должны быть узкими и с прямым носом, выражения – усталыми.

Л. Гренлунд своей пьесой знакомила юных читателей с международной жизнью и классовый борьбой, происходящей в других странах. Как мы знаем, независимость Индия получит лишь после окончания Второй Мировой войны.

Заслуга Л. Хело и Л. Грэнлунд состоит в том, то они стали активно писать для детей тогда, когда литература Карелии еще только начинала свое становление. Скромные успехи, достигнутые в 1920–1930-е годы в детской литературе на финском языке, наметили пути дальнейшего развития, однако период благополучия был прерван изменившейся политической ситуацией в конце 1930-х годов. Нарастало напряжение между Финляндией и СССР, которое вылилось в советско-финляндскую войну 1939–1940 годов, а затем и в Великую Отечественную войну 1941–1945 годов.

По мнению Э. Алто, в 1950–1980-е годы «развитие в финноязычной прозе малых эпических форм (рассказ и короткая повесть) было непосредственно связано с вхождением в литературу нового писательского поколения» [6, с. 201], среди которых литературовед называла Матти Мазаева, Тертту Викстрем, Пекку Мутанена (род. д. Большое Кикерино Ленобласти) и Пекку Пёлля (род. с. Порица Ленобласти).

Дочь известного финноязычного писателя Ульяса Викстрема – Тертту – продолжила путь отца [7, с. 94–99]. С 1957 года Т. Викстрем начала заниматься переводами произведений художественной прозы. Вскоре стали выходить и собственные произведения автора. В 1976 году вышел первый сборник рассказов Т. Викстрем “Ahin kosken tarina” («Легенда Агинского порога») [8, с. 129–131]. Особое место в ее творчестве занимает повесть для детей «Timpra, pikkumies» («Тимппа – добрый человек», 1983).

Т. Викстрем присуще острое восприятие детского мира. Ее герой хоть и живет в городе, но он тесно связан с природой. Автор вводит маленьких читателей в мир детских увлечений и забот. «В рассказах Т. Викстрем, вообще, избегает поучительных тонов, в ее книгах нет таких слов как обязанность, призвание, совесть и т.п. Но автор пишет о них» [9, с. 122], – отмечала М. Хютти.

Юные читатели могли познакомиться со сказками и рассказами Пекки Пелля в книге «Satuja poutamaan» («За сказкой», 1980). По мнению С. Пакканена, эти произведения, «заставляют маленького читателя затаить дыхание и возвращают взрослых в то время, в котором остались драконы, тролли, Красные Шапочки и говорящие лягушки» [10, с. 112].

Сборник рассказов Матти Мазаева (наст. Матвей Владимирович) «Kirjokopra» («Корзинка полная чудес», 1986) знакомил детей с природными явлениями. «Это рассказы о летних цветах, цветах, запахах и других чудесах природы», – пишет М. Мазаев в продолжение названия. Автор учит не только любить природу, но и понимать ее. В предисловии к книге известный прозаик-карел Пекка Пертту написал: «В рассказах глубокие размышления на тему и вокруг явления, в которых говорится об особенных чувствах северного человека, также как и о картинах природы» [11, с. 3].

В произведениях Мазаева у цветов можно разглядеть лицо, глаза, щеки, лоб. Растения могут улыбаться и смеяться. Такое восприятие природы говорит о мифологических представлениях автора о том, что вся природа живая. Это является художественной особенностью творчества М. Мазаева. Е. Паншина писала: «Мазаев рассказывает о детских впечатлениях с точки зрения взрослого, и хотя читатель осознает это, это не мешает» [12, с. 137].

Сборник рассказов Пекки Мутанена «Kalle Karjalainen» («Калле Карьялайнен», 1989) включал произведения разной тематики:

о животных, природе, дружбе. Все они направлены на воспитание доброжелательного и бережного отношения к природе и человеку. Рассказы П. Мутанена написаны простым, доступным языком. Они содержательны и информативны. В них просматривается проблема взаимоотношений человека и природы.

Одной из отличительных черт в финноязычной литературе указанного периода является использование финнами и финнами-ингерманландцами карельского языка в диалогической речи. Это, по-видимому, связано с тем, что формирование личностей финнов-эмигрантов и финнов-ингерманландцев происходило на пограничье нескольких культур: финляндской, ингерманландской, карельской и русской.

Героями первой поэтической книги Тайсто Сумманена «*Oliko porsuja*» («Это были слоны?», 1982) стали дети. В. Блинков писал: «Юмор у этой книжки теплый, гайдаровский» [13]. В поэзии этих лет много ярких красок, солнечного тепла и всеобъемлющей любви к детям.

Финноязычная детская литература для дошкольного и школьного возраста, хотя и медленно, но постепенно развивалась. В этот период определился костяк прозаиков и поэтов, пишущих для детей. В середине 1980-х гг. в центре внимания оказался ребенок с его чувствами и ощущениями, а также с его повседневными заботами и проблемами.

Следует учитывать тот факт, что литература на финском языке в Карелии на протяжении всего периода своего существования создавалась финнами-эмигрантами, финнами-ингерманландцами и карелами. Отъезд представителей этих народов в Финляндию, а также их естественный уход из жизни нанес серьезный удар по всему литературному процессу в целом. К концу XX века детская литература на финском языке имела все возможности для успешного развития: были созданы произведения поэзии, прозы и драматургии, выделились жанры, но изменившийся ход истории не позволил этому произойти.

Отсутствие авторов, дефицит финансирования, вызванные кризисом в стране, сказались на развитии детской литературы. Издатели все чаще обращаются к финскому фольклору. Финансирование ряда книг осуществляется за счет фондов Финляндии. В отличие от детской литературы на карельском и вепсском языках, которая как раз в эти годы стала зарождаться, и у начинающих писателей наблюдался всплеск творческих сил, в детской литературе на финском языке наметился спад. По этой причине она представлена в 1990-е годы довольно-таки скудно [14; 15].

Поэзия последнего десятилетия XX века представлена сборником рассказов и сказок М. Мазаева «*Vihersilmä*» («Зеленоглазка», 1991), повестью «*Taiteilija Romielsen ihmeelliset värit*» («Удивительные краски художника Ромиэлса», 1996) и первой и единственной фантастической повестью на финском языке «*Olivia ja Oliver*» («Оливия и Оливер», 1993) Т. Викстрем. Поэзия начала 1990-х годов представлена книгой Т. Сумманена «*Ketä aurinko rakastaa*» («Кого солнышко любит», 1990). Все рассказы и стихи указанных выше писателей отмечены добрым отношением к детям.

Уже не осталось в живых ни одного из писателей, уроженцев г. Ленинграда, произведения которых представлены выше: Т. Сумманен (1931–1988), Т. Викстрем (1932–1990), М. Мазаев (1926–2010). Тем более ценен вклад уроженцев Ленинграда (Петербурга) и Ленинградской области в развитие детской финноязычной литературы Республики Карелия XX века.

#### Литература

1. Алто Э. Ингерманландские писатели в СССР // Проблемы литературы Карелии и Финляндии: сб. ст. Петрозаводск, 1991. С. 17–22.

2. Карху Э.Г. Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении // История литературы Карелии : в 3-х т. СПб., 1994. Т. 1. 456 с.
3. Чикина Н.В. Детская литература Карелии на финском, карельском и вепсском языках. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2012. 148 с.
4. Ершов Л.Ф. Русская советская литература 30-х годов / Л.Ф. Ершов, Е.А. Никулина, Г.В. Филиппов. М.: Наука, 1978. 68 с.
5. История Коммунистической партии Советского Союза. – Изд. 5-е. М.: Политиздат, 1977. 543 с.
6. Алто Э.Л. Финноязычная литература Карелии // История литературы Карелии: в 3-х т. Т. 2. СПб., 1997. 245 с.
7. Чикина Н.В. Викстремы и детская литература // Российские финны: вчера, сегодня, завтра: материалы межрегион. науч. конф., посвящ. 20-летию Ингерманланд. союза финнов Карелии / науч. ред. Е.И. Клементьев. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. С. 94–99.
8. Писатели Карелии: биобиблиографический словарь / сост. Ю. И. Дюжев. Петрозаводск: Острова, 2006. 0303 с.
9. Hytti M. Pikku miehen puuhut // Punalippu. – 1984. – N 7. – S. 122.
10. Pakkanen S. Aikoina muinaisina ja tänäänkin // Punalippu. – 1981. – N 9. – S. 112.
11. Perttu P. Alkusanat // Masajev M. Kirjokopsa. Petroskoi: Karjala, 1986. 78 s.
12. Panšina H. «Ääniä tulvillaan oleva hiljaisuus...» // Punalippu. – 1987. – N 3. – S. 137.
13. Блинков В. Чистые родники детства // Комсомолец. – 1983. – 15 янв.
14. Летопись литературной жизни Карелии (1992–1996) / сост. Н. В. Чикина, О. П. Кошкина. Петрозаводск: Периодика, 2010. 218 с.
15. Летопись литературной жизни Карелии (1997–2001) / сост. Н. В. Чикина, О. П. Кошкина. Петрозаводск: Периодика, 2011. 245 с.

## ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

### Род у северных хантов и манси в духовном измерении

Т.В. Волдина, кандидат исторических наук  
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
 Ханты-Мансийск*

*Аннотация.* Род у обских угров, ведущий своё происхождение от общего предка-родоначальника, является основой развития и сохранения культа духов-покровителей. В статье рассматриваются характеристики рода с позиций духовной культуры, прежде всего в контексте представлений о душе и её реинкарнации. Эти традиции нашли отражение в названиях родов, обычаях, связанных с имяна-речением, представлениях о жизненной силе и силе рода, а также обрядах, проводившихся в случае, если род прекращал своё существование.

*Ключевые слова:* род, обские угры, дух-покровитель, душа, реинкарнация, родовые имена.

Теме рода, генеалогической группы, а также другим социальным образованиям у обских угров посвящена обширная литература [1; 2]. Не вдаваясь в дискуссионные проблемы, связанные с этой тематикой, ограничимся самым простым определением рода как группы людей, возводящих своё происхождение к общему предку-родоначальнику по одной линии в традиционных обществах. При таком недифференцированном подходе, близком к обыденному пониманию, род может восприниматься в широком смысле – и границы его могут быть расширены до диалектно-этнографической группы или сжиматься до более узкого понимания – и тогда он будет включать в себя непосредственно только круг кровных род-

ственников, состоящий из близкородственных семей. Так, А.М. Кастрен, побывавший в Югре в 1843–1844 гг., отмечал, что ханты подразделяются на множество мелких родов, из которых каждый род сам по себе представляет маленькое государство или, по крайней мере, большую семью (В. Штейниц именовал его «маленький род»). В то же время он пишет: «Среди остяков имеются... такие роды, состоящие из многих сотен, даже тысяч индивидуумов, большая часть которых уже не может указать своих первоначальных родственных отношений, тем не менее они считают себя родственниками, не вступают в брак друг с другом и считают своим долгом помогать друг другу» [Цит. по: 3, с. 92–93].

Обращение к теме рода обусловлено целью нашего исследования, связанной с выявлением характерных для обских угров представлений о душе (жизненных силах) в контексте реинкарнации на фольклорных и этнографических материалах. На материале сынских хантов этот вопрос освещался в работе Э. Рутткаи-Миклиан, где она доказывает, что «наряду с кровным родством в процессе формирования родственных групп важную роль играет реинкарнация» [4].

Наряду с заимствованным из русского языка слова *rūt*, В. Штейниц выявил существование северохантыйского понятия *sir* в значении «род». Открытие же местных терминов для обозначения родовых понятий привело его к открытию хантыйской системы родовых имён. Как известно, после крещения ханты и манси получали фамильные имена, которые представляют собой как русифицированные хантыйские слова, так и чисто русские фамилии. Но кроме официальной фамилии каждый ханты имел ещё национальное хантыйское родовое имя. В. Штейниц выявил три типа родовых имён:

1. По географическому происхождению соответствующего рода. Речь идёт большей частью о наименованиях, «которые даются по рекам» (напр., *lēw jōh* – люди Сосьвы, *kāsəm sir* – казымский род).

2. По наименованиям других народов (*jorn sir* – ненецкий род, *tynkas sir* – тунгусский род) (официальное название: Гришкины).

3. По божественной принадлежности. Эти наименования соотносятся с именем духа-покровителя данного рода, к ним относятся также родовые имена, связанные с названием животных [3, с. 93–95].

Как показал В.Н. Чернецов и последующие авторы, подобные типы родовых имён характерны и для манси. Кроме этого, роды северных хантов и манси объединялись в более крупные экзогамные объединения – фратрии *Por* и *Mōs*. Как считают исследователи, это этнические компоненты, которые участвовали в этногенезе обских угров. Поэтому помимо родового имени, существовали и фратриальные имена, которыми называли и мифических предков: *Mōs'-hū* ‘Мужчина-*Mōs*’, *Mōs'-nē* ‘Женщина-*Mos*’, *Por-nē* ‘Женщина *Por*’, встречающихся в фольклорных произведениях. Имя мифического предка – Мужчины-*Por* – устроителя медвежьего праздника в фольклоре не называется.

Обско-угорские роды являются патриархальными, счёт родства ведётся по мужской линии, хотя мифологически они могут восходить и к предку женского рода. Мужчины всегда являлись гарантом благополучия своей семьи и своего рода. «Мужчина – сила и стержень жизни», – так перевела одну из хантыйских пословиц поэтесса и сказительница Мария Вагатова, что отражает исключительное значение мужчин в ведении хозяйства: занятиях охотой, рыболовством, оленеводством, а если рассматривать исторически – в защите от врагов. Но физическое выживание рода обеспечивалось не только силой, ловкостью, умом и другими качествами кормильцев и защитников. Им отводится ведущая роль в исполнении родовых обрядов, сбережении реликвий, охране и функционировании священных мест, сохранении родовой памяти (традиции сказительства).

Эти почётные обязанности мужчин, как мы знаем, сложились естественным образом в силу экзогамности, жёны их преимущественно происходили из других родов. Другая причина связана с уязвимостью женщин в детородный период их жизни. Приписываемая женщине в определённом возрасте сакральная «нечистота», множество запретов, ведущих, как правило, к соблюдению элементарной гигиены и осторожности, были направлены на то, чтобы обезопасить её от возможных опасностей и сохранить ей здоровье, от которого зависело и здоровье её детей, а значит, и всего рода. В пожилом возрасте женщины освобождались от выполнения многих предписаний, занимались семейной ритуально-обрядовой сферой, получали разрешение на исполнение священных песен.

Таким образом, противопоставление мужского и женского, чёткое разделение сфер деятельности способствовало правильному течению жизни, гармоничному сосуществованию, поддержанию человеческих сил в трудных жизненных условиях, направлено на укрепление рода и достойное продолжение его жизни в потомках. Несмотря на такое противопоставление, осознавалась равнозначность мужчины и женщины для ведения жизни, что также выражено в хантыйской пословице: «*Neŋen takļa Muvijen haļas', hojen takļa Muvijen jilly*», смысловой перевод которой был сделан так: «Земля без женщины мертва, без мужчины жизни нет» [5, с. 13].

Характеристики конкретного рода (или даже нескольких родов) зависят от того, под защитой какого духа-покровителя он находится. В этнографической литературе утвердилось обоснованное мнение о том, что происхождение культа духов-покровителей у обских угров могло быть связано с существующим у них культом предков, а именно верой в способность наиболее сильных и достойных предков покровительствовать своим потомкам. Например, казымские ханты

считают своим духом-покровителем *Vut-imi* – Казымскую богиню и называют её как свою прародительницу – *Pupi S'aS'i* – «святая (дух) бабушка по отцу».

Каждому духу-покровителю соответствует определённая территория, атрибутика, предания, эпитеты. Например, с ним может связываться определённый зооморфный или орнитоморфный образ, отражающийся в родовом фольклоре, орнаменте; территория и определённое священное место, порода почитаемого родового дерева...

Почитание родового духа, как писал В.Н. Чернецов, опираясь по большей части на данные по манси, выражается не только в периодических жертвоприношениях, но также в том, что в каждой группе нельзя убивать животного, в образе которого живёт дух соответствующей группы [6, с. 20–43]. Культ духа-покровителя как важнейший признак рода на хантыйском материале охарактеризовал В. Штейниц: «Каждый род имеет вблизи своего места жительства святое место, на котором проводятся общественно религиозные действия (обряды) и в которых живёт родовой дух. Родовой дух считается родоначальником данного рода, жизнь и подвиги которого воспеваются в длинных эпических культовых песнях. Дух мужского пола выступает в этих песнях как остяцкий герой прошлого, который вёл с другими героями войны, выкрадывает невесту, ведёт брачную компанию и переживает другие приключения, в конце своей жизни он остаётся на своём святом месте как дух, принимающий жертвоприношения. Кроме своего человеческого облика почти каждый дух имеет ещё и облик животного, в *xor* (Т.В.: 'образ') которого он может перевоплотиться. В этом облике животного он также изображается...». Среди примеров, которые приводит в связи с этим В. Штейниц, слова из песни, исполнявшейся на медвежьих игрищах от имени женского духа Нагакорта на Малой Сосьве, покровительствующего роду Марсы-

новых: «Я превратилась в мой священный образ (*jēmaj chor*) клеста и летала от дерева к дереву...». Далее Штейниц отмечает, что Марсыновы не могли убивать клеста. Подобное табу распространялось на представителей других родов в отношении зооморфных образов своих духов-покровителей. Исключение составляют проживавшие на Салыме *pura sirap jāh* ‘медвежьего рода люди’: они могли добывать медведя, но не могли есть медвежье мясо [3, с. 100–101]. Приведённые примеры говорят о наложенном табу для членов данного рода на убийство животных, в образе которых появляются родовые духи, и на употребление в пищу их мяса.

Образ духа-покровителя, отражённый в героических сказаниях и песнях, является своеобразным эталоном, который формирует в людях определённые черты характера, стиль поведения. Насколько силён дух-покровитель настолько и силён род, а истинное почитание своего духа-покровителя также укрепляет род. По словам Е.И. Ромбандевой, люди могут обращаться к духам-покровителям за помощью в самые тяжелые минуты жизни: во время голода, болезни и т.д., но в свою очередь, должны помнить их, поклоняться им [7, с. 51].

Считается, что отказ от родовых традиций, повсеместно наблюдавшийся в советское время, послужил причиной утраты связи с родовыми духами-покровителями и, как следствие, привел к пагубным последствиям: разрушению судеб, уходу из жизни большого количества людей. Интерес в этом плане представляют наблюдения хантыйского мыслителя Л.А. Тарагупты, выделившего в группу пограничной психологической зоны «проживающих длительное время вдали от родины, членов семей смешанных браков, пожилых людей в стойбищах и посёлках, в некоторые исторические периоды новые молодые поколения», – он обозначил их как «группа “Г”». «Отход от природной сути собственного (родного) мира свойственен всем

группам... Внутри культурно-этнической системы ханты у членов группы “Г” выше ... потенциал самосохранения. Они яснее понимают – не только сознанием, но и чувственно – угрозу обрыва нитей, связывающих их с корнями (оторванности от реальности, от истины)». «Одни близко изнутри видят (терпят) нормы, правила и психологическое давление тех обстоятельств, в которых они оказались... Другие переживают, терпят, видя, как улетает духовная аура («душа») и собственные дети... Третьих поражает (из-за отсутствия жизненного опыта) алогизм соотношения «старых и новых» традиций – они цепенеют и терпят...» [8, с. 44–45].

Человек есть не только физический организм, он представляет собой энерго-информационную систему. Это нашло выражение в представлениях о его душе (жизненных силах). Следовательно, род как коллектив родственников – это также энерго-информационное образование, состоящее из отдельных взаимосвязанных между собой человеческих душ. Идея размножения рода отразилась в представлении о возможности одной и той же души возродиться в нескольких младенцах. Как правило, мужчине приписывается возможность возродиться в пяти или трёх потомках, женщине – в четырёх или двух. Реинкарнация или возрождение происходит, за редким исключением, в среде родственников.

Как считают обские угры, после смерти человека его «душатень» *is* встречается со своими покойными родственниками. По данным В.Н. Чернецова, в том мире «они «живут», как и люди, родами, и покойник, умерший на чужбине, стремится, если ему представится на то возможность (если тело его привезут домой), занять место среди усопших членов своего рода» [9, 120]. Поэтому, как отмечает этот же автор, «большая забота проявляется и о месте погребения покойников. Каждый род имеет своё кладбище, которое ревностно охраняется от

чужих, как живых, так и мёртвых», а «могильные души... со своей стороны также держатся за родовые связи и стремятся следовать за родом в случае его переселения на другое место» [9, с. 122–123].

Вместе с душой ребёнок получает и имя покойного, что отмечали многие исследователи. Так, ещё в начале XIX века в сообщении Ф. Белявского содержалась информация о том, что каждый род «имеет свои собственные имена, даваемые по назначению родных или в память покойных; присвоение же имени из чужого рода и без согласия считается величайшей обидой» [10, с. 122]. В.Н. Чернецов также отмечал, что «количество имён, а следовательно, и душ, в пределах рода ограничено», а также по его мнению, «представление о душах-именах, перевоплощающихся из поколения в поколение, по существу говоря, является не чем иным, как отображением истории рода (в ее анимистической интерпретации), и как род, насчитывающий вполне определённое количество своих членов, ведёт происхождение от единого предка, так и души-имена являются прямыми потомками этого предка». Он также добавляет: «по облику они подобны ему, а так как предок, как правило, зооморфен, то и родовые души-имена имеют зооморфный вид, соответствующий образу тотемного предка» [9, 141].

Существовавший в прошлом «фонд родовых имён», как установил в своё время В.Н. Чернецов, был связан с представлениями о реинкарнирующейся душе. Душа и имя, по представлениям обских угров тесно связаны друг с другом. Называть человека по имени – это тоже, что обратиться к его душе. Существовал обычай не называть умершего по имени до тех пор, пока душа его не воплотится в новорожденном.

Наследственным или предковым именам у обских угров посвящена специальная статья [11, с. 42–52]. Систематизируя сведения

своих предшественников [10, с. 122; 12, с. 30; 9, с. 141–142], З.П. Соколова выделяет несколько категорий обско-угорских имён: имена предков-родичей, которые давались новорожденному; повседневные (защитные имена), также дававшиеся новорожденному на период, пока в него не вселится душа предка; защитные имена, которые приходили на смену вторым и сохранялись до 15 лет, имена, которые получали юноши по достижении возраста полноправного члена рода. В случае если в семье умирали дети или здоровье вновь родившегося внушало опасение, могли дать прозвище «вредного или докучливого животного и бесполезной вещи», чтобы ребёнок смог прожить дольше. В литературе также описаны обычаи обских угров и их соседей ненцев о скрывании настоящих имён детей; запрете на произнесение имени для охраны жизни ребёнка, пока не отросли волосы; скрывании ребёнка под случайным или наиболее чуждым именем, чтобы отвести от него возможное воздействие враждебных духов. Последнее впоследствии повлияло на активное распространение русских (христианских) имён, осуществляемое церковью, и постепенно некоторые бытовавшие обычаи стали отмирать и ушли в прошлое.

По данным З.П. Соколовой, обские угры предпочитали не давать детям таких имён, которые уже имели окружающие их люди, так как существовало поверье, что из двух людей, имеющих одинаковые имена и живущих в одном селении (а раньше, как она предположила, в пределах одной генеалогической группы) кто-то один должен обязательно умереть. Она отмечает: «Если же все-таки оказывалось, что в одном селении жили тёзки и один из них умирал, другому срочно меняли имя, чтобы он не умер». Чаще всего наследственное имя передавалось через одно-два поколения по прямой линии. Повторы наследственных имён, которые были зафиксированы, касались лиц, живущих в разных семьях, в одной семье живых тёзок

не было отмечено. Уже в конце XVIII в. обычай давать наследственные или предковые имена уходил в прошлое, и среди хантов и манси стали распространяться одинаковые христианские имена. Как считает З.П. Соколова, они могли считаться защитными или охранительными, поскольку заменяли подлинные, традиционные, табуированные имена [11, с. 44–46].

Однако и в настоящее время некоторые традиции продолжают существовать. Например, на Сыне сложившееся произнесение на хантыйский лад русских имён, издавна бытующих в хантыйской среде, объясняется носителями культуры «правилами табу: если имя произносится не точно так, как его следует произносить «официально», то оно может использоваться для безопасного обозначения человека, будто имя человека и не было произнесено». Вместо официально зарегистрированного имени человека нередко может использоваться другое имя или прозвище, что связано с существующей системой реинкарнации. Сохранилось в определённой степени и использование термина родства, замещающее имя, в том числе применявшееся по отношению к тому, кто воскрес в данном человеке [13, с. 113].

«Энергоинформационная» общность членов рода нашла отражение не только в представлениях о сакральной взаимосвязи души и имени. Имеются также представления о том, что человек, не желающий по какой-то причине жить, может передать по своему желанию часть или остаток своей жизненной энергии другому. Или непрожитый срок жизни преждевременно погибшего родителя, отведённый ему свыше, может дожить оставшийся от него ребёнок.

Сила рода аккумулируется у тех представителей, кто избран родовыми духами-покровителями, и соответственно, чтит и соблюдает родовые традиции. Эти люди обладают большими жизненными

силами, отмечены определёнными выдающимися физическими и умственными способностями, являются творчески одарёнными, нередко обладают *s'art* (хант.) / *n'ajt* (манс.) – способностью к предвидению. Как правило, они способствуют консолидации людей, стремятся помогать людям, близким и дальним родственникам, чтят родственные узы.

В представлениях обских угров благополучное существование рода и семьи зависит от многих обстоятельств. Например, важно, чтобы в семье наиболее жизнеспособными были старший и младший ребёнок, в противном случае может возникнуть угроза ухода друг за другом из жизни всех.

В героических сказаниях упоминается древний обычай скальпирования врагов (или врагами), что приводило к невозможности возрождения, а следовательно, вело к уничтожению родов. Таким образом, во время войны происходило не только физическое истребление, оно могло носить также и магико-мистический характер.

К исчезновению или уменьшению рода могли привести действия людей – *shepan*<sup>2</sup> (колдунов), стремившихся отобрать жизненные силы не только у отдельного человека, но и у целого рода. Это так называемое «закладывание» и «подмена» душ. Например, люди такого склада могли практиковать подкладывание в гроб умершего вещи, принадлежащей живому человеку. Но стремясь к истреблению на тонком уровне другого человека, *shepan* подвергает опасности себя, своих близких и свой род, который может исчезнуть раньше других именно по этой причине. Информанты рассказывали о том, когда в семье человека, стремящегося «заложить» чью-то душу, начинали один за другим уходить из жизни собственные дети. Обрушившиеся на потомков несчастья (физические недостатки, слабость и бесцель-

<sup>2</sup> В.Н. Чернецов объясняет это слово как «магическое убивание» [9, с. 124].

ность существования, несчастная судьба) очень часто объясняются тем, что кто-то из предков занимался колдовством, или же душа такого человека в прошлой жизни была *shepan*.

Люди, обладавшие *s'art*, умели «разгадывать» замыслы колдунов, и магические действия последних обретали обратный эффект. Люди *s'art* возвращали «потерянные» души *is*, продлевая тем самым человеческую жизнь и исцеляя людей.

В материалах В.Н. Чернецова имеется информация, что в погребальных обычаях обских угров заключен запрет делать умирающему татуировку с изображением «той породы птицы, образ которой имеет священный предок рода», «точно также как не могут быть положены в могилу какие-либо предметы, относящиеся к родовому культу». Он также предположил, что «погребение какого-либо предмета или символа родового культа должно вредно отразиться на состоянии рода», в качестве подтверждения этому приводит пример, когда «лишь после смерти последней представительницы семейной линии погребают в её могиле домашний огонь» [9, с. 132].

По нашим материалам о казымских хантах, предметы родового культа, связанные с духами-покровителями, в случае, когда после смерти последнего мужчины рода их некому передать, могут быть помещены на вечное хранение в специальном домике в месте водораздела, лучше всего на острове, окруженном водой. С.А. Попова на основе материалов обрядов перехода манси пишет, что в случае исчезновения рода («причиной тому могут служить болезнь, мор, военные стычки») специально приезжавшие старейшины из Вежакор совершали ритуальные действия «со святыми принадлежностями рода» и после этого объявляли, «что такого рода больше не существует». «Для того, чтобы род снова возродился, необходимо отправить его святыни по воде в мир предков или изолировать их в место

возрождения, каким является расщелина или пещера в горах» [14, с. 149]. Как считает этот же автор: «Все древние ритуальные действия были направлены на быстрое (без задержек) попадание умершего в иной мир и на его возрождение <...> видимо, было очень важно пополнить род взамен умершего новым членом, а не отправить его на вечное поселение в неизвестность» [14, с. 160].

Источником сведений о представлениях обских угров о силе (силах) рода являются тексты фольклорно-мифологического характера, а также информация, вытекающая из магики-мистического опыта людей, опирающегося на традиции своего народа, отражающегося в определённых символах сновидений, орнаменте, тамге и т.п. В обско-угорском фольклоре встречается мотив о наличии в родовой группе «общего мешка или шара для души, который, когда его бросали на павших борцов, делал их опять здоровыми и боеспособными. Если же этот шар попадает в руки противника или распадается, то герои гибнут». Об этом писал К.Ф. Карьялайнен, отмечавший, что такие представления характерны не только для иртышских хантов, в фольклоре которых он обнаружил этот мотив, но и у других народов, например, у ненцев и финнов [15, с. 37].

Соединение своих душевных (духовных) сил для разрешения сложных задач практикуется и в наши дни. Такие усилия могли быть направлены на ослабление или даже уничтожение более сильного, и связаны с соперничеством в духовной сфере. Но чаще всего такое объединение духовных сил «сильных» людей, не обязательно являющихся представителями одного рода, происходит для помощи и по необходимости. Например, при лечении тяжелобольного. Один известный в хантыйском народе *s'art ho*, чтобы показать свои способности, находясь за рубежом (в Венгрии), куда он приглашен был в качестве шамана, мысленно призвал духи всех известных ему живущих «сильных» хантов

разного пола (среди них поэты, общественные деятели и т.п.), имеющих влияние на общество. Этот приём, как он рассказывал одной из тех, дух кого он призывал, ему помог. В данном случае в качестве «своего рода» воспринимались не только те, кто близок ему по крови, а общность более широкая, фактически – весь хантыйский народ.

#### Литературы

1. Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983. 325 с.
2. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. С. 317–368.
3. Steinitz W. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. B. IV. Beiträge zur Sprachwissenschaft und Ethnographie. Berlin, 1980. S.92–107.
4. Рутткаи-Миклиан Э. Родство душой и телом. Реинкарнация у сыньских ханты // С любовью и болью... к 60-летию Евы Шмидт. Ханты-Мансийск, 2008. С.183–215.
5. Вагапова М. Ханты ясаң нуват. Ветви хантыйского языка (Сборник хантыйских пословиц, поговорок, народных изречений, сказок-загадок на хантыйском языке с переводом на русский язык). Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 40 с.
6. Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. – 1939. – Сб.П. – С. 20–42.
7. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. 208 с.
8. Тарагупта Л.А. Группа населения ханты пограничной психологической зоны // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 43–45.

9. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 51. М., 1959. С. 114–156.
10. Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833. 296 с.
11. Соколова З.П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи // Советская этнография. – 1975. – № 5. – С. 42–52.
12. Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 г. СПб., 1884. 130 с.
13. Рутткаи-Миклиан Э. Информация и табу: использование имени у сыньских хантов // Этнокультурное наследие народов Севера России: К юбилею доктора исторических наук профессора З.П. Соколовой. М., 2010. С. 109–119.
14. Попова С.А. Мансийская обрядность перевода в иной мир // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. Вып. 9. С. 134–161.
15. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. I. / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 152 с.

## Образы Г.С. Райшева в исторической и социокультурной ретроспективе

М.Ф. Ершов, кандидат исторических наук

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

*Аннотация.* В публикации проанализировано творчество Г.С. Райшева. Созданный им изобразительный ряд рассмотрен в качестве историко-этнографического источника. Выявлены объективные обстоятельства, во многом предопределившие творческий стиль художника. Хантыйский живописец отобразил особенности менталитета обско-угорских народов и их традиционной культуры. Доказывается, что в современных условиях именно представители национальной творческой интеллигенции ретранслируют мифическое мировосприятие, а эволюция созданных ими образов подчиняется определенным закономерностям.

*Ключевые слова:* интеллигенция, миф, образ, обско-угорские народы, творчество, традиционная культура, художник, этнос.

Диффузионные процессы в культуре коренных малочисленных народов Севера ведут к причудливому переплетению неоархаики и современных средств выражения значимых проблем. Осознание социальных реалий у творцов разных народов происходит неодинаково, но есть и общие точки соприкосновения. К сожалению, разобщенность современного гуманитарного знания такова, что этнографы, историки, искусствоведы, литературоведы мало внимания уделяют достижениям в смежных дисциплинах.

Так, например, творчество Геннадия Степановича Райшева исследуется, что естественно, по преимуществу искусствоведами.

Однако достижения хантыйского художника, по нашему мнению, должны быть рассмотрены и с иных, не только искусствоведческих методологических оснований. Дело в том, что картины и прозаические зарисовки этого мастера сплошь и рядом «выламываются» из узкопрофессионального искусствоведческого дискурса и вызывают интерес у представителей иных научных специальностей [1]. Соответственно, цель настоящей публикации заключается в предварительном анализе его творчества как своеобразного исторического и историко-этнографического источника, в котором оказались отображены отдельные стороны этнической идентичности, менталитета коренных народов Севера, особенностей той эпохи, в которую «заброшен» этот незаурядный художник.

Осознание исторической и социокультурной эволюции, которую претерпевает национальная культура в меняющемся мире, представляет не только академический интерес. Злободневность и острота этнических процессов требуют, в числе прочего, применения исторического анализа для дальнейшего развития российской государственности. Известно, что коренные малочисленные народы Севера испытали мощное воздействие извне, в первую очередь со стороны русской культуры. Нам важно знать разнообразие последствий этого воздействия и их восприятие глазами культурных реципиентов.

Какие причины наличествуют для смещения интереса в сторону анализа историко-этнографических компонентов в творчестве Райшева? Перечислим некоторые из них. Художник хорошо знает особенности культуры и психологии обско-угорских народов. Он тяготеет к изображению этнической специфики, на его полотнах запечатлено множество фольклорных мотивов. В его творчестве отсутствуют резко выраженный индивидуализм (не путать с индивидуальностью!) и элитарный эгоцентризм, напротив, Райшев явно

стремится к типизации и социальности. Но социальность в работах Райшева представлена по-особенному. Вроде бы, она близка к описанию повседневности. Художника интересует жизнь деревенского локального сообщества, своей малой родины.

Однако его персонажи, при всей их характерности, всё же фактически обделены индивидуальными чертами и этнографическо-бытовыми деталями. Герои Райшева в большинстве своем как бы обезличены, первоначально они воспринимаются как некие наброски на полотна, без завершения работы, без подробностей, без фотографически точной материальной конкретики. Однако, это вовсе не означает отсутствия интереса к ним со стороны художника. В его картинах люди такие, какие они есть, без прикрас. Художник Райшев не занимается обличением социальных язв, лакировкой или окаррикатуриванием своих персонажей. Напротив, он воспринимает их уважительно, ведь в традиционной культуре именно отказ от демонстративного выделения в социуме и из социума есть признак нормальности.

Быть со всеми, делить общую судьбу для членов численно ограниченного коллектива есть несомненное положительное достоинство. И сегодня еще в сельской местности, чтобы выделиться, нужно обладать не столько положительными, сколько, в глазах окружающих, отрицательными свойствами. Обособляться и что-либо доказывать здесь просто не принято. Жизнь вне города обычно закрыта для посторонних, а соседям о соседях и так всё известно. На картинах Райшева мы видим представителей типичного деревенского мира, еще мало затронутого индустриальной цивилизацией, того сообщества, близкого к природе, где неразвиты авторское начало, узкая специализация и демонстративное обособление людей друг от друга.

Мир этот во многом патриархален, автономен и изолирован от жизни Большой России. Текущая политика, лозунги, призывы по отношению к такому миру выступают избыточным информационным шумом, той вредной трескотней, которая есть и которую надо терпеть, понимая, что она не способна внести в деревенские реалии ничего положительного. Принципиальный отказ от детализации, реализма и реалистической точности позволили художнику выявить типичные образы, уходящие в небытие, которые в ином случае были бы закрыты излишним количеством частных деталей.

Игнорирование внешних зрелищных ситуативных моментов – характерная черта творчества Г.С. Райшева. Поневоле вспоминается юридическая формула, с которой в XVII в. царская власть обращалась к аборигенам Сибири: чтобы они жили «в покое и тишине безо всякого сомнения». Нужны чрезвычайные обстоятельства, чтобы этот мир утратил внутреннюю гармонию и пришел в движение. Не случайно то трагедийное впечатление, которое производят на картинах Райшева проводы жителей деревни, призванных на войну. Нарочитое отсутствие проявления каких-либо эмоций (художником лаконично изображены «стертые» лица мобилизованных на речном судне) только лишь усиливают чувство обреченности и масштаба отечественной катастрофы.

Внешне спокойная бессобытийность и погружение в обыденное существование не означают отсутствия духовности, развития, наличия ярких черт. Этот мир ментально равновелик космосу и живет им. Емко оценивает Н.Н. Федорова образный ряд персонажей в серии «Мужички салымские»: «фигуры рыбаков, сотканые из воды, волны, света, также легко соединяются с большим водным пространством, как и вбирают его в себя, словно концентрируют, изображенные крупно, портретно – отсюда берет начало монументальность образов Райшева» [2, с. 24].

И действительно, художник совершенно сознательно делает ставку на индивидуальное философское осмысление мира, в котором доминирует иррациональное восприятие действительности в виде расплывчатых интуитивных ассоциативных образов. Для его «живописи более характерно плоскостное изображение, нежели объемное. Объем не приемлет цвета, в то время как задача живописи – воссоздать цвет в образе» [3, с. 100–101]. Итак, художником создан мир без граней и границ, где нет четкой, геометрически правильной определенности линий, мир, где вода перетекает в воздух, а воздух создает оптические эффекты присутствия в небе основных райшевских героев.

Откуда они, странные визуальные свойства у этих картин: отсутствие цезур, количественных скачков, релятивизм объемов, прозрачность линий, за которые не ухватишься: исчезают? Чтобы понять логику художника, необходимо мысленно выйти за границы обитаемого мира, что со временем Г.С. Райшев и совершил в своем творчестве. Что мог увидеть и запечатлеть художник на таёжных просторах родной Сибири? Бесконечные и во многом однообразные лесные и лесотундровые равнины. Болота и реки, чьи границы и русла меняются год от года. Лесные стволы, тянущиеся вверх, чтобы затем превратиться в бурелом и валежник. Зверей и птиц в их недолгий животный век. Здесь всё непрочное, хрупкое, и почти все части этого мира ждут своего конечного смертного часа.

Тривиально, но никуда не уйти от того обстоятельства, что природно-географические условия непосредственно отображаются на человеческом существовании. В древности на Севере Западной Сибири не было и не могло быть монументальных культовых сооружений. Просто потому, что природа не позаботилась о наличии доступных крупных каменных монолитов, пригодных для обработки их

человеком. Здесь царство дерева. А оно в нашем сыром климате подвержено быстрому гниению. Границы камня, обработанного человеком, определены и прочны. О дереве такого не скажешь. Поэтому сакральный мир аборигенов таёжной зоны лишь в незначительной мере наполнен вещным содержимым. Даже деревянные скульптуры духов-покровителей и святые амбары обским уграм приходится постоянно обновлять.

Дефицит определенности, материальности вынужденно компенсируется иными свойствами. Их заменяют богатство и значимость образной символики: узоров, орнамента. Человек додумывает, воображает то, что не может быть воплощено в долго живущих предметах. Материальная бедность перевоплощается в богатство образов. «Особенностью хантыйской культуры является то, что, несмотря на ощущение окружающей действительности как живой сущности, явления мира изображаются крайне условно, символически. Как известно, тенденция к условности и символизму характерна и для Райшева. На мой взгляд, здесь художник идет тем же путем, подвержен тем же закономерностям созидания, что и народ» – считает известный этнограф, специалист по хантыйским орнаментам Т.А. Молданова [1, с. 19].

Если выделанная кожа, береста, покупные ткани, с их орнаментами и узорами оставались чуть ли не самыми долговечными художественными материалами, то весь остальной визуальный ряд приходилось как бы заново «изобретать». Влияние традиций здесь проявлялось опосредованно: в основном через заимствования из народных преданий. Так создавались внешние предпосылки для мысленного конструирования мира, в котором фантазией творца замысловато воссозданы образы людей и окружающей их природы. Оригинальность художника из аборигенной среды парадоксальным

образом реализовалась при обращении к типичным фольклорным сюжетам. Заметим, что Г.С. Райшев не рисует природу как таковую один в один. На своих полотнах он создает не природу, а её образы в глазах местного населения. Его картины не пригодны быть иллюстративным материалом для занятий по биологии.

Различие существенное. В первом случае человека интересуют объективные особенности животного мира. Во втором – субъективное восприятие окружающего пространства. Для выживания в суровых северных условиях мало приобретения только охотничьих навыков. Здесь необходим как минимум определенный психический настрой. Полноценное существование требует от человека внутреннего приобщения к окружающему миру. Чтобы этот мир по-настоящему стал твоим, ты и сам должен частью этого мира. Ты должен научиться понимать окружающее пространство, уметь его слушать и уметь вести с ним доброжелательный диалог.

Нужны налаженные эмоциональные связи. А они, в свою очередь, предполагают признание равенства и раскрытие видимых свойств и внутренних душевных качеств участников диалога. Так делается следующий шаг от внешней эстетики к признанию одушевленности сторон. «Эстетическое всегда человечно – категорично заявлял отечественный философ А.В. Гулыга. – Это способ утверждения антропоморфного начала. Для эстетического отношения к предмету не обязателен чувственный контакт с ним, но огромную роль играет знание о предмете. В равной мере это относится и к настоящему, и к будущему, и к прошлому. Отсюда логически вытекает вывод: историческая реальность может и должна быть включена в сферу эстетического освоения мира» [4, с. 59].

Те выводы, к которым мыслители пришли логически, через умозаключения, художник постигает интуитивно. В картинах Райшева

нет принципиальных различий между образами деревенских жителей и лесных шайтанов. И те и другие в своих пропорциях и поступках вовсе не идеальны. «Удивительные идолообразные персонажи смотрят в глаза зрителю в упор с листов линогравюрной серии 1972 года. Люди ли они? – задается риторическим вопросом искусствовед Ю. Герчук. – Но у этих «мужичков салымских», непонятно как умещающихся в их крошечных лодочках, есть имена и прозвища, отчества и фамилии: «Егор большой», «Сергей Петрович Кушлин», «Илюшка» и другие» [5, с. 22].

Европейская рациональность требует четкого разделения на мир людей и животных, на сакральное и профанное. Но у аборигенов Сибири всё же иное, особое синкретическое мышление. Не случайно, что в характере множества персонажей райшевских полотен доминирует такая черта, которую можно определить как озорство – задиристое поведение, отличающееся от нормы. Подобные отклонения являются свидетельством имеющихся у них близких, в том числе и очеловеченных отличительных черт. В мифических представлениях между человеком, духом и зверем отсутствуют непроходимые границы.

Взаимное несовершенство райшевских героев примиряет их различия, позволяя им доброжелательно сосуществовать в нарисованном пространстве художественного воображения. Характерно, что в картинах художника отсутствует жесткий надрыв или негативное лобовое противостояние. Разумеется, данный симбиоз есть неприкрытое язычество. И здесь нет противоречия с авторской оригинальностью. Да, художник Райшев творит свой выдуманный им мир, но творит его по тем культурным лекалам, которые он получал на протяжении всей своей жизни от той среды, в которой была осуществлена его социализация.

Особенность Геннадия Степановича Райшева – постоянное нахождение на стыке нескольких культур. Сын охотника-ханты и русской

чалдонки. Сельский и одновременно городской житель. Официальный профессиональный художник и авангардист, близкий по своей стилистике к неформалам и примитивистам. С одной стороны, признанный мастер; советская власть поощряла художественное творчество малочисленных коренных народов. С другой же – в условиях преследования религии художник оказался в числе тех авторов (писателей, поэтов, художников), что пришли на смену шаманам и хранителям святых мест.

Г.С. Райшев и иные представители национальной интеллигенции вынужденно стали посредниками между разными мирами: миром официальной культуры и миром культуры традиционной, почти подпольной; миром открытым, профанным, и миром сакральным, закрытым для посторонних. От своих родичей художник впитал традиционное язычество. От пребывания в профессиональной творческой среде – латентное неоязычество советской эпохи. В мировоззрении обско-угорских народов значимы предания о богатырях. Ушедшая советская эпоха генерировала героические образы борцов с врагами и строителей нового мира. Обе мифологемы, хотя и по-разному, нацеливали на действие, на одухотворенные поступки.

В своё время художник вполне соответствовал советским канонам. Он работал в технике линогравюры и отдал дань так называемому «суровому стилю» [6, 45]. Затем изображения романтических кражистых героев, занятых тяжелым физическим трудом стали неактуальны. Райшев почувствовал это одним из первых. В его творчестве начался отход от сюжетов индустриальной цивилизации к отображению рудиментальных языческих представлений. Устремленность в прошлое – достаточно типичное явление в эпоху смут и потрясений и не секрет, что художники, которые чутко откликаются на вызовы времени, достойны быть провидцами. Вот только всегда ли общество способно их увидеть и услышать?

«Герои избранники, жаждущие порядка, убеждены, что окружающий их мир – хаос, что их взаимоотношения с этим миром находятся в стадии противостояния и что Путь исправления этого хаоса – один: установление с ним связи. Противостояние по сути становится основой творения, творения взаимопонимания, взаимодобродетели, творения «должного» бытия» – замечает О.К. Лагунова об особенностях творчества национальных литераторов [7, с. 96]. Феномен избранничества, посредничества, исправления этого далеко не безгрешного мира также органично присущ Г.С. Райшеву.

Избранничество осознается не только им, но и окружающими. В одной из своих поздравительных речей Т.А. Молданова назвала Райшева «культурным героем» [8, с. 12]. Действительно, этот оригинальный художник, творя свой живописный мир, оказывается куда ближе к нормам поведения, принятым в традиционной анонимной культуре, чем к тусовочной богеме, озабоченной эгоистичным самовыражением и занятой поисками меценатов. Он сознательно отказывается от участия в выставочной суете и конкуренции в художественной среде. Он чужд от попыток создания «шедевров», востребованных критиками и профессиональным сообществом [9]. И, наконец, Райшев, принципиально декларирует противопоставление подлинного творчества искусству [10, с. 45].

В своих картинах художник фиксирует то отчуждение от природного мира, которое постепенно происходит. Оно, это отчуждение, может протекать по-разному. Богатыри, менквы, нефтепромыслы, трубопроводы равно способны угрожать плавному течению лесной и водной жизни, если происходит неестественная трансформация их изначальной сути (яркий пример – картина «Железный шайтан»). Однако это не главная тема в творчестве Г.С. Райшева. Изображенное им обычно умиротворяет, его сюжеты внешне бесконфликтны.

Для художника важно органичное наложение друг на друга близких, но и полярных культурных компонентов, их оригинальная переплавка, чтобы этим действием были восстановлены мир и необходимая миру гармония. Именно такое художественное кредо и стало своеобразным способом его творческого взлета.

Для историка, занятого анализом исторической психики конкретного локального социума и образов им порожденных, важно понять не столько обстоятельство, что Г.С. Райшев, пишет стихийно, по наитию, – это и не требует особых доказательств. В его творчестве интереснее иное. За хаосом немало числа вроде бы сумбурных образов, рожденных интуицией художника, просматриваются определенные социальные закономерности. Получается, что, по большому счету, эволюция его образов далеко не случайна.

У Райшева ранние персонажи советской эпохи («суровый стиль») постепенно вытесняются изображениями неказистых деревенских жителей, предстающих жертвами то ли государственной политики, то ли обобщенного индустриального города. Затем фигуры селян зрительно растут, происходит их примитивизация, они, приобретая шаманские и сакральные черты, по существу сливаются с гигантскими мифическими святыми духами обско-угорского эпоса. Параллельно им – и здесь несомненны юмор и даже авторская ирония – появляются другие обобщенные персонажи, в меньшей мере связанные с миром традиционной культуры.

Таковы, например, пышнотелые райшевские обнаженные красавицы, которые поданы максимально сексуально, но, что называется, без затей. Какая-либо изошрэнная эротика здесь фактически отсутствует. Их телесность нарочито функциональна. Детородная конкретика выдает позицию художника. Это не прихотливый взгляд горожанина на природное естество. Так женщину, наверное, способны

представить древний охотник (вспомним «палеолитических венер»), прагматичные представители уходящей традиционной культуры или художник, воспевающий этот мир.

Одновременно изображенные у Райшева полные обнаженные женские тела вполне самодостаточны. Они существуют как бы сами по себе, без культурной наполненности. Не секрет, что миру традиционной северной культуры ближе закрытость (тела, чувств, сокровенного, сакрального), чем вызывающая обнаженность, характерная для города. Райшевские обнаженные натуры, оказывается, уместны для панно, мозаики, театральных декораций, каких-то трафаретных поз, заданных неизвестным режиссером. Кажется, что автор подразумевает присутствие на таких картинах некоей подспудной городской телесной греховности, пусть и не объявленной открыто. Образы актерства и греха здесь, вполне возможно, также далеко не случайны. Как известно, в меняющемся обществе театр и грех обычно исторически следуют за сакральными сюжетами божественной мистерии [11].

Какие выводы допустимо сделать из вышеизложенного материала? В ходе исторического развития мифическое сознание воспроизводилось и воспроизводится разными социальными стратами. В наше время на смену былинным сказителям пришли представители национальной интеллигенции. Этнографы, филологи, художники слова и художники с кистью – все они, как могут и как умеют, ретранслируют и трансформируют старые и отчасти новые мифы. Выясняется, что традиционный миф оказался более живучим, чем предполагалось ранее. Даже с нарастающим угасанием традиционной культуры он никуда не исчез. Поменялась его форма, радикально поменялись носители мифа, но его глубинная структура в целом сохранилась. Мифический массив по-прежнему существует, хотя и сменил старые одеяния.

Творческие представители национальных меньшинств объективно выступают как культурные маргиналы (данный термин не является уничижительным, он несет не оценочную, а социологическую нагрузку). Нахождение «на краю» позволяет им быть причастными к нескольким культурам одновременно. Не утрачивая связей с родной культурой, они способны к словесному или живописному оформлению чувств и мыслей собственного этноса и отображают в своем творчестве его историю и современные культурные реалии. Горизонты художников по сравнению с обычными людьми раздвинуты, и у них дольше сохраняются этнические стереотипы, знание бытовых частностей, тех элементов обыденности, кои определяют конкретную специфику жизни народа.

В силу вышеизложенного их творчество представляет не только художественную ценность, но и обладает свойствами исторического и историко-этнографического источника. Данный вид источников интересен для исследователей и может быть использован для выявления особенностей менталитета, истории общественного сознания, религиозных и квазирелигиозных представлений, анализа быта и повседневного существования, при реконструкции исторической эволюции образов, глубин психики и истории телесности.

#### Литература

1. Молданова Т.А. Хантыйское мироощущение в творчестве Г.С. Райшева // Геннадий Райшев: грани творчества: Мат. науч.-практ. конф., посв. 65-летнему юбилею художника. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2000. С. 17–20.
2. Федорова Н.Н. Грани жизни – грани творчества (по материалам коллекции Г. Райшева в Тюменском музее изобразительных искусств) // Ген-

надий Райшев: грани творчества: Мат. науч.-практ. конф., посв. 65-летнему юбилею художника. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2000. С. 23–26.

3. Лазарева Л.Г. Философско-эстетические взгляды художника Г.С. Райшева // Материалы IV Югорских чтений. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2001. С. 97–102.
4. Гулыга А.В. Искусство истории. М.: Современник, 1980. 288 с.
5. Герчук Ю. Возможность жить в картине // Геннадий Райшев. Живопись. Графика. М.: Наше наследие, 1998. С. 20–25.
6. Федорова Н. По бескрайним просторам творчества // Югра. Дела и люди. – 1999. – №1(7). – С. 45–47.
7. Лагунова О.К. Феномен избранничества в художественной литературе языческого типа (на материале русскоязычной прозы писателей Северной Азии 1980-1990 годов) // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. – 2015. – Том 1. – №1(1). – С. 90–99.
8. Уварова И. Слово о художнике // Геннадий Райшев. Живопись. 1960-2010-е годы. Альбом. Екатеринбург: Баско, 2014. С. 10–13.
9. Райшев Г. О себе. Автобиографическое // Геннадий Райшев. Живопись. 1960-2010-е годы. С. 332–334.
10. Райшев Г. В картине должна быть тайна // Геннадий Райшев Хантыйские легенды. Альбом. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1991. С. 44–46.
11. Ершов М.Ф. Социокультурная эволюция образов очеловеченного пространства: общетеоретические и конкретно-исторические аспекты. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. 276 с.

## Фольклорные традиции рода Шишки

Л.В. Кашлатова, кандидат культурологии

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

*Аннотация.* Устное народное творчество в хантыйской традиционной культуре занимает одно из важных мест. Бесписьменный народ на протяжении многих столетий передавал свои сказительские традиции в семье, в кругу родственников из поколения в поколение, сохраняя приемы и манеры исполнительского искусства. На примере рода Шишки рассмотрим особенности передачи фольклорных традиций.

*Ключевые слова:* хантыйский род, Нохар рут, Каттась-Ими, фратрия, мощь, д. Калтысьяны

Территория проживания хантыйского рода Шишки (самоназвание рода Лысковых *нохыр* 'шишка') являлась местом постоянных этнокультурных и языковых контактов, которые наложили свой отпечаток на их фольклорные традиции. С древних времен каждый ханты знал и слышал множество мифов, легенд и сказок. В каждом роду помнили и передавали из поколения в поколение легенды о происхождении своего рода, местности, селения. Такие легенды сохранились и в роду Лысковых. Ханты из этого рода известны как хранители святого места богини *Каттась-Ими* в деревне Калтысьяны. Данная деревня известна всем коренным жителям Югорского края как место поклонения великой и могущественной богине *Каттась-Ауки* – покровительнице всех женщин, дающей душу вновь появившемуся ребёнку [1, с. 59]. Сюда приезжали на великие моления и проведение обрядов в честь неё с разных территорий, где проживали ханты и манси. Во время проведения обрядов исполнялись призывные песни

духов, тексты молитвенных заклинаний, поэтому главе рода необходимо было знать молитвы, эпитеты всех божеств и духов. Это требовало от него владения ораторским искусством, артистичностью и выразительностью речи, исключительной памятью, владения даром эпического исполнительства и сказительского творчества.

Жители этой деревни, а это в основном род Лысковых и Проскуряковых (в результате разрастания рода появилась ещё одна фамилия), относились к фратрии *Мощь*. Мужчинам этой фратрии строго запрещалось добывать медведя, зато им разрешалось быть исполнителями песен и плясок на медвежьих праздниках. Поэтому их приглашали почти на все игрища. Кроме того, в репертуаре этого рода преобладал фольклор, связанный с богиней *Каттась-ими*: священные мифы, сказки, предания, легенды, молитвы, песни. Традиционная среда, атмосфера живого хантыйского языка, бытования сказок, легенд и мифов определяла судьбы исполнителей устного народного творчества. Как заметила С.С. Успенская: «Исполнители хантыйского фольклора в большинстве своём обучались сказительскому и песенному искусству у своих близких родственников, старших в роду по возрасту и исполнительскому опыту» [2, с. 113].

Одними из ярких представителей семейных сказителей *Каттась курт ёх* 'калтысьянских людей' в роду Лысковых были: Прокопий Павлович (1827–1934 гг.), Павел Прокопьевич (1893–1942 гг.), Марфа Павловна (1921–1991 гг.), Василий Иванович (1933–1998 гг.), Зоя Алексеевна (1929–1985 гг.), Анна Никитична (1915–2000 гг.). В роду помнят всех выдающихся родственников и их дела, с большим уважением и признанием вспоминают каждого. А при упоминании кого-нибудь из них лица стариков сразу же светлеют, и появляется добрая улыбка. Помню, как в детстве бабушка вспоминала их всегда с чувством гордости и благодарности. А одна тетушка говорила всегда так: «Вот жили они по-божески, почитали их, поэтому и прожили долгую жизнь» [ПМА, 1998].

История рода начинается с Лыскова Прокопия Павловича. В роду его называли *Поркуп ойка* (мужчина Прокопий). По словам бабушек и тетушек, он был яркой личностью в *Нохар рут*, знатоком и исполнителем хантыйского фольклора, хранителем обрядов и обычаев, народных верований и знаний, обладал даром *царт* (ворожить, гадать). Вот что пишет в своих «Дневниковых записях» немецкий исследователь В. Штейниц, совершивший экспедицию в 1935 году на Обь к хантам: «... Петровец: с Лысковым Иваном из Колтысян не следует работать (до этого я кое-что записал от него при починке сетей), он сын «главного шамана» Колтысян, исключён из колхоза из-за вредительства, вместе с отцом и братом лишены права голоса» [3, с. 13]. Как впоследствии выяснится, лишены они были не только права голоса, но их причислили к кулакам, отобрали у них дома и перевезли в соседние деревни (Мулигорт, Верхние Нарыкары) [ПМА, 1998].

Родился Прокопий Павлович примерно в 1827 г. и прожил 105 лет (точных данных о дате рождения и смерти нет). Об этом сообщил его внук Лысков Василий Иванович, когда дед умер, он (Василий Иванович) только ползал, то есть приблизительно в 1934 году. В семье рождения сына очень ждали: родители были уже в преклонном возрасте и не надеялись на его рождение. По традиции надо было передать все знания в области проведения обрядов по мужской линии, так как они были хранителями священного места.

Соблюдая древние традиции, жители деревни Калтысяны брали в жены или выходили замуж за членов других фратрий, в частности, *Поркуп пойка* женился на женщине манси из Верхних Нарыкар. Прожили они славную жизнь и вырастили семерых детей – четыре сына и три дочери. Все сыновья были прекрасными потомственными охотниками и талантливыми исполнителями и знатоками хантыйского фольклора. Своё сказительское мастерство братья Лысковы передавали своим детям.

Павел Прокопьевич Лысков (1893–1942 гг.) слыл большим сказителем, знал много сказок, прекрасно владел многими жанрами семейного фольклора, соблюдал нормы исполнительских традиций, видел и участвовал во всех обрядах, которые проводили в роду, обладал даром *царт*, который унаследовал от отца Прокопия Павловича. В основном он рассказывал священные мифы, легенды и сказки. Вот воспоминание одной из его дочерей – Гындыбиной (Лысковой) Марфы Павловны (1921–1991 гг.): «Отец мог рассказывать всю ночь, а утром снова уходил на охоту. Если сказка не закончилась, он продолжал в следующий вечер». Обладая прекрасным сказительским искусством, он притягивал к себе всех жителей деревни. Долгими зимними вечерами взрослые и дети слушали его сказки и получали наслаждение от услышанного. Только Марфа Павловна (одна среди всех братьев и сестер) переняла дар от отца рассказывать сказки. Вечером, когда отец рассказывал, она очень внимательно слушала, старалась запомнить сказки до конца, когда остальные уже все спали. Ей нравились, как рассказывал отец. Под впечатлением сказок она долго не могла заснуть и мысленно вспоминала все услышанное, пересказывала про себя. Однажды за этим занятием её застал отец и спросил: «Что ты шепчешь, доченька? Пересказываю сказки, – отвечала она отцу».

Вот таким образом она запоминала сказки, а затем сама стала сказительницей. Образование не имела, говорила в основном на хантыйском языке, но русский знала немного и могла сносно говорить. Сказки же она рассказывала очень эмоционально, местами исполняла речитативом, вставляла пояснения, голосом выражала все интонации, восклицания. В её репертуаре в основном преобладали священные мифы, предания, сказки, тексты молитвенных заклинаний. Кроме этого, она знала мансийский язык, так как была замужем

за Гындыбиным Терентием Степановичем, манси, родом из Сосьвы. Оба с мужем обладали даром *щарт*. В деревне, когда проводили обряды жертвоприношения *йир*, обязательно приглашали Терентия Степановича для исполнения молитв.

Марфа Павловна прожила до семидесяти лет, вырастила шестерых детей. Умерла в п. Шеркалы Октябрьского района. Её сказки успела записать в 1980 году Е.А. Шмидт.

Отец автора статьи Лысков Василий Иванович (1933–1998 гг.) был прекрасным исполнителем на медвежьих праздниках и плясках, посвященных духам, в д. Вежакары. В семь лет он остался без отца, который умер перед самой войной. На худые плечи легли все тяжести трудового фронта. Мальчишкой наравне со взрослыми он выполнял план вылова рыбы. Несмотря на авторитет отца в нашей семье, большая роль в воспитании принадлежит бабушке *щаци* отцовской матери *Тарья ими* ‘женщина Дарья’. Её слово было непререкаемо для всех, у неё был властный характер, многие в деревне боялись её. Так как Василий Иванович рано остался без отца, наставником в жизни была его мать. Она подсказывала ему, когда надо проводить обряды, что и как надо делать, передавала ему весь свой опыт в духовной жизни. Она умела исполнять *кейты ар* (призывная песня, мелодия).

Василий Иванович был знатоком многих обрядов, как местного значения, так и регионального. Он был свидетелем эпического исполнения многими знатоками фольклора во время проведения обрядовых действий. Обряды, связанные с почитанием высших божеств, духов и многое другое, требовало от него исключительной памяти в проведении культовых церемоний, при которых необходимо чтение молитвенных заклинаний.

Лысковой (Ендыревой) Зое Алексеевне (1929–1985 гг., мать автора статьи), фольклорный запас передан её матерью, которая слыла

в деревне большой сказительницей. Выйдя замуж, Зоя Алексеевна стала исполнять семейный фольклор рода Лысковых. Необходимо было соблюдать все традиции в этом роду. Её сказки и сказки её матери, Ендыревой Евдокии Афанасьевны, успела записать Е.А. Шмидт в 1980 году. Автор статьи помнит детские годы, когда долгими зимними вечерами, собравшись все вместе тесным кругом, обступали маму или бабушку и слушали сказки. А иногда специально убегали спать к бабушке, чтоб услышать очередную сказку.

Лыскова (Проскуракова) Анна Никитична (1915–2000 гг.) родилась в 1915 г. в д. Комудваны Октябрьского района в семье охотника-рыбака. Её отец, Ярлин Никита Степанович, по национальности манси, а мать, Гришкина Домна Ивановна, – ханты родом из поселения Вежакары. Воспитанная на фольклорных традициях семьи, Анна Никитична с самого детства стала исполнять песни. Этот дар она наследовала от деда Ярлина Степана, родом из Сосьвы. Сколько помню её, она всегда пела. Пела задушевно, красиво. Даже в преклонном возрасте, в 85 лет (последняя встреча), она исполняла длинные песни, когда другие смолкали, так как не хватало сил. Любовь к песне никогда не покидала её. Нередко она говорила: «Когда скучно, тоскливо на душе, я начинаю петь. С помощью песни поднималось настроение, ладилась дела» [4, с. 4]. Анна Никитична признавалась, что рассказывать сказки она не умеет, песни у неё получаются лучше. В её репертуаре есть песня собственного сочинения *Камтась ими ар* ‘Песня о *Камтась ими*’, переложенная на вариант сказки «Сказка о сотворении (всплытии) земли» [4, с. 17–20].

В молодости Анна Никитична неоднократно принимала участие в юбилейных концертах, посвященных Дню округа или района. Встречаясь с участниками таких концертов, она запоминала их песни. Анна Никитична была неоднократной участницей *тунх*

як – плясок для богов в Вежакарах. Переняла много песен от своего второго мужа Лыскова Авдея Тимофеевича (1910–1960 гг.) из рода Шишки, который был постоянным участником и исполнителем песен на медвежьих плясках. Впоследствии ей самой пришлось присутствовать на таких игрищах. Где бы она ни слушала новые песни, всегда запоминала их. Её песни записала Е.А. Шмидт в 1980 году. Автору статьи тоже удалось записать её и выпустить фольклорный сборник «Песни тётушки Анны из рода Шишки» [4].

Передача устных традиций по родственной линии с давних времён являлась обычным делом. Как отмечает Н.В. Лукина, профессиональных исполнителей у хантов в прошлом не было, но имелись выдающиеся сказители и певцы, чаще мужчины [5, с. 36]. Предки по мужской линии считались людьми, наделёнными магическими способностями свыше, они были талантливыми исполнителями сакрального фольклора, обрядовых священнодействий. Автор может с уверенностью сказать, что мастерство сказителей рода Шишки передавалось по наследству.

В настоящее время жители деревни разъехались по большим поселкам, сменив образ жизни. Исполнителей песен практически не осталось. Сказки рассказывают, в основном те, кто слышал их в детстве, живя в традиционной семье. Автор усвоила традиции песенного творчества от своей тети в детстве, проведенном в традиционной среде.

В современных условиях традиционная форма передачи фольклора, выработанная веками, не приемлема. Дети не знакомы с традиционным укладом жизни, поэтому появляется необходимость специального обучения, создание особого образовательного пространства, где бы фольклорные образцы передавались. Важные значения в получении знаний в области языка, фольклора и духовной культуры нашими детьми имеют детские этнические стойбища. Первым в ор-

ганизации этнообразовательной формы работы с детьми в полевых условиях, приближенных к традиционной жизни обских угров, стал ХМАО-Югра. На сегодняшний день в округе накоплен огромный опыт работы. По этому пути решили пойти организаторы детской смены – потомки рода Лысковых и Проскурьяковых. Они проводят родовые этнические смены в д. Мулигорт с 2005 года, куда приезжают дети рода Шишки со всего округа. Целью такой смены является изучение родословной детьми – потомками 6 и 7 поколения рода *Нохар рут*, ознакомление детей с традициями, обрядами, родовым фольклором. Преподаватели и организаторы таких смен ставят перед собой задачу научить детей работать с информантами, с архивными документами, научить родному языку, познакомиться с традиционными промыслами (для мальчиков), фольклором. У детей такой вид отдыха имеет большую популярность.

Итак, преемственность традиций в области сохранности и передачи фольклора наблюдалась в роду Шишки в четырех поколениях. На протяжении длительного времени сказители и певцы из этого рода перенимали опыт от старшего поколения, их приемы и манеры исполнительского искусства передавали последующим поколениям. Фольклорные традиции тесно переплетались с системой верований. На современном этапе, когда сменился традиционный уклад жизни, потомки рода Лысковых ищут новые пути передачи культурных ценностей и видят их в обучении своих детей родовым и семейным традициям в этнокультурной среде.

#### Литература

1. Кашлатова Л.В. Функции Ем вош ики, его связи с деторождением по представлениям среднеобских хантов // Медведь в культуре обско-угор-

ских народов: матер. V Югорских чтений (Ханты-Мансийск, 22 мая 2002 г.). Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист, 2002. С. 56–60.

2. Успенская С.С. Хантыйские сказители сквозь призму родовых преданий // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 113–122.

3. Щтейниц В. Дневниковые записи об экспедиции к осякам (хантам). Июль-октябрь 1935 года. / В. Щтейниц; пер. с нем. и публ. д. ист. наук Н.В. Лукиной. Ханты-Мансийск: РИО ИРО, 2010. 40 с.

4. Песни тетушки Анны из рода Шишки / пер. с хант., сост., предисл., примеч. Л.В. Кашлатовой. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. 64 с.

5. Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. / сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. М: Наука, 1990. С. 5–58.

#### Информанты

1. Лысков Василий Иванович, 1933-1998 гг., д. Мулигорт.
2. Лыскова Анна Никитична, 1915-2000 гг., д. Милигорт.
3. Лысков Алексей Андреевич, 1949 г.р., д. Мулигорт.
4. Дедюхина (Лыскова) Мария Авдеевна, 1952 г.р., п. Игрим.

### Сюжетные аналогии коми и северо-мансийского фольклора

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

*Аннотация.* Огромная территория Западной Сибири, Урала и Приуралья на протяжении тысячелетий служила контактной зоной древнего населения Европы и Азии. Исторические события различных эпох порождали миграционные волны «великих переселений» уральских и сибирских народов: перенаселение; российская колонизация; бегство от тотальной христианизации; пушная торговля; потребности оленеводческих хозяйств в расширении пастбищных угодий; мор и падёж оленей. В большинстве случаев переселенцы следовали в Сибирь в сопровождении зырян, которые, со слов Г.Ф. Миллера, «за звериным промыслом прежде хаживали в Сибирь» [1, с. 78], по известным им с древности охотничьим тропам Урала.

Большую роль в процессе этногенеза манси, влияние на формирование их языковых и культурных особенностей играли западные соседи – предки нынешних коми, известных русским летописцам изначально под именем «пермь» – предки коми-пермяков и коми-зырян. Пересечение народов предполагает заимствование культур. Взаимодействие манси с коми народами были воинственными и мирными, но постепенно приобрели характер соседства, и развивались они в основном в хозяйственно-культурной (материальной) сфере [2, с. 65–66]. В религиозной жизни манси и коми народов заимствований почти не наблюдается. Однако существует область общих древних религиозных воззрений, где можно говорить о существовании единого истока, об общих корнях уральской общности и одинаковом

типе культуры (охотничье-рыболовецкая), которая сформировалась в таёжной зоне. Предполагается, что «древние уральцы могли иметь один язык, общий миф о сотворении земли...» [3, с. 8].

Общность сюжетов фольклорных текстов коми и северных манси является объектом рассмотрения данной статьи.

*Ключевые слова:* манси, коми, коми-пермяки, коми-зыряне, племя, миф, предание, бог, *Ен, Нуми Тõрум, Зарань, Сорни Нãй, Йигер.*

Археологи связывают территорию Прикамья с формированием в основном пермских народов, в частности, в Верхнем Прикамье – коми-пермяков. Однако здесь, особенно на левобережье Камы, происходили также сложные процессы угорского этногенеза. Тесное взаимодействие с соседними пермскими народами оказывало влияние на материальную и духовную культуру их предков. Например, на сходство северной группы манси с коми-пермяками указывал ещё Гондатти Н.Л. (1888): «Население северо-западной Сибири довольно смешанное не говоря про русских и зырян, здесь сталкиваются три народности: самоеды, остяки и маньзи, которые прежде играли гораздо большую роль, чем это суждено им теперь. <...> а маньзи, известные у прежних писателей под именем угров или югров и называемые местными русскими – остяками, составляют население рек Северной Сосьвы, Сыгвы с их притоками; по типу, языку, обычаям и религии это есть ничто иное, как те вогулы, остатки которых теперь встречаются, в виде нескольких семей, в Верхотурском уезде Пермской губернии» [4, с. 7]. Отражением близких отношений и природных особенностей таёжного региона является сходство в сюжетах и стиле изобразительного искусства (образы медведя, лося и др.).

Вопрос о появлении коми на территории Западной Сибири остаётся пока дискуссионным. Считается, что переселение предков

коми из Прикамья на берега северных рек началось в X–XI веках. Но охотничьи племена и до этого бывали в северных богатых дичью и растительностью местах. Исторические документы, связанные с завоеванием Сибири и походами «на Обь реку», свидетельствуют о том, что коми охотники не были новичками и в сибирских землях. Сохранившиеся в Северо-Западной Сибири микропонимы, которые имеют коми-зырянское происхождение, являются дополнительными фактами, свидетельствующими о длительности проживания коми-зырян в Зауралье [5, с. 41].

Группой учёных-археологов во время Уральской археологической экспедиции были произведены раскопки древних городищ на территории бывшего Кодского княжества в районе нижней Оби около поселений Перегрёбное и Шеркалы, Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Полученные в результате раскопок материалы дают весомые доказательства, что уже в начале II тысячелетия здесь проживали древние коми-переселенцы. [2, с. 65]. До сих пор на карте Ханты-Мансийского автономного округа – Югры имеются поселения, в названии которых можно обнаружить «зырянский след», например, названия с формантами – *кар* и *горт*: *Карым-кар, Вежа-кар, Люли-кар, Шер-кар, Мули-горт, Ов-горт*. На территории этих поселений археологами обнаружены датированные XII веком остатки строений, соответствующих типу коми изб. Считается, что манси (и ханты) из языка коми позаимствовали названия для оседлого поселения – *горт* ‘деревня’ и *кар* ‘город’. На самом деле, каждая из этих лексем имеет своё исконное мансийское или хантыйское название. «Ранние коми переселенцы были полностью ассимилированы местным населением и вошли в качестве этнического компонента в состав нижнеобских, кодских хантов» [5, с. 32].

Переселенцы из Прикамья на новых местах получили название «пермь, пермяки», «коми». Впоследствии здесь на Севере пермяков стали называть: зырян (-ин; -ка) – зыряне, коми-зыряне. Насчёт происхождения этнонима зыряне существует несколько версий, предлагаемых разными авторами: от слов окраина (украина), талая река, теснить, зырить, от «сур» любимого зырянского напитка и ряда других. Кроме того, существует вариант, где считается, что «зыряне» – это заимствованное слово из мансийского языка *саран* от производного *сõрни* ‘золото’, якобы в народе их так прозвали из-за рыжей бороды и такого же цвета волос на голове, которым отличаются коми. Но в коми-зырянском языке лексема *зарни* также означает золото [6, 13], и, возможно, манси перевели на свой язык их исконное название *заран* на *саран*, поскольку в мансийском языке нет звонких согласных. Не вдаваясь в подробности этимологии данного слова, можно сказать, что оно «считается корневой основой древнего праязыка. Смысловый анализ архаической корневой основы «сар», играющей исключительно важную роль в целом ряде живых и мёртвых языков является базисом для образования множества географических наименований, личных имён, названий древних племён и других понятий» [7, с. 165]. И всё же, поскольку единого мнения нет, вопрос о происхождении слова «зыряне» остаётся ещё открытым.

Фольклор манси изобилует древнейшими мифами, сказками, легендами и преданиями, в которых сохранилась память о временах великих переселений народов, о катаклизмах вселенского масштаба – огненном и водном потопах, об эпохах великих оледенений и следующих за ними глобальных потеплений. Сюжеты коми фольклора очень схожи, но подобные тексты традиционно являются священными, поэтому ни манси, ни коми их друг другу рассказывать не могли. В данном случае на толмачей также не сошлёмся, и если было бы

заимствование, то чьё? От зырян манси, или зыряне заимствовали от манси?

Спорным также остаётся вопрос о том, передали ли коми своих языческих богов манси после принятия христианства, которые были перенесены ими на Урал, а затем и в Зауралье. Тем не менее в фольклорных текстах этих народов мы находим и проникновение древних пермян за Урал и истории о божествах, особо часто ведётся упоминание об одной древней богине – *Зарни Ань* (коми) *Сõрни Нәй* (манс.). О ней пишут до сих пор, например, коми: «...Конец первого тысячелетия нашей эры. К биармийцам (обитателям Пермии-Биармии) всё чаще стали навещаться люди на больших судах, говорящие на незнакомом языке и хорошо вооружённые. Боясь, что чужеземцы доберутся, в конце концов, до их главного кумира – *Зарни Ань* ‘Золотая баба’ биармийцы послали большой *пыж-коч* с десятью *кочмортами* через Печору и Северный океан за Камень (Урал) для поисков более укромного места для золотой священной статуи на одной из бесчисленных «закаменных» рек. ... Как известно, викинги так и не добрались до *Зарни Ань*. Угроза же действительной утраты её возникла у древних коми намного позже, уже в XIV веке, с началом христианизации края миссионером Стефаном Пермским. И тогда, согласно другой легенде, *Зарни Ань*, в числе других языческих богов, была перенесена и укрыта за Уралом – возможно, в том самом месте, о котором повествует первая легенда [8, с. 2]. Обращаются к этой теме и манси: «...О ней написано множество статей по всему миру. Многие пытаются объяснить этот феномен. Но тайна до сих пор остаётся неразгаданной, хотя с первого упоминания о ней прошло более 600 лет. Никто точно не знает и не может сказать, была ли это или сказка. Была ли, а, возможно, и сегодня существует, Золотая баба» [9, 9–76].

Рассмотрим несколько схожих сюжетов.

Коми-зырянский текст	Мансийский текст
1. Сила в нём (Пера-богатырь) была большая, брёвна на себе таскал. Раз помогал одному мужику избу строить. Хозяйка испугалась: чем теперь накормить Перу? А он говорит: «Принеси из леса побольше зелёного мха, свари его да посоли, вот мне и ужин готов!» Сели работники за стол. Всем хозяйка кашу подала, один Пера из большущего котла ест варёный мох. Ест да похваливает [10, с. 133].	1. Когда ещё был князь, – рассказывают, – в Сакв-сунт-павыл пришёл к одному в гости (человек), вогулы его стали угощать. Он съел полуведёрный котёл рыбьего жиру, не считая прочей пищи. Мало того, он ел <i>осси</i> (тонко наструганная стружка), обмакивая в рыбий жир. Все были не только поражены, но и утрашены [11, с. 196].
2. ...но тут услышала, что Ёма её догоняет. Как же быть? Брошу-ка я брусок. Бросила точило, оглянулась – на пути такая гора поднялась, высокая! Ведьма раза два-три карабкалась до вершины. И перешла ведь. Начала опять гостью догонять. Ведьма же волшебной силой обладает. – Что же делать? Сейчас уж попадусь. Брошу-ка чесалку-щетинку. Обернулась и кинула назад чесалку, и тут такая густая роща вдруг поднялась. Сама дальше спешит [10, с. 60–64].	2.... Доченька <i>Мбцнэ</i> кузов с братиком быстро поставила на землю, схватила свой частый гребень и бросила, <...> <i>Мбцнэ</i> посмотрела назад, смотрит, и правда, такой густой лес образовался. <...> Дочка маленькой <i>Мбцнэ</i> вытащила своё точило и бросила его в сторону, откуда идёт <i>Порнэ</i> <...> поглядела назад: и правда, образовалась такая большая каменная, большая ледяная гора. И вот снова они спаслись на какое-то время, снова они идут дальше [12, с. 193–195].
3. Предание, сохранившееся у коми. Семь богатырей пришли за сестрой, но <i>Нёр ойка</i> превратил их в камень, а сестра до сих пор сюда прилетает. У неё, якобы, серебряное одеяние.	3. <i>Мань-Пупыг-Нёр</i> – семь каменных глыб на Урале, в сказаниях – это жившие до Потопа великаны, превращённые <i>Нуми-Торум</i> 'ом в каменные глыбы [11, с. 150].

4. Легенда. Когда-то давно пришёл неизвестно откуда <i>Кэрмайка</i> (букв.: 'железный человек'). Он ушёл, а пришла женщина <i>Кэрт</i> (букв.: 'железная') [в блестящем серебряном одеянии], непобедимая, её не берёт никакое оружие.	4. Мансийская легенда. Золотая богиня пытается перейти через горы. На её пути стоит <i>Порнэ</i> , которая считает себя хозяйкой гор. Но силы неравны, и Золотая богиня превращает <i>Порнэ</i> в гору за то, что осмелилась её задержать (не пропустила) [13, с. 213].
---	---

В тексте коми-зырянской сказки «Зарань» [10, 52–54] мы находим сюжеты, отражающие разного рода события, которые соответствуют общей мифологической традиции.

Коми-зырянский текст	Мансийский текст
На небе жили <i>Ен</i> -бог и его дочь Зарань.	В мифе «О Небесном происхождении Медведицы и её спуске сверху» говорится, что она – дочь <i>Нуми Торум</i> 'а (букв.: 'Верхнего бога'), который имеет антропоморфное обличие, живёт в жилище, имеет стада лошадей и как обычный охотник каждый день ходит на охоту. Она, живя с отцом, нежится в своей соболиной постели.

Далее происходят одинаковые события, после чего обе дочери оказываются на Земле:

<p>Скучно стало Зарани на небе. Смотрит она вниз на землю. А земля, не то что небо: в одном месте зеленеет лесами, в другом – желтеет полями, и реки по ней бегут, и леса стоят, и горы возвышаются. Стала она проситься у отца на землю. Не пустил <i>Ен</i> дочку на землю. Но она всё-таки решила сбежать от отца. Спустилась по радуге, которая пила воду из земной реки.</p>	<p>В отверстие она (медведица) видит землю. Польстившись на её красивый вид сверху: «красный шёлк, красное сукно; жёлтый шёлк, жёлтое сукно», она уговаривает отца спустить её вниз. Отец, Нуми Тõрум спускает её вниз на «трёхсаженной железной цепи» в люльке с серебряным/золотым каркасом.</p>
<p>И осталась дочь <i>Ен</i>'а жить на земле. Отец разыскал дочь и стал до-мой звать. Она отказалась. – Не хочу на небо, хочу жить на земле. – На земле ты будешь жить в тёмном лесу, ходить узкими звериными тропами, есть грубую земную пищу. – Всё равно я останусь на земле. – Тебе придётся терпеть лишения и нужду, тяжёлый труд и болезни. Одумайся, пока не поздно.</p>	<p>Но земля красивой смотрелась только сверху, а на деле – ярко-жёлтый цвет её оказался болотами, а зелёный – зарослями колючего шиповника и черёмухи. Жизнь на Земле для неё оказалась непривычна: болото с кочкарником, цепкие кусты шиповника с колючками, гнус и комары, жара, голод.</p>

На Земле дочь бога *Ен*'а оказалась в тайге (Парме). Она встрети-лась с юношей по имени Йигэр, молодые полюбили друг друга, и он ей предложил: «Оставайся насовсем, пусть моя земля будет и твоей». Дочь *Нуми Тõрум*'а «приземлилась» в болотистую местность. От невыносимых условий жизни она превращается в Медведицу (при-нимает зооморфный образ). На земле каждая из них становится пер-вопредком земных людей.

В коми-зырянском тексте о Зарань как первопредке говорится так: «На берегу большой реки, радуясь солнцу, пели и плясали люди,

целое племя. И была среди них женщина, которую они все называли **матерью**. Была она такая же ясноглазая, как его дочь Зарань, только волосы у этой женщины были не золотистые, а седые.

- Скажи мне, женщина, кто ты такая? – спросил *Ен*.
- Я твоя дочь Зарань, – ответила она.
- А кто эти люди, которые веселятся вокруг тебя?
- Это наши с Йигэром дети, а твои внуки».

В картине мира манси также проявляется мифологическая роль медведя/медведицы как первопредка, поскольку он/она играет гла-венствующую роль в сложении социальной группы людей Пор.

В тексте коми-зырянской сказки «Зарань» можно найти и другие схожие сюжеты в мансийском фольклоре, например:

Коми-зырянский текст	Мансийский текст
<p>Рассердился <i>Ен</i> и напустил на зем-лю великую жару. От этой жары поникла трава на лугах, листья на деревьях пожухли, высохли реки и речки, но на самом дне глубокого оврага остался один маленький родничок, он и поил всё живое.</p>	<p>В одном из вариантов мансийских мифов говорится, что однажды поднялась <i>исум вит капай</i> 'Горя-чая [огненная] гигантская вода'. Вода была не просто горячей, а огненной, поскольку она не только затопила землю, но и сожгла всё на своём пути, почва окрасилась в кра-сный цвет (цвет охры) [12, с. 43]. «&lt;...&gt; что же прохочет? – Это шумит огненная священная вода; всемирного огня одна половина на небе полыхает, другая половина в разных концах полыхает, и земля, и небо – всё горит» [12, с. 149].</p>

До сих пор в качестве свидетельства этого катаклизма люди на-ходят на обрывах рек красный слой земли, а в иных местах красный

песок выступает из земли, и люди почитают это место как остатки от костра древних людей.

Коми-зырянский текст	Мансийский текст
Перетерпели Йигэр и Зарань великую жару, а <i>Ен</i> шлёт новое испытание: обрушил на землю невиданные ливни. Затопила вода все низины, затопила низкие горы, затопила высокие. Но Йигэр и Зарань построили плот и спаслись.	<i>Нуми Тõрум</i> вслед за огненным смерчем наслал всесокрушающие воды Великого Потопа манс. <i>Ялпың Шакв</i> (букв.: ‘Священное Молоко’), в нём погибли уцелевшие в землянках великаны. Есть вариант мифа, где часть населения спаслась на плотках. Люди, якобы за семь дней были предупреждены о грядущей катастрофе, и поэтому они успели построить себе плоты ( <i>пор</i> ) из стволов лиственницы. На этих плотках люди сидели под укрытием пологов из рыбьей кожи, поэтому их не смыло волной, не опалило огнём, и до них не смогли добраться ни змеи, ни комары [12, с. 44].
Спала большая вода, пошла было жизнь по-прежнему. Но <i>Ен</i> придумал новое наказание: он увёл от земли солнце, и наступила на земле стужа, повалил снег, замела-завыла метель, земля погрузилась во мрак.	Мансийские предания отмечают, если нет Солнца и Луны, нет жизни, без них <i>Тõрум-Мā сõсхаты</i> ‘Небо-Земля перевернутся’ [12, с. 16] (букв.: ‘прольются, ссыплотся’). В далёком прошлом <i>Тõрум</i> устраивал мрак ( <i>Тõрум турман вāри</i> ‘Небесный Бог устраивает мрак’). Солнце целую неделю не всходит, десять дней не всходит, почти месяц не всходит. Такой мрак насыляет [12, с. 41].

Можно было бы говорить о том, что длительные контакты коми и манси нашли отражение в схожести фольклорных сюжетов, если бы речь не шла о священных=сакральных текстах. В них заложена социальная сущность мифологии как регулятора отношений внутри социума и транслятора исторической памяти каждого из этносов. Возможно, это и есть один из вариантов ответа на вопрос: «Почему <...> народы, жившие бок о бок в течение тысячелетий, не смешались в единый <...> конгломерат? Почему на ровном пространстве Западно-Сибирской равнины длительное время сохранялись устойчивые этнокультурные рубежи?» [14, с. 82].

#### Литература

1. Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нём дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сии времена / Кн. 1. М.: Либерия, 1998. 416 с.
2. Зырянский след / Очерки истории Коды. Екатеринбург: «Волот», 1995. 192 с.
3. Габор Д. (Gabor G). Путь угров/мадьяр с Урала до Карпат // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / отв. ред. Я.А. Яковлев. Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. 244 с.
4. Гондатти Н.Л. Предварительный отчет о поездке в Западную Сибирь. М.: 1888. 125 с.
5. Повод Н.А. Коми Северного Зауралья (XIX – первая часть XX в.) / Н.А. Повод; Институт проблем освоения Севера СО РАН. Новосибирск: Наука, 2006. 272 с.
6. Афанасьева К.В., Игушев Е.А. Русско-мансийско-коми тематический словарь. Около 4 000 слов. Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. 192 с.

7. Дёмин В.Н. Загадки Урала и Сибири (От библейских времён до Екатерины Великой). М.: Вече, 2001. 554 с. («Великие тайны»).
8. Королёв В. «По следам Зарни Ань» // Белый журавль. – 1992. – №7 (18). – С. 2.
9. Кошманова О.А. Золотая баба или заколдованная богиня / О чём помнит Конда... Сборник произведений. Междуреченский: ООО «Междуреченская типография», 2014. 278 с.
10. *Анбур – коми мойд*. Азбука – сказки на коми-зырянском и русском языках. Сыктывкар. 2000. 248 с.
11. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. унта. 1987. 284 с.
12. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1993. 207 с.
13. Слинкина Т.Д. Мансийские оронимы Урала: Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. 480 с.
14. Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.

### **Информанты-манси, сотрудничавшие с венгерскими учёными А. Регули в 1843–1845 гг. и Б. Мункачи в 1888–1889 гг.**

Т.Д. Слинкина

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

*Аннотация.* Собранное и сохранённое выдающимися венгерскими учёными А. Регули, Б. Мункачи и финским учёным А. Каннисто бесценное богатство фольклорного фонда древних манси через 170 лет после их записи понемногу возвращается на свою исконную родину к своему народу. Современные учёные должны знать и помнить имена всех тех информантов, из чьих уст были записаны реликтовые эпические тексты, сохраняемые и передаваемые устно их предками, и свои лирические «песни судьбы». И это богатство должно служить не только для научных исследований, но в основном для того, чтобы современные молодые манси, изучив родной язык, возродили методику сочинения и исполнительской культуры лирических и эпических песен, унаследованных от мудрых предков.

*Ключевые слова:* информанты, венгерские учёные, фольклор, лозьвинский, сосьвинский, сыгвинский, диалект.

Венгерские лингвисты XIX в. Антал Регули и его последователи Бернат Мункачи и финский ученый А. Каннисто записывали мансийские фольклорные тексты от информантов, не владевших русским языком. Для перевода текстов и составления словарей по диалектам необходимы были люди, хорошо владевшие мансийским и русским языками. В XIX в. манси, находившиеся в тесном контакте с коми и русскими или жившие с ними рядом, иногда умели об-

щаться на двух-трёх языках. Иностранным учёным, говорившим на чужом языке, удалось их найти и наладить дружественные контакты со свободным общением. Собранный в тот период мансийский фольклорный материал для современных финно-угроведов является неопределимым лингвистическим фондом. На основе их трудов манси, основная часть которых на современном этапе утратила родной язык, будут его возрождать для будущих поколений, но положительный результат возможен только во взаимном сотрудничестве с учёными финно-угорского круга.

С целью предоставления более доступного материала для овладения разговорной речью мансийского языка нами составлено научное издание «Маньси мэхум пёс йис эргыт = Старинные песни народа манси» [1] – так называемые авторские лирические «песни судьбы». Автором-составителем Т.Д. Слинкиной из IV фольклорного тома Б. Мункачи «Vogul népköltési gyűjtemény» [2] было взято в общей сложности 45 текстов мансийских песен на сосвинском и верхне-лозьвинском диалектах и текст песни-предания «Ёр мэхум» (тексты на других диалектах не использовались). Включены тексты песен с I по XLIII, далее XLVI и XLVIII [2, с. 1–82, 85–86, 92–96, 410]. Оригиналы этих песен с мансийской латинской фонологической транскрипции переложены на кириллицу и графику современного мансийского языка, затем сделан подстрочный смысловой перевод на русский язык, близкий к оригиналу. На его основе пользователи, но только свободно владеющие литературным мансийским языком, могут сделать литературно-поэтический перевод на русский или на любой другой язык, максимально сохранив смысл и уровень колорита произведения-оригинала.

Основой духовной жизни любого народа является религия. В духовно-мифологическом веровании народа манси связующей осно-

вой человека со Святыми покровителями любого уровня являются эпические Священные песни-молитвы. Их исполняют только при сакральных обрядах поклонения Святым покровителям и на Священном обряде поклонения Святому духу добытого охотником медведя, который теперь представители иных верований и культур называют «Медвежьим праздником».

Для понимания сути духовно-мифологического верования народа манси в книге «Старинные песни народа манси» материал открывает отдельно взятая песня-предание «Ёр мэхум» – «[Героические] сильные люди» [1, с. 24–25] В ней повествуется об эпохе древнейших предков нашего народа – сыновей *Төрума*, спущенных им на Землю, об их расселении по территориям проживания и о деяниях их потомков – героических Святых покровителей. У каждого из них была своя призывная песня-молитва или только мелодия, и обязательно был обширный именной Священный район, где располагалось центральное Святилище для проведения общего обряда поклонения конкретному Святому покровителю.

В XIX в. мудрым хранителям духовной культуры (не только народа манси) стало очевидно, что упорное и агрессивное вторжение в их жизнь чужой культуры, насильственная тотальная христианизация «в эпоху сибирского митрополита Филофея Лещинского» стали губительными для основ и принципов жизни северных народов. Поэтому, видимо, и решились старейшины сохранить память о себе и о своём языке с помощью чужестранных учёных. Такой вывод напрашивается сам собой, когда доводится работать с материалами зарубежных и российских этнографов и финно-угроведов разного периода истории.

В лирических же авторских «песнях судьбы» передаётся реальность судьбоносных моментов из частной жизни личности или семьи. Для того, чтобы песня звучала и запоминалась, нужно обладать

особым даром стихосложения, актёрским мастерством и индивидуальным красочным исполнительским талантом.

Обычный человек изменения в своей судьбе и состояния души передавал через песни, сложенные им самим или о нём другим человеком. Манси с древних времён значимые моменты жизни, горести и радости, переживания, симпатии или антипатии к кому-либо очень удачно и точно выражали тоже через песни. Любой вид тяжёлого труда или дальние дороги всегда скрашивались и сопровождались песней, через них они выражали и свою любовь, особое внимание и отношение к лицу противоположного пола. Эти песни о судьбоносных моментах бытия или сугубо личные песни разнообразны по содержанию. Каждая песня – это сценарий сюжета из долгой или короткой жизни человека. Не всё доверялось чужому слуху, но если слова и напев услышаны, песня без изменения содержания становилась общедоступной и переживала на века своего автора. Так принято у манси.

В прошлом бесписьменный народ песни передавал друг другу устно. В песенной форме озвученные чувства, симпатии, переживания вскоре доходили до адресата. Длинная дорога, длительное пребывание в одиночестве на промыслах всегда сопровождалась новыми текстами, также исполнялись сочинения других авторов, это уравнивало душевный дискомфорт от одиночества, психологически отвлекало от депрессии. По сложенной личной песне люди делали выводы о характере, одарённости человека, о его трудолюбии, о моральных достоинствах, а также о недостатках отдельного члена семьи или целого рода. «Песни судьбы» из коллекций А. Регули, Б. Мункачи, А. Каннисто пережили своих авторов и исполнителей на 150–170 лет, а то и больше. У каждой песни в названии значится имя автора, место проживания,

имя того, о ком сложена песня, и где он живёт, указаны и родство персон. Сценарий каждого сочинения сложен поэтично, складно, красочно и логически завершён. По песне можно даже вычислить современных родственников автора, но уже в 4–5–6 поколении.

В путевом «Календарииуме» (ежедневнике) Антала Регули фамилия (или имя) первого информанта манси указана им как *Бактьяр* [3, с. 18–24], которое теперь является современной фамилией – Бахтияров. Впервые с вогулами (манси) А. Регули встретился 11 декабря 1843 г. в Всеволодо-Благодатском [3, с. 17–18]. По распоряжению «управления именем» к нему с реки Лозьвы «доставили»... «двух старых вогулов Юркина и Пахтияра». Юркин через два дня уехал обратно «по семейным делам», но прежде был сделан гипсовый слепок с его головы для антропологического исследования [3, с. 18; 4, с. 17], а верный А. Регули Пахтияр (иногда в текстах как Бактьяр) сопровождал его повсюду, пока молодой исследователь не переехал в конце июня 1844 г. к манси в систему Сев. Сосьвы и Сыгвы (р. Ляпин) [3, с. 27]. У них возникла очень тесная дружба. Цивилизованного и образованного жителя далёкой страны весьма удивляло великое терпение его друга и спутника Бактьяра. И очень скоро «В вогульском языке, – писал он Бэру, – я достиг определённого прогресса, начинаю в нём ориентироваться и болтать на нём... О моём учителе Бактьяре у меня не хватает слов похвалы, у него хватает терпения сидеть со мной с утра до вечера, он так расположен ко мне и доверчив, что в их мифологии и ритуале вероятно не осталось больше тайн, которыми бы он со мной не поделился, ...он у них певец и ...как жрец. Эти два качества ... для меня – богатый источник научной добычи. Я записал от него до 20 авторских листов различных песен и молитв» [4, с. 17–18]. И в последующем в числе основных инфор-

мантов других венгерских учёных значатся имена Бахтияровского рода [1, с. 138–141].

Позже (через 42 года) у преемника А. Регули – Б. Мункачи – в записях фамилия значится как *Пахтяр* или *Пахтяров(а)* [2], в комментариях к IV тому «Manysi (vogul) nérköltési gyűjtemény», отдельно изданных Б. Кальманом в 1963 г. (после смерти Б. Мункачи), в списке информантов значится *Пахтярова Федосья Игнатъевна, Анисья (Василия Пахтярова жена)* [5, с. 260, № 11, 12].

*Пахтярова Евгения Николаевна из Томпүсум-Пāvыл* (д. Тошемка) помогла записать и обработать около 20 разных текстов [5, с. 260, № 13].

Все они помогали по материалам *Сыгвы, Сосьвы, Верхней Лозьвы*. При транслитерации на русскую фонологическую графику в заголовках песен все варианты фамилий и имён в мансийских текстах песен издания «Старинные песни народа манси» сохранены мной без правок, но в переводах на русский язык записаны по-современному [1, 24–137].

У Б. Мункачи основным информантом и переводчиком, собранного по *Сыгве, Сосьве, Верх. Лозьве* мансийскому материалу разных уровней, была *Сотинова Татьяна Алексеевна* – жительница селения *Тāt-Тыт-Пāvыл* [5, с. 259, № 1] («Деревня в устье кедровой реки»). С её помощью он также сверил и доработал изданные и ещё не изданные материалы А. Регули.

С текстами по *Сыгве, Сосьве, Верх. Лозьве* работал и *Сонтин Гаврил Петрович* из селения *Нюрум-Пāvыл* «Деревня на (приречной) луговине» (р. Тапсуй). С ним обработано более 20 текстов [5, с. 260, № 19].

Тесно сотрудничал с венгерскими учёными род Укладовых с р. Лозьва. С текстами из IV тома по *Сыгве, Сосьве, Верх. Лозьве* работали: *Анисья Васильевна Укладова, Михаил Иванович Укладов* из *Лүсум-Талях-Пāvыл* «Деревня в истоках Лозьвы» (деревни не существует с 1950-х гг.); более 14

фольклорных текстов записаны и обработаны с *Анной Ивановной Укладовой* из *Лүсум-Талях-Пāvыл* [5, с. 260, № 23]; с *Авдотьей Васильевной Укладовой, Маремьяной Ивановной Укладовой, Акулиной Кирилловной Укладовой* (жена *Михаила Ивановича Укладова*), *Моисеем Николаевичем Укладовым* – все манси из *Кāрп-Я̄-Тыт-Пāvыл* [5, с. 260, № 20–28].

С учёными по тем же диалектам работали манси и из других родов и территорий: *Алексей Иванович Александров* с нижнего течения Сев. Сосьвы из *Квāйк-Я̄-Пāvыл* («Речка [стоянки] каючных лодок» (д. Малеевские) [5, с. 259, № 2]; *Лазар Яковлевич Алкин* из *Няр-Пāvыл* «Деревня при болоте»; *Елесина Марфа* – жена *Николая Елесина* из *Сāv-Пāvыл* «Деревня с многими стойбищами» (р. Лозьва); *Офимья Николаевна Елесина, Ефим Петрович Юрьев* из *Мёсыг-Пāvыл*, «Деревня на излучине» (р. Сев. Сосьва) [5, с. 259–261, № 3–6]; *Анна Михайловна Постножица* из *Тōрых-Пāvыл*, «поселение с переправой [через реку]» (р. Лозьва) [5, с. 260, № 14; с. 261, № 2]; *Хавронья Петровна Самбиндалова*<sup>3</sup> из *Кос-Я̄-Пāvыл* «Деревня на скребущей реке» (р. Сев. Сосьва) [5, с. 260, № 17]; *Анисим Кириллович Сонтин* из *Ан-Я̄-Пāvыл* «Деревня на реке с чашечным [озером]» [5, с. 260, № 18]; *Николай Филиппович Тасманов* из *Хал-Пāvыл* «Срединная деревня» (р. Сев. Сосьва) [5, с. 260, № 20]; *Волков Илья Егорович*<sup>4</sup> (*Яковлевич?*) из *Луйи-Хорың-Пāvыл* «Нижняя деревня у [мохового] болота»; *Кутиров Пётр Андреевич* из *Нялтлаң-Пāvыл* «Деревня на (приречном) крутояре» (д. Верх. Нильдино) [5, с. 260, № 7].

Мои земляки с *Сакв-Я̄* (р. Ляпин): *Степан Кириллович Меров, Григорий Ефремович Меров* – оба из *Мувыңкёс-Пāvыл* «Деревня с

<sup>3</sup> Удалось найти праправнука брата *Хавроньи Петровны*, Самбиндалова Сергея Петровича, он помнит её имя по семейных разговорам родителей и родных. Сергей Петрович живёт сейчас в п. Няксимволь.

<sup>4</sup> Называли его *Саран сахиу бйка* «Мужчина, имеющий зырянскую шубу». Летнее стойбище Ильи Волкова называли по его мирскому имени: *Саран-Сахи-Пāvыл*. «Деревня [имеющего] зырянскую шубу» (на р. Сев. Сосьва возле устья Ляпин.) [5, с. 261, № 29]

круговой границей'. После тотальных реорганизаций колхозов зимняя и летняя деревни не существуют с 1938 г. [5, с. 260, № 8, 9].

Мои родственники: *Василий Григорьевич Ромбандеев*, *Родион Семёнович Ромбандеев* – оба тоже из *Мувынукёс-Павыл*; *Василий Кириллович Номин* из *Няхщам-Воль-Павыл* 'Деревня на изгибе (реки), как горловина' (п. Няксимволь). С помощью Василия Кирилловича записано и обработано более 16 фольклорных текстов [5, с. 260, № 10].

По **средне-лозьвинскому диалекту** с Б. Мункачи работали: *Михаил Григорьевич Першин*, с ним уточнено и переведено около 25 текстов; *Анна Михайловна Постножиха* и *Николай Филиппович Сычёв* – жители из *Торых-Павыл* (д. Першино на р. Лозьва, [5, с. 261]).

По **нижне-лозьвинскому диалекту** Б. Мункачи работал с *Ефимом Михайловичем Лахтиным* из *Ёвь-Тыт-Поил* (не существует) [5, с. 261].

По **пелымскому диалекту** работал с *Сергеем Кирилловичем Манзырковым* и *Поликарпом Андреевым Мулминым* – оба из *Рёкв-Поил* [5, с. 261].

По **тавдинскому диалекту** работал с *Павлом Игнатичем Симпиевым* из *Утиц-Кулы-Поил* (записал 3 текста); с *Арсентием Терентьевичем Костиным* из *Чоумитар-Поил* (записал 2 текста); с *Филимоном Харитоновичем Матуковым* из *Ахэт-Поил* (записал 1 текст) (деревни не существует) [5, с. 262].

По **кондинскому диалекту** работали 11 информантов: *Никита Петрович Буранов* из *Тёрэс-Поил*, с ним уточнены и переведены около 10 текстов [5, с. 261]; *Василий Фёдорович Сафронов* из *Потанак-Поил* на р. Ушанатская (обработано 3 текста); *Леонтий Кузьмич Катмышов* из *Рахт-Поил*; *Надежда Егоровна Катмышова* из *Рахт-Поил* (3 текста) [5, с. 261].

Зафиксированы имена информантов – жителей из *Йивр-Поил* (так значится в документах и картах XIX в., совр. д. Евра, была на одноимённом правом притоке р. Конда, но не существует с 1970-х гг.): *Харитон Никитич Кинтин*, от него записан и обработан 1 текст [5, с. 261]; *Федот Яковлевич Алкимов* – 2 текста; *Анисья Павловна Картина-Молоткова* – 1 текст; *Яков Максимович Картин* – 1 текст [5, с. 259–261]; *Василий Андреевич Ахтаев* из *Күсэу-Поил* – 1 текст [5, с. 259–261]; *Кирилл Андреевич Конзымов* из *Я-Онтыр-Поил* – 3 текста, *Дмитрий Степанович Молотков* из *Лõх-Воэны-Поил* – 2 текста (Кондинский р-н) [5, с. 261–262].

Список информантов представлен нами с той целью и надеждой, что современные потомки тех манси, владевших в XIX в. родным мансийским языком, вспомнят свои исконные корни, свою малую родину, посетят погосты исчезнувших деревень, где покоятся останки родных пращуров. Самое основное – начнут изучать родной язык и постепенно с гордостью будут разговаривать на нём с детьми и внуками, будут изучать древние тексты эпических произведений, также устно, как делали наши пращуры, будут их передавать своим потомкам. Будут с удовольствием исполнять лирические песни прапрадедов и прапрабабушек. Необходимо чётко представлять и уяснить себе, что мы не только по рождению и справкам манси, ханты, ненцы, но по языку и культуре, по малой родине, где суждено нам свыше Богом жить.

Молодые учёные XIX в. финн А. Кастрен, венгр А. Регули, ради определения языковых корней своих народов и пути миграций их далёких предков не посчитались со своим здоровьем и жизнью, отправились из тёплых цивилизованных стран в неизвестность Сибири, ехали в стужу, в бездорожье, приходилось и голодать, и мёрзнуть, и мокнуть, жильё – какое есть, летом – ко-

марьё. У молодых учёных организм не выдержал таких стрессовых обстоятельств, их не стало в самом пике научной деятельности – в 39 лет [4, с. 35–40; 6, с. 149–160]. Современные их последователи, приезжая из Венгрии и Финляндии в Россию, свободно разговаривают на мансийском и хантыйском языках с нами, а мы... скромно молчим, краснея. Им, видимо, сложно понять наше несерьёзное отношение к родным языкам, к фольклорному фонду, собранному и созданному их соотечественниками для всего мирового сообщества в таких сложнейших условиях. Надеемся, что песни, сложенные на нашем языке, бережно хранимые 150–170 лет в Венгрии и теперь переведённые на русский язык, найдут в России далёких потомков своих авторов.

Собранное и сохранённое выдающимися венгерскими учёными А. Регули, Б. Мункачи и финским учёным А. Каннисто [1; 2; 3; 5; 7; 8; 9; 10; 11] бесценное богатство фольклорного фонда древних манси понемногу возвращается на свою исконную родину и своему народу на родном и русском языках. И оно должно служить не только для научных исследований, но в основном для того, чтобы современные молодые манси, изучив родной язык, возродили методику сочинения и исполнительской культуры лирических и эпических песен, унаследованных от мудрых предков. Верю, что песни наших родственников, оставленные нам в память о себе, с гордостью и с большим уважением к своей генетической памяти молодёжь скоро будет исполнять на родном языке.

Необходимо всеми способами и средствами целенаправленно и разумно распорядиться и сберечь весь фольклорный материал, созданный нашим мудрым народом, для современного поколения народа манси, для наших потомков и для всего финно-угорского сообщества. Сумеем сохранить родной мансийский язык, сохраним и

свой уникальный народ, ибо без родного языка наш малочисленный народ исчезнет бесследно в ближайшем будущем среди общей людской массы.

### Литература

1. Мăнсьи мăхум пѣс йис ѳргыт = Старинные песни народа манси. В записи Б. Мункачи, 1888-1889 гг.: научное издание / авт.-сост. Т. Д. Слинкина. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. 232 с.
2. Munkácsi Bernat. Vogul népköltési gyűjtemény. Budapest, 1896. K. IV. 440 lap.
3. Антал Регули Календариум = Kalendárium: путешествие по России Петербург-Урал-Петербург / авт.-сост. К. Лазар, Э. Сий. Будапешт: Изд-во ТИНТА, 2008. 80 с.
4. Папай Й. Божество слова. Памяти Антала Регули. Сургут: Сев. дом, 1993. 56 с.
5. Munkácsi Bernát, Béla Kálmán. Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény/Második rész, K. IV. Budapest: Akadémiai kiado, 1963. 314 lap.
6. Омельчук А. К. Частное открытие Сибири: Каждый сам открывает свою родину. – изд. 3-е, перераб. и доп. Тюмень: Мандрик и К, 2007. 512 с.
7. Kännisto Ártturi. Wogulische Volksdichtung: Gesammelt und übersetzt von Ártturi Kännisto; bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Helsinki, 1982. B. VI. 385 s.
8. Мансийские «Песни судьбы» («Личные песни»). В записи Áрттури Кăннисто в 1901-1906 гг. / Автор-составитель Т. Д. Слинкина. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. 110 с.
9. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е.И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).

10. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е. И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск: ООО «Принт-Класс», 2010. 648 с.

11. Ромбандеева Е. И. Медвежья эпические песни манси (вогулов) / Е.И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск: ООО Принт-Класс, 2012. 658 с.

### Мансийские селения среднего течения *Тāгыт-Я̄*: исчезнувшие и существующие

Т.Д. Слинкина

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

*Аннотация.* Основные зимние мансийские селения располагались вблизи дорог, проходящих по местам оленьих пастбищ и путей к лесным промысловым угодьям. Летние располагались возле рыболовных угодий и водных путей перемещения. Из 10 населённых пунктов, записанных в 1888–1889гг. венгерским учёным Б. Мункачи по среднему течению *Тāгыт-Я̄*, остался только один. По мере расселения разноязычного населения по реке исконный звуковой состав географических названий кардинально изменился, что наглядно прослеживается в статье, где рядом с мансийскими топонимами в скобках указаны их современные аналоги на картах.

*Ключевые слова:* Тāгыт-Я̄, Сакв-Сунт-Пāвыл, Паль-Я̄-Пāвыл, Сома-Пāвыл, Тāгыт Котиль Ойка, Ялпың-Я̄-Пāвыл, Ан-Я̄-Пāвыл.

В ходе исследования мансийского топонимического материала были намечены основные исторические этапы возникновения тех или иных топонимов. Анализ топонимических «событий» позволяет сделать однозначный вывод: народ манси в одну из эпох расселился по территории *Мāньси Нĕрыт* ‘Мансийского Урала’: Приполярный и Северный Урал, а также по Зауралью: бассейны рек *Тāгыт-Я̄* (м.я.<sup>5</sup>) (р. Сев. Сосьва<sup>6</sup>), *Саня-Я̄* (м.я.) (р. Сыня), *Лусум-Я̄* (м.я.) (р. Лозьва),

<sup>5</sup> В статье используются следующие условные сокращения: в/с. – верхне-сосьвинский диалект мансийского языка; в/л. – верхнее-лозьвинский диалект манс. яз.; д-т – диалект; иж.д. – ижемский диалект коми языка; инф-т – информант; к.я. – коми язык; м.я. – мансийский язык; т.д. – тавдинский диалект мансийского языка; х.я. – хантыйский язык.

<sup>6</sup> Далее по тексту в скобках указаны обозначения топонимов на картах.

*Полум-Я̄* (м.я.) (р. Пелым), *Тавт-Я̄* (т.д. м.я.) (р. Тавда), *Хонтау-Я̄* (м.я.) (р. Конда), по среднему течению *Ас-Я̄* (р. Обь) [1, с. 429–440].

С тех пор обширные пространства неразрывно связаны с духовно-мифологическими верованиями манси, только внешне принявшими христианство.

Манси глубоко почитали своих Святых покровителей – хозяев Священных территорий. Предки народа манси сложили и сохранили о них удивительную мифологию, которая широко отражена в географических названиях. Так, согласно содержанию древних мансийских преданий, у *Нуми Тõрума* ‘Всевышнего небесного Владыки’ было шесть детей – пять сыновей и дочь. Дети, повзрослев, стали осмеливаться оспаривать его волю (как и все дети...), и он, рассердившись, спустил их с неба на Землю, распределив им владения, чтобы не притесняли друг друга: *Тāгыт Котиль Ойка* (р. Сев. Сосьва), *Нёр Ойка* (Приполярный Урал), *Полум Ойка* (р. Пелым), *Аяс Ойка* (р. Мал. Обь), *Тэк Ойка* (д. Теги) и *Хāуыл-Сāм Нāй Эква* с именем *Нярыс Нāй Эква* (р. Сев. Сосьва) [2, с. 51–53]. Их имена известны каждому манси, это самые древние первопредки нашего народа. По местам расселения детей *Тõрума*, где им поклоняются, теперь проживают диалектные группы народа манси. По региону среднего течения *Тāгыт-Я̄* святым покровителем является самый миролюбивый и в то же время строгий и грозный *Тāгыт Котиль Ойка* ‘Владыка среднего течения Тагыт-Я’. Его владения обозначены соответствующими пограничными топонимами. С древности народом манси установлено – это аномальная зона, территория повышенной опасности для человека, как и все значимые священные территории. «В таких зонах, по выводам учёных-физиков, проходят особые каналы прямой связи земных недр с космосом». Святые покровители, «... как стражи, наделены Нуми Тõрумом (Создателем) особой силой и

мощью, видимо, для снижения действия аномальной энэргетики» [3, с. 326]. Манси испокон веков здесь не селились и не сеются, земля, лес, вода – неприкосновенны с древности, участок реки *Тāгыт Котиль Ойки* проезжают с молитвой о здоровье и удачной дороге, опускают в реку монетки. На людей другой национальности этот запрет как будто не распространяется, но служит своего рода предостережением. В среднем течении *Тāгыт-Я̄* ещё в первой половине XIX в. располагалось 25 мансийских поселений, часть которых зафиксирована венгерскими учёными А. Регули и Б. Мункачи [1, с. 436–437]. Крупные селения были более организованы, в них жили основную часть года – зимний сезон. Располагались чаще вблизи главных дорог, проходящих по местам оленьих пастбищ и к лесным промысловым угодьям, т.к. основным транспортом были олени. Им требовался подножный корм и отдых, путникам – питание и ночлег. Летние поселения размещались возле рыболовных угодий и водных путей перемещения.

В прошлом у каждой родственной группы или семьи на отдалённых именных промысловых сезонных угодьях обязательно имелось стойбище с жильём и хозяйственными постройками с утварью, с запасом продуктов, одежды, охотничьих и рыболовных снастей, сезонного транспорта. Среди современных манси уже мало кто имеет угодья.

У каждого основного селения и в отдельности у каждого рода сохраняются свои святыи духовные покровители, их святилища. Кроме того, существуют всеобщие микрорегиональные святыи персоналии, на территории которых имеются централизованные святилища. Согласно верованию народа манси без Святого духовного хозяина ни одной деревни, ни одной семьи, ни одной реки, ни тайги, ни озера не бывает.

В состав мансийских топонимов, как правило, перед основами названий любых объектов добавляются соответствующие номенклатурные определители (атрибутивы), бытующие в живом разговорном языке: *тэлы* – зимний (-ая; -ее), *туйи* – летний (-ая; -ее), *вѳр* – лесной (-ая; -ое), *таквсы* – осенний (-ая; -ее), *тѳя* – весенний (-ая; -ее), *алы* – верхний (-ая; -ее) по течению, *лѳйи* – нижний (-ая; -ее) по течению; *ялныу* – священный. Также присутствуют дифференциальные определители: *яныг* – большой, *мѳнь* – меньший, малый, *котиль* – средний, *ѳлы* – нижний, *хоса* – длинный, долгий, *лѳблин* – высокий, *вѳти* – короткий, *осься* ~ *оцица* – узкий.

За определителями следуют основы топонимов, ими служат существительные. В ойконимах: *пѳвыл* – деревня, селение, становище, стойбище; *ѳс* – городище, город; *сѳй* – бор; *ур* – возвышенность (таёжная, боровая, горная, гористая); *вѳр* – лес; *нѳл* – мыс, выступ, меандра. В гидронимах: *я* – река; *вѳль* – открытый участок реки с плѳсом по пологому берегу; *сѳюм* – ручей; *посал* – протока (между изгибами русла одной реки или руслами соседних рек); *сѳнт* – устье; *талих* (-ая; -ых) – исток, верховье реки; *тѳр* – озеро; *тумп* – остров; *кѳлыг* – бескрайнее обширное болото с топиями; *яукылма* – травянистое болото; *нѳр* – торфяное болото с высокими буграми; *хори* – моховое болото с мелким редким лесом; *нѳл* – мыс (песчаный, каменистый).

Этимологию определителя древнего гидронима мансийской реки *Тѳгыт-Я* необходимо рассмотреть детально. С периода расселения иноязычного населения по Зауралью возник бытующий параллельный гидроним *Северная Сосьва* [1, с. 436:]. *Северная* – по отношению к *Сосьве южной* (уральской), гидроним которой тоже более современный, однако манси по-прежнему пользуются её древним названием *Оцица* (~*Осься*)-*Тѳгыт* ‘узкая [река] *Тагыт*’. *Оцица-Тѳгыт* является одной из трёх составляющих начало русла реки

*Тѳвт-Я* (т.д. м.я.) (р. Тавда), – левого притока р. Тобол, также относящегося к этой группе. Сюда входит и правый приток *Тѳгыт-Я* в нижнем течении – *Мѳнь-Тѳгыт* (р. Малая Сосьва) [1, с. 432–433; 3, с. 319–322; 4, с. 190–191; 5; 6].

В переводе с мансийского *Тѳгыт-Я* ‘разветвлѳнная река’ или ‘река с ответвлениями-притоками’; *таг* ~ *тов* ~ *тѳв* – приток, ответвление, разветвление (русла). У народа манси в топонимии существует тѳрѳдое понятие: русла рек не «принимают» притоки, а происходит «разветвление» основного русла, как у деревьев идет ветвление ствола или как незаметные тропки сходятся в набитую дорогу. *Тѳгыт-Я тальхѳт сака сѳв товип ѳньци, тѳванѳ сѳнтѳтнѳл хосан товилѳгыт* (букв.: ‘у Тагыт-Я в верховье очень много ответвлений(-притоков), у некоторых из них (русла) далеко уходят от своих устьев’). В мансийской этимологизации гидронимов данный принцип тѳрѳдо сохраняется: *я товип* ‘ответвление реки’. *Оцица*(~*Осься*)-*Тѳгыт ос Тѳвт-Я хѳрум товипанѳн акван ѳхтѳгыт, тувѳл какрагѳн акв ѳг та ѳмтѳг* (букв.: ‘у узкой р. Тагыт и р. Тавды сходятся вместе три притока, затем их русла становятся одной рекой’). Таким образом: соединение и разветвление водных путей и грунтовых дорог в топонимической терминологии манси совпадают.

На верхне-сосьвинском и верхне-лозьвинском диалектах мягко говорящие манси несколько иначе произносят гидроним: *Тѳгыт* озвучивают как *Тѳйт* ~ *Тѳйыт*, заднеязычная фонема г (γ – гамма) в их произношении переходит в й (j), на данной основе фонема а в гидрониме получается долгой ѳ: *Тѳйт* ~ *Тѳйыт* от *Тѳгт* ~ *Тѳгыт* [3, с. 218, с. 319–322; 4, с. 190–191].

Современный смешанный гидроним *Сосьва*, который состоит из мансийского определителя *сѳс* и коми основы *-ва*, сложившаяся в форме *Сѳс-Я* (в.с.д., в.л.д.) ‘[мелководный непересыхающий] ручейный

приток' в истоках горных и таёжных рек (на коми языке – *эль*), мансийская *я̄* 'река' – переведена как *ва* (к.я.) – 1. крупная полноводная река; 2. вода. На коми языке *сос* (иж.д. к.я.) – рукав одежды, и люди, не знающие мансийской сути гидронима, переводят его как «рукавная река», что и цитируют многие исследователи и сотрудники СМИ [3, с. 218; с. 319–322; 4, с. 190–191]. Как видим, в гидрониме *Сōс-Я̄* ~ *Сос-Ва* (Сосва) изначально в середине нет мягкого знака, и это правильно. А. Регули, Б. Мункачи, А. Каннисто, учёные Русского географического общества, составлявшие разные карты, до 1930-х гг. также писали *Сосва* без мягкого знака, позже, в 1930–50-х гг. с тотальным обучением манси русскому языку, его стали писать в середине слова. В итоге исконный мансийский топонимический термин *сōс* превратился в бессмысленный *сось*... Каждая из 4-х вышеназванных рек (*Тāгыт-Я̄* = Сев. Сосьва; *Ощца-Тāгыт* = Сосьва южная; *Мāнь-Тāгыт* = р. Малая Сосьва; *Тāвт-Я̄* = р. Тавда) в верховьях начинается от слияния множества узких бурных притоков *сōс*, протекающих между горных теснин и таёжных возвышенностей». Затем река, имеющая в верхнем течении ещё узкое и мелководное русло (особенно в летнюю межень) преодолевает пороги и перекаты в предгорьях. В среднем и нижнем течении русло становится более полноводным и широким.

В предыдущем издании материалов конференции XIII «Югорских чтений» мной была представлена статья по исчезнувшим и существующим 50 мансийским селениям в верхнем течении *Тāгыт-Я̄*, начиная от истоков и до района впадения её левого притока *Сакв-Я̄* (м.я.) 'светлая река' (р. Сыгва = р. Ляпин) [7, с. 147–160]. Представленная читателям статья является продолжением начатой темы об исчезнувших и существующих мансийских селениях по *Тāгыт-Я̄*.

Гидроним Ляпин – вариант усвоения коми-зырянскими и русскими от *Лōпын-Я̄* 'с торфянистой [водой] река', левый приток *Сакв-Я̄*.

У В.Н. Чернецова читаем (1935–1936 гг.): «...по объяснению М. Хантыпина (М.Ф. Гындыбин – С. Т.) Лопынг-ус, Лопынг 'торфяное место', тундра 'лопынг'» [8, с. 197]. Ещё в XV в. городище возле устья *Лōпын-Я̄* называлось *Лōпын-Ус*, а 'деревня при городище' – *Лōпын-Ус-Пāвыл*, позже сложился краткий ойконим *Лōпмус-Пāвыл*. Здесь были торговые ряды русских, которые называли его *Ляпинский городок*, волость также именовали *Ляпинской*. Хантыйские толмачи русских и зырян сложили идентичный вариант *Лопым-Вож*, от него произошёл современный ойконим п. Ломбовож. В XIX в. период интенсивного заселения верхнего течения *Сакв-Я̄* коми-ижемскими оленеводами название волости и городка перешло в название реки – *Ляпин*, центр торговли переместился в *Саран-Пāвыл* (м.я.) 'зырянская деревня', которую коми называют п. Ляпин [3, с. 60–65].

В прошлом до появления селения *Потрын-Суй-Пāвыл* (м.я.) (д. Патрасуй), (букв.: 'деревня в бору с [эхом] разговора'; *потрын* – с разговором; *суй* – урманый бор [10, с. 36; 7, с. 157]) недалеко от берега в высоком урмани с давних пор находился *Пурлахтын кан* (м.я.) '[обрядовое] духовное Святилище', где проводились молитвенные поклонения *Сакв Сунт Тōрум Пыг Ойке* 'Святому хозяину устья Сыгвы – сыну Торума'. Он является Святым покровителем обширного региона окрест устья *Сакв-Я̄*, а также таёжного урмана *Люлиу-Вōр* (м.я.) (на картах возв. Люлимвор), букв.: 'высокая таёжная возвышенность'. Его супругой была дочь *Сакв Талях Ойки* 'Святого покровителя верховья *Сакв-Я̄*' [11, с. 256–275; 2, с. 81–86; 12, с. 523–525;]. Следующим Святым покровителем обширного таёжного региона напротив устья *Сакв-Я̄* является четвёртый сын *Тāгыт Котиль Ойки* – Хозяин соболей, зверей на *Люлиу-Вōре* и по р. Тапсуй. Его так и зовут *Нёхыссов Хурп Тёнтыу Отыр* 'Отыр в Шапке, Отороченной Мехом Соболя' [2, с. 59, 76].

Также в этом районе духовным Святым покровителем является и *Мб̄цхум О̄йка* – сын *Аяс Т̄орум О̄йки*, Святого покровителя устья *Т̄агыт-Я̄* и Малой Оби [2, с. 60, 74]. Благодаря хлопотам и заботам создателя музея в *Куль-П̄ас-П̄авыл* (п. Сосьва) А.М. Хромовой, частично восстановлено место бывшего Святилища и построен лабаз на сваях для прикладов Святым хозяевам таёжного региона.

*С̄э̄й-Н̄ёл* (м.я.) ‘песчаный мыс’ расположен справа выше устья *Сакв-Я̄*, от него песчаный плёс проходит по всей излучине. У верхнего конца плёса впадает речка *Мостовая*. От данной речки в 2–3 км расположено второе место поклонения Святым покровителем микрорегиона устья: *Ур Мисхум*, *В̄ор Мисхум о̄йке* (м.я.) ‘урманной возвышенности Мисхуму, лесному Мисхуму’, а также *Х̄урум М̄е̄уке* *Пыгрищам* ‘трём Менкв-подросткам’ [13, с. 29]. *Мисхум* – потомок небесных первопредков манси. *Мис ма̄хум* – древняя фратрия. *М̄е̄уке* – реликтовый лесной человекоподобный великан, враждебный к людям; *пыгрищ* – мальчик, подросток. Проезжая по руслу, жители делают остановку, чтобы помолиться с берега (по сообщению С.С. Динисламовой, г. Ханты-Мансийск).

В августе-сентябре в сезон хода на нерест сиговых и язёвых пород рыб с давних времён в этом районе многолюдно. У каждого рода были свои рыбацкие пески вылова рыбы с сезонными становищами, или заключались договора с главой угоды за соответствующую плату на временное пользование частью их владений.

Ниже устья *Сакв-Я̄* вдоль левого берега *Т̄агыт-Я̄* расположен длинный остров *В̄ор-Тумп* (м.я.) ‘остров [с таёжным] лесом’. Ниже данного острова в 10 км от устья *Сакв-Я̄* на левом высоком берегу длинной вогнутой излучины *Т̄агыт-Я̄* расположен новый посёлок, построенный в первой половине 1930-х гг., *Куль-П̄ас-П̄авыл* (м.я.) (п. Культбаза) ‘предел обитания [речного] куля’; *куль* – существ-

во определённой территории, враждебно относящийся к человеку; *п̄ас* – предел, рубеж, граница ареала.

В прошлом часть русла реки *Т̄агыт-Я̄*, прилегающая к нижнему концу современного посёлка, считалась *ялыну* ‘запретным’ для проезда женщин и девочек. На противоположном берегу была специальная дорога *Н̄эт л̄е̄х* ‘тропа женщин’ до следующего поворота реки. По преданию, в глубине обитал водяной *куль*, губивший путников. Их затягивало в бездонную бурлящую стремнину, и где они исчезали бесследно, иногда вместе с лодками. Среди информантов бытует несколько преданий об избавлении реки от водяного *куля* с помощью разных Святых покровителей. Как бы то ни было, в конце концов, проезд стал безопасным (инф-т М.Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г.; по сообщениям С.А. Поповой, С.С. Динисламовой, Ханты-Мансийск).

Созвучное мансийскому *Куль-П̄ас* русское название нового посёлка – Культбаза – сокр. вар-т от ‘Культурная база’. Он возводился с целью создания современного административно-образовательно-культурного центра в данном регионе. В документах изначально утвердилось п. Сосва, затем Сосьва. Старожилы манси посёлок по-прежнему называют *Куль-П̄ас-П̄авыл*. В «Культурную базу» были переселены жители из всех близлежащих мансийских деревень с жильём и со всем хозяйством. На современном этапе, утратив значимость как центр, посёлок передан администрации *Саран-П̄авыл*.

Ниже устья *Сакв-Я̄* в 15 км на высоком левом берегу *Т̄агыт-Я̄* была старинная мансийская деревня, которую Б. Мункачи записал как *С̄ома-р. (Subasapka-f.; Шоминские) – С̄ома-П̄авыл* (д. *Шубашанка*) [1, с. 436, № 16] – *Сома-П̄авыл* ‘деревня на высоком [береговом] крутояре’; *сома* – отвесно вниз. В своё время А.М. Хромовой житель *Кульпас-П̄авыл* П.К. Бешкильцев привёл вариант *Сома-В̄оль-П̄авыл* ‘деревня на прямом плёсе’. Часть реки от поворота до поворота дей-

ствительно спрямлена и деревню далеко видно [14, с. 39]. Возможно, *Шубашапка* не ойконим, а родовое имя-прозвище жителей, как бытовало у манси в прошлом. Такой же ойконим им указан ниже по левому притоку р. *Воль-Я̄* ~ *Вõлиң-Я̄* (р. Вогулка): *Lül'ij-soma-p.* (*Васькины; Magas-subasarka-f.*) – *Люлиң-Сома-п.* (*Васькины*) ‘деревня высокая шубашапка’ [1, с. 440, № 3]

Выше данного селения слева в *Тāгыт-Я̄* впадает приток с названием на картах р. Шома [9; 15]. В списке топонимов Б. Мункачи гидроним значится как *Sōma-paul-āul-jā* от [1, 436, № 40] – *Сома-Пāвыл-Ōвыл-Я̄* ‘река в конце деревни Сома’. Позже манси ойконим озвучивали как *Сūма-Пāвыл* (чередование *о – у*), жителей называли *сūма мāхум* ‘жители деревни Сума’, видимо, на основе утраты первичного смыслового значения ойконима и гидронима. «*На бугре с крутым спуском к реке находилась летняя деревня, зимняя располагалась в 5 км в сосновом бору*» [14, с. 39].

В прошлом в мансийском языке в некоторых локальных говорах фонемы **с** (**s**) и **ш** (**š**), **сь** (**ś**) и **щ** (**š̌**) были взаимозаменяемы. На этой основе на картах данного локального района встречаются также топонимы с фонемой **ш**. Так напротив *Вõр-Тумп* лежит оз. Шарктур =- *Шāрк-Тур* (м.я.) = *Сярк-Тур* ~ *Щāрк-Тур* ‘озеро [у оленьего] пастбища’; *сярк* ~ *щāрк* – оленье пастбище; *тур* – озеро. Ниже *Сома-Пāвыл* лежит оз. Шекватур от *Сэква-Тур* (м.я.) ‘прохладное озеро’; *сэква* – прохлада [14, с. 40; 15]. От *Сома-Пāвыл* по левому побережью было 100 км до старинного таёжного зимника к верховью *Воль-Я̄* (р. Вогулка) и далее следовали до *Хāльп-Үс* (п. Берёзово) (инф-т М.Д. Ромбандеева, д. Хошлог, Берёзовский р-н, 1967 г.).

Ниже *Сома-Пāвыл* на правом берегу *Тāгыт-Я̄* с давних времён и до 1950-х гг. была деревня *Паль-Я̄-Пāвыл* (м.я.) (д. Палья [9]) ‘деревня возле реки ушей’. Напротив деревни слева в *Тāгыт-Я̄* впадает

река *Паль-Я̄* (м.я.) – *Pal'-jā* [1, с.437; №41] ‘река ушей’; *паль* – ухо. В *Паль-Я̄-Пāвыл* жил духовный хозяин деревни *Паль-Я̄ Ōйка* ‘Святой покровитель Палья’, это один из сыновей *Тāгт Котиль Ōйки* ‘Святого покровителя среднего течения Тагыт-Я; *котиль* – середина, средняя часть; *ōйка* – 1. мужчина<sup>7</sup>; 2. основа и как табу к имени Святого [12, с. 77, на с. 59 вместо *Паль-Я̄* ошибочно указана р. Манья].

Ниже устья *Паль-Я̄* левый берег *Тāгыт-Я̄* до берёзовой рощи является *ялпыу мā* ‘священным местом’, где стояли деревянные изваяния Святых охранителей территории. Следуя мимо, здесь нельзя разговаривать и пить воду. Женщинам нельзя выходить из лодки на берег. В отдалении от берега среди обширного болота лежит *Ялпыу-Тур* (м.я.) (оз. Ялбыньтур) ‘священное озеро’. «В 10 км от устья с левой стороны находится увал *Үс-Ур*» ‘возвышенность с городищем’, где с далёких эпох находится *Тõрум кан* ‘Святилище Торума’ селения *Сома-Пāвыл*. «На увале... имеются землянки». Хозяином городища являлся *Щёйыу Ōтыр* [8, с. 198] ‘Святой Отыр-богатырь Щёйынг’; *Щёйыу* – [хозяин] местности щёй; *ōтыр* – святой богатырь. Он является родоначальником жителей *Сома-Пāвыл*, «*Щойынг махум*» – «люди из рода «Шой», как они себя называют. Так же называют себя жители Кугинских юрт (*Хохаң-Пāвыл* – С. Т.). Тотемный образ этого святого богатыря – «гагара» (*тāхыт* – С.Т.), поэтому его ещё называют «*Тахыт-ойка*» (*Тāхыт Ōйка* – С.Т.) [16, с. 24–25;]. В предании, записанном В.Н. Чернецовым, говорится что «однажды на городок напали семь богатырей. Шоинг отыр убил их, отрезал уши и повесил уши на устье речки, которая поэтому называется Пал-я» [8, с. 198; 3,

<sup>7</sup> Лексему *ōйка* – мужчина; муж часто переводят как старик. Это абсолютно неверно. В мансийском языке *ōйка* указывает на статус и возраст мужчины, поэтому в основном употребляется как апеллятив к имени Святого покровителя или как табу вместо имени: *Тāгыт Котиль Ōйка*; чаще как *ōйка*; к имени взрослого мужчины: *Юван ōйка*; или к имени-отчеству руководителя-мужчины, или к его должности: Дмитрий Иванович *ōйка*; инженер *ōйка*. В мансийском языке старик – *матум ōйка*, *аки ōйка* – и не иначе [3, с. 359].

с. 273; 14, с.40]. Весь Священный комплекс являлся владениями Святых покровителей бывших селений *Сома-Пāvыл* и *Паль-Я-Пāvыл*.

На левом берегу *Тāгыт-Я̄* ниже *Ялтыу мā* до 1940-х гг. располагалась деревня *Хорицум-Пāvыл* (м.я.) (на картах фонемный состав искажён: д. Харасимпауль) [9; 17]. По объяснению Е.И. Ромбандеевой, на основе чередования  $n > m$  в говорах в данном мансийском ойкониме произошла их замена. Первоначальная этимология исходит от *Хор-Щунь-Пāvыл* ‘деревня изобилия сушёного филе [рыбы]’; *хор* – сушёное филе рыбы [сырка и др. сиговых пород рыб]; *щунь* – изобилие чего-л. В прошлом на данном участке реки в конце августа-сентября во время хода на нерест сырка и других сиговых рыб к верховьям *Сакв-Я̄* и *Тāгыт-Я̄* у рыбаков были очень богатые уловы: за один вечерний заброс невода рыбу выгребали всю ночь и весь следующий день... Видимо, в реке имелся какой-то особый корм и место для данной породы рыб.

К этому периоду лова возвращались жители *Сакв-Я̄* и верхнего течения *Тāгыт-Я̄*, выезжавшие в её низовья и на *Ас* (р. Обь) ‘река с губой-морем’ для заготовки рыбных запасов на всю зиму. Здесь они также пополняли свои запасы, заготавливая калорийные лакомства северян – *ёхыл* всех видов, *хор*, *хорицак*, и витаминный *хұлвой* ‘рыбий жир’.

Ниже *Хор-Щунь-Пāvыл* расположены два острова *Мāнь-Хулах-Тумп* ‘малый остров вёрона’ и *Яныг-Хулах-Тумп* ‘большой остров вёрона’; *хулах* – воёрон [15]. Видимо, на островах гнездились вёроны. На равном расстоянии между ними на правом берегу *Тāгыт-Я̄* было селение *Хулах-Пāvыл* ‘деревня вёрона’; в списке ойконимов Б. Мункачи также: *Хулах-р.* [1, с. 436, № 17].

Ниже *Яныг-Хулах-Тумп* слева впадает приток *Хохау-Я̄* – *Хāхау-я̄* [1, с. 437, № 44]. Местные жители считали, что гидроним имеет ненец-

кое происхождение, т.к. в прошлом в данный район ненцы зимой на возвышенность *Лл̄лиу-В̄ор* пригоняли выпасать оленей [14, с. 40–41]. Возможно, *Хохау* – усвоение на мансийском языке ненецкого *хохōда(сь)* (перен. ‘заготовить (что-либо) (в большом количестве) [18, с. 774].

Ниже устья реки на левом берегу *Тāгыт-Я̄* было летнее поселение *Хохау-Пāvыл* – *Хāхау-р.* (*Кугинскія*) [1, с. 437, № 18]. На картах – д. Куги – название освоено на русском языке. На данной основе появилась мансийская фамилия Кугин [9; 17]. В 3 км от устья речки *Хōхау-Я̄* на высоком берегу в бору была зимняя деревня. Святым духовным покровителем жителей и угодий микрорегиона является *Полум Тōрум яныг ныг* ‘старший сын Святого покровителя р. Пелым’ – сын брата *Тāгыт Котиль Ойки*. Жители при очередной административной реорганизации были переселены в *Куль-Пās-Пāvыл*, места селений заросли лесом [14, с. 40–41].

До христианизации у манси в основном были родовые имена, которые переходили по наследству и с древности родовые поселения, речки, угодья называли по мирскому имени конкретного рода, являвшегося его первичным хозяином. Вероятно, *Хōхау* тоже является мирским именем определённого рода древних манси. Так жительницу данного селения Гындыбину Ульяну, вышедшую замуж за Мерова Афанасия – жителя *Хōслōх-Пāvыл* на *Сакв-Я̄*, быту звали *Хохау н̄э* ‘женщина из (деревни) Хоханг’.

Ниже по реке в 20 км от *Хōхау-Пāvыл* на левом берегу была старинная летняя деревня *Пētкас-Пāvыл*, в списке ойконимов Б. Мункачи – *Pētkes-р.* (*Бедкажские*) [1, с. 437, № 19]. Этимология *Пētкас* пока не ясна.

Ниже неё в 5 км на правом берегу на высокой горе в 0,5 км от берега в густом лесу была зимняя деревня. Святым покровителем данного микрорегиона является *Полум Тōрум яныг ныг* ‘старший сын Святого покровителя р. Пелым’ – сын брата *Тāгыт Котиль Ойки*

[14, с. 43]. На картах ойконим обозначен как д. Бедкаш – усвоение на русском языке с озвончением согласных фонем [9; 15; 17]. Ниже *Пёткас-Пāvыл* слева впадает крупный приток *Сортың-Я̄* (м.я.) – *Sortiñ-jā* [1, с. 437; № 48], на картах – р. Сартынья ‘река с шуками’ расходящихся веером больших и малых притоков: *Хура* (р. Хура) ‘(река [с берегами как] корыто’; *Сярк~Щāрк-Я̄* (р. Шаркья) ‘река [у оленьего] пастбища’ (*щāрк* – олень пастбище с ягелем); *Хāлиң-Я̄* (р. Халинья) ‘река с березняком’; *Кēлгың-Я̄* (р. Келынгья) ‘река с обширным болотом’ и др. [9; 15; 17].

Ниже устья на левом берегу расположено старинное поселение *Сортың-Я̄-Пāvыл* ‘деревня возле Сортынг-Я’ (д. Сартынья) [9; 15; 17; 19]. В списке Б. Мункачи значится как *Sortiñ-jā-ūs* (*Сартыньинское, Сосвинское*) – *Сортың-Я̄-Ўс* ‘городок возле Сортынг-Я’ [1, с. 437, № 20]. В 1782, 1816, 1858 гг. поселение являлось крупным административным центром Сосвинской волости, поэтому Б. Мункачи указывает и как Сосвинское [20, с. 366–386]. С целью христианизации вогулов здесь была построена церковь (*Ялтың кол* (м.я.) ‘священный дом’) и монастырь, располагались правовые и судебные органы бассейна верхнего и среднего течения реки *Тāгыт-Я̄*, что весьма повышало значимость поселения для Зауралья. Последним старшиной в городке в 1900–1919 гг. был Гоголев, но жил со своим хозяйством в *Кұрт-Я̄-Пāvыле*.

Через городок *Сортың-Я̄-Ўс* проходила зимняя дорога *Хōн лēух* (м.я.) букв.: ‘царская (государственная) дорога’ с ответвлениями ко всем деревням обширного региона, также через верховья *Тāгыт-Я̄* и *Сакв-Я̄* ездили за Урал. Этот прямой путь, пересекающий огромные изгибы рек, проложенный ещё древними манси, намного сокращал дорогу от Урала до Оби [9; инф-т М.Д. Ромбандеева, д. Хошлог, Берёзовский р-н, 1967 г.]. Так из *Сортың-Я̄-Пāvыл* вдоль русла

*Сортың-Я̄* зимник выходил к истокам *Амн-Кортум-Я̄*<sup>8</sup> (м.я.) ‘река, (через которую) не решилась (перейти) собака’ (р. Ампыюган – х.я.) – правый приток реки *Вōль-Я̄* (р. Вогулка) ‘с долгими плёсами река’. Затем дорога через верховья правых притоков *Вōль-Я̄* двумя развилками уходила к *Ялтың-Нēл-Пāvыл* (д. Шайтанка) ‘деревня на Священном мысу’) и к *Хāльп-Ўс* (п. Берёзово) (инф-т М.Д. Ромбандеева, д. Хошлог, 1967 г. [9; 19]). После современных перестроечных реорганизаций административных учреждений бывший краевой центр *Сортың-Я̄-Пāvыл* запустел.

Ниже *Сортың-Я̄-Пāvыл* в русле лежит *Яныг-Тумп* (м.я.) ‘большой остров’. Ниже конца данного острова на левом берегу ещё до 1949 г. возле *Нāлиң-jā* – *Нялиң-Я̄* ‘(река со слопцами)’ была летняя *Нāлиң-jā-р.* – *Нялиң-Я̄-Пāvыл* (м.я.) (д. Нялинья) ‘деревня у реки со слопцами’; *няль* – слопец (давящая ловушка) [1, с. 437, № 21, № 49; 9]

В 15 км от *Сортың-Я̄-Пāvыл* ниже *Нялиң-Я̄-Пāvыл* на правом берегу до начала 1950-х гг. находилась летняя юрта *Пāтыс-Пāvыл* (м.я.) (д. Патыспауль) ‘деревня у перевесов’; *пāтыс* – перевес (из сети на просеке между водоёмами высотой 10–15 для ловли уток). Ниже деревни у правого берега *Тāгыт-Я̄* лежат параллельно два острова *Пāтыс-Тумп* (о. Патыстумп) ‘остров с перевесами’. На меньшем острове у правого берега было сезонное поселение [15; 17]. Ниже справа впадает *Пāс-Я̄* (*Пāш-Я̄* – устар.) ‘рубежная речка’; *пāс*

<sup>8</sup> Вблизи её русла недалеко от зимника есть огромный Священный валун в виде сидящей женщины, именуемой *Ахвас Эква* ‘Святая покровительница [в образе] камня’; здесь *Эква* употребляется как табу имени. Мимо неё без остановки проезжать нельзя. Необходимо обязательно остановиться, помолиться ей, попросить здоровья, помощи, удачи в дороге. Подходить к ней запрещено. В отдалении оставляют подношения, угощения. Если проехать мимо, сразу же за поворотом что-либо сломается у транспорта или олени-лошади-собаки запрямятся и встанут, как вкопанные. Но если путник помолится, принесет сердечные извинения и пообещает подарок на обратном пути, она Святая покровительница отпустит его восвояси, однако впоследствии может еще не раз напомнить о грехе! [инф-т М. Д. Ромбандеева, д. Хошлог, Берёзовский р-н, 1967 г.]

~ *nāi* – предел, рубеж, граница. Ниже устья речки начинается участок русла *Тāгыт-Я̄* в 10 км с каменистым перекатом, испокон веков являющийся *Ялпыу м̄а* ‘Священное место’ до устья речки *Охыр-Я̄*.

На этом участке *Тāгыт-Я̄* самым опасным и Священным является *Сьус* ‘плотина, порог, барьер’ из валунов, который, согласно общеизвестному преданию, является остатком каменной плотины поперёк русла, сооружённого Святым Хозяином реки и всего региона в бассейне правого крупного притока *Тāгыт-Я̄* – реки *Ялпыу-Я̄* (м.я.) (р. Ялбынья) ‘Священная река’, впадающей ниже *Пās-Я̄*. С глубокой древности хозяином бассейна данного притока и среднего течения *Тāгыт-Я̄* является один из сыновей *Нуми Тōрума* (м.я.) ‘Всевышнего Бога’ – *Тāгыт Котиль О̄йка* ‘Владыка среднего течения Тагыт-Я’, «воин в одежде из тонкого сукна, в кольчуге, с саблей, луком и стрелами... Он был очень силён, но мирного нрава, поэтому в основном занимался кузнечным делом... Городище было в лиственничном лесу. Считался главой местных *нāй-ōтыров*...» [ 22, с. 136–137]. На картах справа от устья указана летняя д. Ялбынья (*Ялпыу-Я̄-Пāвыл*). До сих пор народу манси на Священном участке реки запрещается трогать и пить воду, сорить, плевать, сморкаться, испражняться. В прошлом манси, проезжая сверху вниз по реке, останавливались *Сортың-Я̄-Пāвыле*, затем тихонечко сплавлялись по Священному участку реки до устья речки *Охыр-Я̄* (р. Охарья) – левого притока. Лодкой управляли мужчины, женщины и девочки сидели внутри крытой лодки. Затем едущие делали остановку внутри широкого устья *Охыр-Я̄* (деревни там не было, Б. Мункачи селения тоже не указывает). Здесь ждали остальных, едущих следом земляков и сородичей, чтобы провести обряд поклонения Святому хозяину, попросить принять приклады-подношения, духовно посетить гостевое угощение и попросить прощения за вторжение в его владения, молитвенно попросить здоровья и

богатого улова рыбы в летнюю путину на *Āс* (р. Обь) (по сообщению Е.И. Ромбандеевой, г. Ханты-Мансийск).

По окончании летней путины на Оби при возвращении обратно вверх по течению останавливались снова в устье речки *Охыр-Я̄*, соблюдали данный порядок вплоть до 1949 г. (по сообщению Е.И. Ромбандеевой, г. Ханты-Мансийск). Теперь ездят по реке на моторных лодках, катерах, теплоходах, но правила верования манси сохраняют.

Согласно преданию, *Нуми Тōрум* назначил своего сына *Тāгыт Котиль О̄йку* хозяином обширного таёжного региона в бассейне притока *Ялпың-Я̄* – естественного природного резервата воспроизводства флоры и фауны. *Тōрум кан* ‘Святилище’ *Тāгыт Котиль О̄йки* (*Кёр хōртхан, олн хōртхан хуриң Отыр* [Святой] Отыр в образе железного коршуна, серебряного коршуна’) по *Ялпыу-Я̄*, располагавшееся в урмане, с далёкой древности мог посещать только старейший хранитель манси. В 1940-х гг. лесозаготовители в священном урмане наткнулись на древнее заброшенное Святилище *Тāгыт Котиль О̄йки*. К этому времени хранители были уже репрессированы и расстреляны. Было найдено более 200 старинных монет, впоследствии переданных в Эрмитаж. Огромный Священный урман, который манси оберегали тысячелетиями, был вырублен, затем сборщики кедровых шишек и ягод сожгли его остатки дотла... (по сообщению Е.И. Ромбандеевой, г. Ханты-Мансийск).

До установления в стране Советской власти летнее всеобщее обрядовое молитвенное поклонение проводилось 12 июля в *Пётрав хōтал* ‘в Петров день’ по окончании летней путины на Оби. К *Тāгыт Котиль О̄йке* «Привозили... на поклонение из многих селений на Сосьве, Ляпине и Оби... своих местных *нāй-ōтыров*, потому как считался их главой... Во время езды сюда на поклонение спать,

даже в продолжение трёх дней, не дозволялось» [22, с.137]. Место проведения поклонения находилось не на самом Святилище, а на островке выше устья по *Ялтыу-Я̄*, куда собирались только мужчины, женщины проводили обрядовое поклонение в устье *Охыр-Я̄*. После завершения священного обряда старейший хранитель относил подношения и приклады на Святилище *Тāгыт Котиль Ойки*, ограждённое *настороженными самострелами, луками, капканами* [22, с.137]. В эти дни в устье *Охыр-Я̄* всегда было очень многолюдно. Однако, согласно мансийскому преданию, каменная плотина *Тāгыт Котиль Ойки* была из под воды проломлена проезжавшими семью братьями *Лусум Талих Сāt Отыр* ‘Святыми Отырами с верховья Лозьвы’ (*Лусум-Я̄* ‘река с сырыми луговинами [в пойме]’). На обратном пути они каким-то образом выкрали из потаённой охраняемой крепости единственную дочь *Тāгыт Котиль Ойки*, которая стала женой младшего брата. С тех пор, наряду с супругом, она является *Лусум Талях Нāй Эква* ‘Святой покровительницей верховья *Лусум-Я̄*’, поэтому лозьвинские и сосьвинские манси считаются духовными родственниками по свойству [2, с. 58]. Все пассажиры любого речного транспорта напротив устья *Ялтыу-Я̄* по-прежнему в реку бросают монеты, произнося про себя молитвенное обращение к *Тāгыт Котиль Ойке* принять его и оказывать помощь в жизненных тягостях. Все современные судоводители, кто ведаёт правила верования народа манси, этот участок узкого каменистого с валунами русла проезжают на низкой скорости «на цыпочках», а вахтенный за рулём иногда по радио объявляет о том, что проезжают Священное место [3, с. 91–92]. Речным судам в летнюю межень бывает трудно избежать повреждений от огромных валунов на каменистых перекатах. Так в начале 1950-х гг. в 2-х км выше *Сортыу-Я̄-Пāвыл* колёсный пассажирский пароход «Пётр Шлеев» распорол днище и лёг на дно реки [10, с.

73]. После него курсировал дизельный теплоход с тем же названием. Бессменным опытным капитаном на обоих судах был Анатолий Сергеевич Черных, его супруга работала кассиром. Их знали все жители по рекам *Сакв-Я̄* и *Тāгыт-Я̄*, и они всех знали и уважали. Теперь для пассажиров курсируют современные суда.

У *Тāгыт Котиль Ойки* было шесть сыновей и дочь: 1) *Сүй Ойка* ‘Хозяин [Священного] бора’ находится в деревне *Хартум* (на притоке *Сакв-Я̄* ниже *Я̄-Сунт-Пāвыл*); 2) *Луски Ойка* ‘Духовный Хозяин пойменных [рыбачких и таёжных] угодий’ – Святой покровитель бывшей деревни *Луски-Пāвыл* (д. Лошки) на *Сакв-Я̄*; 3) *Ягрим Тур Патта Ойка* ‘Святой покровитель Игрима, [восседающий] в конце озера’ находится возле *Ягрим-Пāвыл*, его тотемный образ – большая речная чайка, жителям запрещено трогать и убивать чаек; 4) *Нёхысов Хурп Тёнтыу Отыр* ‘Отыр в шапке, отороченной мехом соболя’ – Хозяин соболей, зверей на *Люллиу-Вōре* и по р. Тапсуй; 5) *Паль-Я̄ Ойка* ‘Святой покровитель р. Палья’ – духовный хозяин бассейна реки *Паль-Я̄*, в деревне *Паль-Я̄-Пāвыл*; 6) *Сōнак-Лōмт-Тур Котиль Ойка* ‘Святой покровитель, [восседающий в районе] середины озера [деревни] *Сōнак-Лōмт*’, находится в деревне *Сōнак-Лōмт-Пāвыл*; 7) дочь *Тāгыт Котиль Ойки* – *Лусум Талях Нāй Эква*, выкраденная семью лозьвинскими богатырями. Её тотемный образ – золотой коршун, наряду с супругом является Священной покорительницей верховья *Лусум-Я̄* (р. Лозьва) [2, с. 59, 76].

Начиная от устья, изогнутое русло реки *Ялтыу-Я̄* пересекает материк с северо-востока на юго-запад. Исток *Ялтыу-Я̄* (р. Ялбынья) начинается с топкого болота в 30–40 км от правого берега верхнего течения *Тāгыт-Я̄*. Всего в 0,5 км от правого притока *Ялтыу-Я̄* – *Товип-Пāвыл-Я̄* (м.я.) (р. Тоиппауля) (‘река с деревней у ответвления [русла]’) начинается исток среднего безымянного притока реч-

ки *Нāтым-Эква-Я̄* (м.я.) (р. Натымэквая) (букв.: ‘река женщины, несённой течением’), впадающей в *Тāгыт-Я̄* справа напротив устья другого *Ялтыу-Я̄*, впадающей слева выше п. *Хулюм-Сунт-Пāвыл* ‘поселение возле устья нерестовой реки’. Исток второй (левой) *Ялтыу-Я̄* выходит на северо-западе от устья.

Бассейн данной *Ялтыу-Я̄* является владениями родной сестры *Тāгыт Котиль Ойки* и его братьев с именем *Нярс Нāй Эква* ‘[Светловолосая и] румянолика Святая покровительница’. *Нярыс ос < Нярс – румянец; Нāй –* букв.: ‘Божественный свет [излучающая] богиня’. Её тотемный образ – лягушка [3, с.180–183; 9; 15; 17; 19]. На карте также указан старинный зимник, идущий от *Хāльп-Ус* (п. Берёзово) на *Сортыу-Я̄-Пāвыл*, затем стороной пересекающий священный массив и *Ялтыу-Я̄* в её истоке, уходящий к *Хāула-Сāм-Пāвыл* ‘деревня на краю стремнины’ (д. Хангласы), далее – на *Няхшам-Воль-Пāвыл* (п. Няксимволь), отсюда – на Урал к истокам *Тāгыт-Я̄* и *Лусум-Я* и далее – за Урал в Европу [9, с. 19].

Согласно эпосу «*Тāгыт Котиль Ойка тэрныу Эрге*» ‘Тāгыт Котиль Ойки военная песня’, этот Святой покровитель метким выстрелом из богатырского лука попал могучей стрелой в великана *Мёуква*, который шёл от моря прямо по руслу *Ас* (Оби) и далее вверх по *Тāгыт-Я̄* с намерением уничтожить Хозяев реки и завладеть всем её бассейном. Могучая стрела *Тāгыт Котиль Ойки*, угодив в самую уязвимую точку тела *Мёуква*, разнесла его на куски. От могучего смертельного крика мифологического лесного великана *Мёуква*: «*Охыр-охыр-охыр!!!*» – разверзлась земля, и образовались речка *Охыр-Я̄* и болото *Охыр-Я̄-Талях-Я̄ңкылма* ‘болото в истоках Охыр-Я’ [10, с. 286; 21, с. 340–343].

С тех древних времён вниз от устья речки *Охыр-Я̄* значатся топонимы с названиями частей тела и органов реликтового великана

*Мёуква* и его вещей. Куда они упали, там из них образовались острова, озеро, реки, плёсы [11, с. 160–180]:

1) в списке топонимов Б. Мункачи значится река *Ēntēp āul-jā* [1, 437; № 56] *Энтап-Овыл-Я̄* (м.я) ‘речка концов ремня [Менква]’; *Энтап* – ремень; *ōвыл* – конец (*чегол.*). Согласно преданию, в тот момент, когда убитый *Мёуков* падал, ремень расстегнулся, его концы упали по обе стороны реки, где образовались две речки, их устья противоположны и «смотрят» друг на друга [21, с. 340];

2) ниже них в *Тāгыт-Я̄* впадает речка с названием *Люль-Намп-Я̄* ‘речка с неприличным названием’; *люль* – плохой, неприличный; *намп* – с названием. При падении *Мёуква*, куда упал половой член, целая речка потекла [21, с. 340];

3) *Хулах-Тумп* ‘остров вёрона’, сюда упали куски его печени, образовался остров, где угнездились вёроны [11, с. 160–180; с. 491–494; 23, с. 286–288];

4) место, куда упала часть туловища, называется *Пōрыхсуп-Тумп* ‘остров части туловища [Менква]’ [23, с. 286–288];

5) *Вāц-Хұрыг-Тумп* ‘остров из желудка (требухи) [Менква]’; *вāц хұрыг* – желудок, требуха [23, с. 286–288; 24, с. 721];

6) *Пōльхос-Тур* (оз. Польшостур) ‘озеро селезёнки [Менква]’; *пōльхос* – селезёнка, иногда этот термин путают с названием желудка – *вāц хұрыг* [2, с. 54; 9];

7) *Сах-Мёсыг-Тур* ‘озеро петель кишки’ [23, с. 286–288];

8) *Яныг-Сōнак-Лōмт-Тумп* и *Мāнь-Сōнак-Лōмт-Тумп* ‘острова из большого и малого кусков сапогов [Менква]’ [23, с. 286–288];

9) *Пёцлув-Воль* ‘плёс бедренной кости [Менква]’; *пёцлув* – бедренная кость; *воль* – длинный [открытый отрезок русла] с плёсом, куда прибило бедренную кость великана [21, с. 342; 23, с. 286–288];

10) в 3 км ниже устья *Ўс-Я̄* в *Тāгыт-Я̄* справа впадает небольшой приток *Мēуквъл-Я̄* ‘река Менква’ – *Мēḡkwél-jā* [1, с. 437; № 53; 9];

11) ниже была деревня *Нāй* (~*Уля*)–*Хұрыг-Тумп* ‘деревня [возле] острова с мешочком огнива [Менква]’; *нāй* ~ *уля* – огонь (варианты говоров); *хұрыг* – мешочек. Остров является Священным [23, с. 286–288; 13, с. 50];

12) ниже *Нāй* (~*Уля*)–*Хұрыг-Тумп* лежит остров *Сыпаль-Тумп* (м.я.) ‘остров с ножнами [Менква]’ (о. Сыпальтумп [15]), напротив слева впадает речка *Сыпаль-Я̄* ‘речка [с устьем возле острова] с ножнами [Менква]’; *сыпаль* (*sipaḷ*) – ножны. Остров тоже является священным [11, с. 178–180; 23, с. 286–288; 13, с. 50];

13) выше *Олт-Тумп-Пāвъл* (д. Алтатумп) лежат *Олтым-Тумпыт* ‘черета [трёх] островов’, идущих друг за другом, растянутых на 5 км; *ōлтым* – соединённые; *тумпыт* (мн.ч.) – острова. По преданию они образовались на месте падения сердца, почек, кусков печени *Мēуква* [21, с. 340–342];

14) ниже справа в стороне от русла *Тāгыт-Я̄* в протоку *Посал* с юга впадает *Сыс-Конси-Я̄* (м.я.) – *Sis-kwonsi-jā* [1, с. 437; № 55], букв: ‘река, [которая] проскребла спину [убитого Менква]’; *сыс* (*sis*) – спина; *конси* (*konsi*) – скребёт, царапает, перен. промывает (см. ниже). Упавший спинной хребет великана промыла вода, и образовалось русло реки [инф-т Т.С. Мезенцева, п. Игрим, Берёзовский р-н].

Ниже устья речки *Охыр-Я̄* по руслу *Тāгыт-Я̄* лежит длинный остров *Кұрт-Я̄-Тумп* (м.я.) ‘остров возле [устья] Курт-Я’. На картах 1952, 1988 гг. значится как о. Куртитумп, у нижнего конца острова справа впадает речка *Кұрт-Я̄*, на тех же картах она как р. Куртия [9; 15]. Зимнее селение *Кұрт-Я̄-Пāвъл* находилось выше (в 5 км ниже устья *Ялтыу-Я̄* слева) в лесу на горе, с реки его было видно [14, с. 45]. В 5 км ниже от него справа на мысу до 1941 г. было мансийское летнее поселение *Кұрт-Я̄-Пāвъл* ‘деревня

[возле устья] Курт-Я’ – *Kūrt-jā-p*. [1, с. 437, № 22, 14, с. 45]. В *Кұрт-Я̄-Пāвъл*, расположенном в 29 км ниже *Сортыу-Я̄-Пāвъл*, в 1900–1919 гг. жил последний Сосьвинский старшина Гоголев.

Обские ханты жили поблизости по *Мāнь-Тāгыт* – р. Малая Сосьва, впадающей справа несколько ниже, а именно – выше п. *Ягрим-Пāвъл* (п. Игрим). Скорей всего гидроним *Кұрт-Я̄* и ойконим *Кұрт-Я̄-Пāвъл* смешанного происхождения: х.я.+м.я.: *Карт* (х.я.) – деревня, селение. Тогда *Карт-Я̄* – букв. ‘с деревней река’; *Карт-Я̄-Пāвъл* букв. ‘с деревней реки деревня’ – с удвоенными определителями: *карт* (х.я.) ~ *пāвъл* (м.я.), на современных картах значится как Курти – усвоение лексемы на русском и коми языках.

В списке топонимов Б. Мункачи значится ойконим *Рурхёң-jā-p*. с параллельным ойконимом – *Тоболдинские* [1, с. 437, № 23] – *Пупгыу-Я̄-Пāвъл* (м.я.) букв. ‘деревня реки со Святым покровителем’. «Манси деревню Тоболдино называли *Пуп-Нёл-Я̄-Пāвъл...*» ‘деревня на мысу духовного покровителя’ [13, с. 50]. Гидроним Б. Мункачи записал с двумя названиями: *Jelriḡ-jā v. Рурхёң-jā* [1, с. 437, № 51] – *Ялтыу-Я̄* или *Пупгыу-Я̄* ‘Священная река’ или ‘река [имеющая] Святого покровителя’. В археологическом очерке Берёзовского края отмечены Тоболдинские зимние юрты как *Puriping-paul* = Пупинг-паул [25, с. 19] – от манс. *Пупгыу-Пāвъл* букв. ‘деревня [имеющая] Святого покровителя’. Н.Г. Гондагги в статье 1888 г. упоминает «Тоболдинское (Ус-нёл) городище, находящееся в устье реки Ялбынья, правого притока Северной Сосьвы» [25, с. 20]. На современных картах Тоболдино указано у реки на месте *Кұрт-Я̄-Пāвъл* [9]. Согласно сообщению Е. И. Ромбандеевой, все данные ойконимы принадлежат одному и тому же селению. Манси селение называли и как *Пуп-Нёл-Я̄-Пāвъл*, и как *Пупм-Пāвъл*, и как *Кұрт-Я̄-Пāвъл*. Ойконим Тоболдинские, видимо, возник с появлением русских ры-

бопромышленников со стороны р. Тобол, позднее ойконим усвоен коми поселенцами как Тоболдино (от Тобол и *dinö* (к.я.) – место, прилегающее к чему-либо) [26, с 199].

Ниже бывшей *Күрт-Я-Пāvыл* (д. Тоболдино) слева лежит остров *Олт-Тумп* (м.я.) (на картах о. Алтатумп) ‘присоединение [трёх] островов’; *олт* – присоединение. По руслу *Тāгыт-Я̄* ниже данной череды островов слева была деревня *Олт-тумп-р.* [1, с. 437, № 24] – *Олт-Тумп-Пāvыл* ‘деревня [возле острова] Олт-Тумп’ (совр. д. Алтатумп [9; 17]). В 1941 г. сюда вместе с домами переселили жителей из зимней и летней *Күрт-Я-Пāvыл* и из других окрестных селений, затем в 1970 г. всех переселили в *Ан-Я̄-Пāvыл* (д. Анеева) ‘деревня [возле устья] чашечной реки’, позднее отсюда переселили их в *Ягрим-Пāvыл* (п. Игрим) – этимология последнего ойконима пока не выяснена.

Ниже по правому берегу располагались две бывшие деревни *Яныг-Сōпак-Лōмт-Пāvыл* ‘деревня [возле острова] большого куска сапог [Менква]’ и ниже *Мāнь Сōпак-Лōмт-Пāvыл* ‘деревня [возле острова] малого куска сапог [Менква]’ – *Сōпак-лōмт-р.* [1, с. 437, № 25]. Святым покровителем округа данных селений является *Сōпак Лōмт Түр Котиль ойка* ‘у середины озера Сопак-Ломт [восседающий] Святой покровитель’. Он является шестым сыном *Тāгт-Котиль-Ойки*. Святилище расположено на самом отдалённом месте от деревень.

Ниже данных селений в *Тāгыт-Я̄* справа впадает устье *Посал* ‘протока [между руслами рек]’. Согласно картам, в районе оз. *Сохрынтур* [9] впадает в широкое русло *Яныгпосл* [9] ‘большая протока’. Здесь в обоих гидронимах допущены фонемные искажения и неполный состав первого, чем усложняется их истинная этимологизация. *Сохрынтур* от *Сёхриу*(~*Щёхриу*)-*Ойка-Түр* (м.я.) ‘озеро Святого покровителя с узеньким [как шило] ножом’, его тотемный образ – стрекоза. Он считается самым отзывчивым помощником в беде и в

болезни, посредником между людьми и Святыми покровителями высшего пантеона, к которым нельзя обращаться напрямую за помощью. Второй гидроним – *Яныгпосл* от *Ялтыу-Посал*<sup>9</sup> ‘Священная протока’ [инф-т Т.С. Мезенцева, п. Игрим, Берёзовский р-н]. На месте слияния этих проток с юга впадает таёжная река *Sis-kwonsi-jā* [1, с. 437; № 55] – *Сыс-Конси-Я̄* (м.я.) ‘река, [которая] проскребла спину [убитого Менква]’; *сыс* (*sis*) – спина; *конси* (*konsi*) – скребёт, царапает, перен. промывает. На картах – р. Сысконсынгыя [9; 15; 17; 19]. Сложный согласный *кв* (*kw*) в большинстве слов м.я. утратился: *kwonsi* ~ *конси* – скребёт, царапает; *квол* ~ *кол* – дом; *квот* ~ *кот* – камус, но *квāлыг* – верёвка; *квāйк* – большая лодка-дощаник, барка.

Возле верхнего (по течению) устья протоки была деревня *Сыс-Конси-Я̄-Пāvыл* ‘деревня [возле] Сыс-Конси-Я̄’. В верховье *Сыс-Конси-Я̄* находилась промысловая деревня рода Руковых *Висум-Пāvыл* ‘деревня у незамерзающей протоки’ [род инф-та Т.С. Мезенцевой, п. Игрим, Берёзовский р-н]. На картах в среднем течении данной реки значатся три бывших селения. Справа – *Нялиу-Сүй-Пāvыл* ‘деревня в бору со слопцами’ (д. Нялингсуй). Ниже слева – *Хоса-Воль-Пāvыл* ‘деревня на длинном [прямом] плесе’ (д. Хосавольпауль). Ниже её справа – *Я̄-Пāvыл* ‘деревня реки’ (д. Япауль) [9; 17]. На картах выше устья *Сыс-Конси-Я̄* слева указано место бывшего зимнего селения *Сōпак-Лōмт*, на картах – д. Собоклонд – искажённое фонемное усвоение от мансийского *сōпак лōмт* ‘кусоч сапога’ и русского... *сапог* [9; 17].

В прошлом совместное проживание ханты и манси в селениях по притокам *Тāгыт-Я̄* в нижнем её течении: *Мāнь-Тāгыт* (р. Малая Сосьва) и *Воль-Я̄* (р. Вогулка) – способствовало возникновению двойных топонимов одних и тех же географических объектов. Также

<sup>9</sup> *Ялтыу-Посал* нижним по течению устьем в 20 км ниже *Ан-Я̄-Пāvыл* впадает в *Тāгыт-Я̄* справа.

просматриваются топонимы, по смыслу не зависящие друг от друга или с переводами на тот и другой язык, присутствуют и смешанные топонимы из мансийских и хантыйских лексем.

Судя по отдельным топонимам и со слов информантов, у коренных жителей по всей реке *Тāгыт-Я̄* в собственности были олени: у кого больше, у кого меньше. Олени были универсальным «вездеходным» и «всесезонным» транспортным средством, они снабжали хозяев и мясом, и одеждой, спасали от врагов и голода. По реке и её притокам на картах ещё сохраняются многие ойконимы бывших мансийских селений с указанием: «(нежил.)», исчезнувших в периоды коллективизации и всевозможных реорганизаций в 1930-е, 1940-е, 1950-е, 1970-е, 1980-е годы.

По верхнему и среднему течению *Тāгыт-Я̄* топонимы полностью объясняются на материале одного языка. Топонимы со смешанными компонентами из двух-трёх языков и их говоров начинают фиксироваться ближе к устью реки *Тāгыт-Я̄* и по притокам, русла которых находятся вблизи *Ай-Ас* (Малой Оби).

В общей сложности из перечисленных в данной статье 26 селений по среднему течению *Тāгыт-Я̄* осталось только два: из старинных – *Сортыу-Я̄-Пāвыл* (д. Сартынья) и новых – *Куль-Пāс-Пāвыл* (п. Сосьва). Варианты говоров жителей относительно прослеживаются в локальных гидронимах. По причине постепенной утраты народом манси родного языка утрачиваются и фонемные составы топонимов. Судя по обозначениям на картах и в источниках, искажаются мансийские ойконимы и гидронимы носителями других языков из-за несоответствия в произношении их звукового состава или простой грамматической безграмотности. На картах отмечаются топонимы, передающие порой просто бессмысленный набор звуков, Основная причина кроется в том, что топографы и картографы, составляющие карты, имеют косвенное отно-

шение к языкам коренных жителей. Как было услышано и в дальнейшем отражено на топографических картах, так и записано. До обучения грамоте на русском языке манси, ханты, ненцы не могли ни прочитать те записи, ни указать на ошибки картографирующих специалистов... Существенная часть топонимов по фонемному составу может совпадать с лексемами из других диалектов и языков, поэтому языковедами, исследователями и сотрудниками СМИ подбирается и комбинируется всё что угодно, что создаёт многообразие вариантов народных этимологий, дешифруемость которых очень проблематична. В результате в трудах и в документах появляются вымыслы, несогласования и ошибки в этимологизации топонимов.

Национальная топонимическая тема исследований на современном этапе освещается во многих научных изданиях, что расширяет информацию об исторических ареалах проживания малочисленных этносов, путях миграции. По анализу этимологий топонимов *Тāгыт-Я̄* можно проследить, какие исторические этапы пережили жители с древности и до недавнего прошлого, чем занимались, с какими народами были в тесном контакте, с кем воевали, в каком направлении проходила миграция носителей того или иного диалекта или языка, какие именитые духовные Святые покровители их поддерживали и защищали в судьбоносные периоды истории региона. Владея родным языком многое можно уточнить и исправить, тем более что топонимия очень тесно связывает между собой многие научные направления, начиная от лингвистики, филологии, истории до археологии, географии и геологии.

#### Литература

1. Munkácsi Bernát. *Vogul népköltési gyűjtemény* / Bernát Munkácsi. Budapest, 1896. К. IV. 440 lap.

2. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское рег. кн. изд., 1993. 208 с.
3. Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала. Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. 480 с.
4. Мånси мåхум пёс йис э́ргыт = Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888-1889гг. / авт.-сост. Т. Д. Слинкина. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. 232 с.
5. Тюменская область: Экономическая учебная карта / Ред. З.Я. Зинькова. Москва, Главн. Упр. Геодезии и картографии при совете Министров СССР, 1970.
6. Свердловская область. Карта ФГУП «Уралгеодезия». Омск, Роскартография, 2002 г. (с изменениями).
7. Слинкина Т.Д. Мансийские селения верхнего течения Тåгыт-Я́ (р. Сев. Сосьва): исчезнувшие и существующие // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Матер. дистанц. науч.-практ. конф. XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., Ханты-Мансийск). Воронеж: ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. С. 147–160.
8. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. Унта, 1987. 284 с.
9. Лист карты «Ханты-Мансийск»: сост-н в 1952 г. Киевской картографической фабрикой Гл-го упр-ия геодезии и картографии. Отпечатан ЦКФ им. Дунаева в 1953 г.
10. Хромова А.М., Хромов В.В. Живой очаг культуры: Очерки из истории Сосьвинской культбазы. Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2000. 130 с.
11. Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény / Bernát Munkácsi. Budapest, 1910. К. II. 756 lap.
12. Слинкина Т.Д. Героическая песня о Святом хозяине устья Сыгвы – сыне Торума // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры:

- Матер. Всерос. НПК (19–22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С.147–160.
13. Динисламова С.С. Лåвим лё́нхув (Наши судьбы): сбор.публ. оч-в на манс. яз. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. 84 с.
14. Хромов В.В. Край запаха тайги (очерк по истории вогульских посёлков Северной Сосьвы). Томск: Изд-во Том. ун-та 2004. 150 с.
15. Лист карты «Берёзово». Составлен в 1952 г. Киевской картографической фабрикой Главного управления геодезии и картографии. – Отпечатан ЦКФ им. Дунаева в 1988 г.
16. Авдеев И.И. Песни народа манси / И.И. Авдеев; под ред. И.Н. Попова. Омск : Ом. Обл. гос. изд-во, 1936. 128 с.
17. Лист карты «Ханты-Мансийск» / Отв. ред. Г.М. Макаров. Составлен в 1967 г. Киевской картографической фабрикой Главного управления геодезии и картографии. Отпечатан ЦКФ им. Дунаева в 1968 г.
18. Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь Около 22000 слов. С приложением краткого грамматического очерка ненецкого языка. М. Изд-во «Советская энциклопедия», 1965. 942 с.
19. Ханты-Мансийский автономный округ. Карта сост. и подгот. к изд. Уральским аэрогеодезическим предпр. Роскартография в 2000 г. – отпечатана на Омской картографической фабрике, 2003 г.
20. Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 414 с.
21. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева Новосибирск: Наука, 2005. 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
22. Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Инст. археол. и этногр. СО РАН, 2001. 196 с. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II).
23. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е. И. Ромбандеева Ханты-Мансийск: ООО «Принт-Класс», 2010. 648 с.

24. Munkácsi Bernát. Wogulisches Wörterbuch / Bernát Munkácsi, Béla Kálmán. Budapest: Akademiai kiado, 1986. 950 lap.

25. Берёзово (Очерки истории с древности до наших дней) / Отв. ред. Д. А. Редин. Екатеринбург: «ИД «СОКРАТ», 2008. 472 с.

26. Коми-русский словарь / Под ред. проф. В.И. Лыткина. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1961. 923 с.

#### Информанты

Мезенцева Тамара Семёновна, п. Игрим, Берёзовский р-н

Ромбандеева Мария Дмитриевна (1885-1979), д. Хошлог, Берёзовский р-н

### История археологического изучения низовий Иртыша: этапы, проблемы и перспективы

Т.Н. Собољникова, кандидат исторических наук  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск

*Аннотация.* В истории археологического изучения низовий Иртыша можно выделить два этапа: 1 – конец XVIII в. – начало XX в.; 2 – начало XX в. – современный период. Первые археологические открытия происходят в рамках экспедиций европейских и отечественных ученых. Для второго этапа характерным является проведение спасательных работ на памятниках, подвергающихся негативному антропогенному или естественному воздействию. В работе предлагается краткий обзор основных этапов археологического исследования низовий Иртыша, выделяются проблемы и перспективы дальнейших исследований.

*Ключевые слова:* история археологических исследований, Западная Сибирь, Нижнее Прииртышье, археологические памятники.

В археологическом отношении районы низовьев Иртыша долгое время являлись своеобразным «белым пятном». К настоящему моменту здесь выявлено более 200 объектов археологии, но тем не менее в современных обобщающих научных публикациях по археологии таежной зоны Западной Сибири памятники данного района представлены единично. Во многом это связано с тем, что в большинстве своем археологические исследования проводились в рамках разведок, а источники представлены разрозненными материалами, полученными из случайных сборов и шурфов.

В рамках настоящей работы предлагается краткий обзор основных этапов археологического изучения низовий Иртыша, анализ проблем и перспектив дальнейших исследований этого района.

Начало историко-культурным исследованиям таежных районов Западной Сибири было положено в XVIII–XIX вв. европейскими и русскими учеными. Все они так или иначе были связаны с изучением жизни и быта аборигенного населения. Прежде чем перейти к их характеристике, отметим следующее. Во-первых, исследования археологических объектов не входили в задачи экспедиций, обращались к ним, если так можно выразиться «попутно». Во-вторых, коренное население, проживающее в Нижнем Прииртышье, относится к южной группе ханты, которой в сравнении с другими группами уделялось мало внимания. На данное обстоятельство обратил в свое время еще С.К. Патканов. В предисловии к своей работе «Иртышские остяки и их народная поэзия» он отмечает, что большая часть ученых «обратили свое внимание на долины нижнего и частично среднего течения Оби, т.е. на те местности, которые лучше сохранили свою оригинальность и меньше подверглись влиянию русской цивилизации, в то время как юго-западная группа остяков, расселенная в Тобольском округе, не показалась им объектом достойным исследования, т.к. здесь сильнее выражено обрусение, и более чем в других группах утрачено этническое своеобразие» [1, с. 28].

Наиболее раннее упоминание о древностях низовий Иртыша-Конды можно найти в путевых записях «Известия о реке Конде из устных рассказов различных остяков и вогулов, живущих на этой реке» Г.Ф. Миллера. В 1740 г. немецкий исследователь посетил Реполовский и Филинский погосты [2, с. 152]. В своих записях он описывает реки и озера бассейна Конды, населенные пункты, как они обозначаются у местного населения [3, с. 284]. Сведения собственно

об археологических памятниках, расположенных в низовьях Иртыша, содержатся в другом его произведении – «Описание Сибирского царства». В нем Г.Ф. Миллер упоминает Цынгальское старое городище, которое располагалось «выше Остяцких Цынгальских юрт на западном берегу Иртыша», а также о городке князя Самара, располагавшегося на месте села Самаров ям. Приведенная в работе информация о Цингалинском городище носит очень краткий характер, была получена от местных жителей: «Остяки мне повествовали, что сия гора в древние времена им от неприятельских нападений служила убежищем, и что на верху одной видны следы прежнего старого укрепления ...» [4, с. 128]. Что касается Самарова городка, то он описан более подробно с указанием параметров площадки городища, поскольку Г.Ф. Миллер побывал там лично: «Я на оную гору с той стороны (от Самаровского яма – Т.С.) взошел с великим трудом...» [4, с. 129]. В описании городка указаны параметры площадки городища («пространство оно поперек более десяти сажень не будет»); описаны сооружения («следы двух ям»), которые находились на ней, вал, которым «в округ осыпано» [4, с. 129]. Анализируя увиденное им, а также данные известные ему о других «остяцких городках», он делает вывод о том, что данные городки служили для убежища детей и жен в «неспокойные времена», а не для укрытия и обороны от неприятелей [4, с. 129].

Через столетие после поездки Г.Ф. Миллера в поездку по Иртышу с целью изучения местных языков и ареалов их бытования отправляется выдающийся исследователь финно-угорских языков Матиас Александери Кастрен. В рамках предпринятой им большой академической экспедиции в 1845 г. он совершает «путешествие из Тобольска в Самарово». Вниз по Иртышу, следуя его путевому отчету, он отправился в небольшой остяцкой лодке [5, с. 32]. «При не-

котором знании судеб Сибири, и именно во времена завоевания ее, по Иртышу беспрестанно натыкаешься на исторически замечательные местности. Кроме того, здесь услышишь и много такого, чего не найдешь в летописях: кормчий рассказывал бесконечные истории, и большей частью о чудских богатырях, остяцких и татарских князьях, Ермаке и Кучуме ... » [5, с. 33]. М.А. Кастрен три недели проводит в Цингалинских Юртах – «поселение, где живут одни остяки», посчитав его перспективным для своих лингвистических исследований. В путевых записях содержатся подробные описания самого селения, домов и их внутреннего убранства, быта, внешнего вида, промыслов и многое другое. Кроме того, в его описаниях приводятся сведения общего характера, полученные им в процессе общения с местными жителями. Согласно преданиям о давних временах, по Иртышу на каждом из высоких мысов располагаются городки-крепости – валы и рвы от которых видны до сих пор [5, с. 46]

В 1876 г. в низовьях Иртыша побывал Иван Семенович Поляков – член – сотрудник РГО, кандидат естественных наук. Научная поездка была запланирована им на Обь, а основной целью был сбор естественнонаучных данных, которым он, впрочем, не ограничился. Путь на Обь пролегал от Тобольска по Иртышу, где И.С. Поляков делал несколько остановок для обследования интересующих его мест. В отчетных записках И.С. Полякова содержатся наблюдения и замечания относительно остяков, проживающих по Иртышу, как общего характера, так и описания конкретных людей, с которыми он встречался и даже сотрудничал. Некоторые из них, как следует из путевых записей, сопровождали его в качестве проводников [6, с. 22]. «Остяки появляются по Иртышу уже около Алымских юрт; хотя здесь, и дальше по течению реки, также и по рекам, лежащим в стороне от долины реки, все остяки – христиане, живут оседло....

однакож, в складе их жизни, в привычках сохранилось много первобытного; остяк и до сих пор стоит в самом тесном соприкосновении с природой; в особенности же по отношению к знаниям и привычкам разных зверей, птиц и даже рыб, он весьма точный и правдивый зоолог» [6, с. 22]. В отчетных записях содержатся разнообразные данные: от описания сезонных промыслов остяков и обрядов, их сопровождающих, до рецептов традиционной кухни остяков. Им также были отмечены различия в культуре северных и южных остяков, например, в жилищах, устройстве домов, питании [6, с. 70–71].

Что касается археологии, то в низовьях Иртыша И.С. Поляковым было осмотрено Цингалинское городище: «Цингалинская гора, которая, как и большая часть высоких мысов по Иртышу, имеет на себе следы татарского городка, со рвами, и служит еще до сих пор, для оставшихся около Тобольска представителей татарского племени, священным местом для поклонения...» [6, с. 21–22]. Следует отметить, что более подробно в его письмах и отчетах были описаны городища, расположенные в низовьях Оби – Карымкарский, Малоатлымские городки, которые он, в отличие от Цингалинского, называет уже остяцкими городками. Между тем, описывая их внешний облик, он подмечает сходство нижеобских и нижеиртышских городков: «По форме они напоминают частью лежащие по Иртышу татарские городища...» [6, с. 51].

Позднее, в 80-х гг. XIX в., археологические изыскания в низовьях Конды и Иртыша провел известный исследователь угорского фольклора С.К. Патканов. Характеристика его деятельности на этом поприще, основные результаты, география археологических открытий подробно освещены в специальной публикации А.В. Гордиенко [7]. Автору удалось найти архивные документы (ИИМК РАН, г. Санкт-Петербург), которые позволили установить, что именно

С.К. Паткановым была совершена одна из первых официальных археологических экспедиций на территории Тобольского округа Тобольской губернии [7, с. 82]. А.В. Гордиенко в своей статье приводит карту-схему, памятников археологии Нижнего Иртыша и р. Конды, выявленных (лично или по устной информации) С.К. Паткановым [7, с. 87]. Следуя этим данным, С.К. Патканов собрал сведения более чем о 20 археологических памятниках, расположенных в низовьях Иртыша-Конды: городища в окрестностях дд. Батово, Сотник, Цингалы на Иртыше; городища в окрестностях д. Кама, Болчары, Карым и др. Поскольку отчетные данные по экспедиции в полном виде (с картами, планами памятников и т.д.) не были опубликованы, позднее некоторые из открытых им памятников были открыты археологами повторно и получили другие названия. Например, городища у д. Батово в современных источниках фигурируют как городища Гришкино 2 и Гришкино 3. Под этими названиями они зафиксированы в официальных списках объектов культурного наследия ХМАО-Югры. Также следует отметить, что многие памятники археологии, обнаруженные С.К. Паткановым в низовьях Конды (более 100 лет тому назад!!!), не исследовались археологами вплоть до настоящего времени (соответственно, не имеют современных географических привязок, данных о состоянии, не стоят на учете в органе государственной охраны объектов культурного наследия).

В целом изыскания С.К. Патканова можно считать первыми профессиональными археологическими исследованиями, проведенными в низовьях Иртыша. Особо хотелось бы обратить внимание на то, что для современных археологов, изучающих средневековую таежную зону Севера Западной Сибири, не меньшее значение имеют работы С.К. Патканова, посвященные фольклору иртышских ханты. Они стали своего рода источниками для проведения археологиче-

ских поисков. Одним из наиболее ярких примеров тому является обнаружение археологами легендарного городка Эмдер, повествования о котором содержались в былинах, записанных С.К. Паткановым [8, с. 6].

Помимо фольклорных источников, весьма актуальными для археологов являются этнографические наблюдения С.К. Патканова, связанные с характеристикой мест их обитания, устройства селений и т.д. К примеру, в одной из своих работ он отмечает особенности освоения аборигенами пространства в низовьях Иртыша и объясняет их исходя из специфики ландшафтной ситуации: «В этом своеобразном чередовании сухой территории, болот и водоемов кроется объяснение того, почему почти все население этой местности переместилось в долины больших и малых рек, и только небольшая часть коренных жителей региона: татар, остяков и вогулов – осела в пригодных для рыбной ловли и охоты угодьях на некотором удалении от больших рек, на берегах небольших речушек и озер, часто посреди болот» [1, с. 35].

В конце XIX – начале XX в. серию экспедиций в северные районы Тобольской губернии организует Тобольский государственный музей. В основном они были связаны с естественнонаучными исследованиями. Тем не менее в некоторых из них можно найти информацию об археологических объектах. Так, например, в статье доктора биологических наук Б.Н. Городкова «Очерк растительности низовьев реки Конды» (1912 г.), описывается городище, обнаруженное им при обследовании растительности около юрт Богдановских: «Внутри окопанного рвом пространства, на месте чудского городка, почва содержит в себе перегнившее дерево, угли, кирпичи, находятся разрисованные черепки от глиняной посуды – остатки много сот лет тому назад бывших построек» [9, с. 11]. Особый интерес пред-

ставляет также указание Б.Н. Городкова на то, что городище являлось священным местом для остяков этих юрт: «Они здесь не рубят деревьев, не выжигают брусничников и даже избегают посещать его» [9, с. 11]. Примечательно, что данное городище с тех пор более не обследовалось археологами.

Завершая характеристику основных работ и исследований XVIII – начала XX вв., посвященных изучению древностей низовий Иртыша, отметим, что в большинстве своем они не носили самостоятельный и целенаправленный характер, проводились, как указывалось выше, параллельно с основными («попутно»). Содержащиеся в них данные об археологических объектах носят достаточно общий характер. Основное внимание было уделено памятникам, расположенным по Иртышу, которые были известны и почитались местным населением. Тем не менее следует отметить, что для современных археологов работы ученых XVIII–XIX вв. являются весьма ценным источником. Изложенные в них наблюдения относительно расположения поселений остяков, описания их устройства, конструктивных особенностей могут иметь большое значение как в плане поиска памятников, их интерпретации, так и в плане археолого-этнографических реконструкций.

В XX в. – в начале советского периода была продолжена экспедиционная деятельность Тобольского государственного музея по обследованию труднодоступных таежных районов Северо-Западной Сибири. Перед исследователями ставились задачи прикладного характера – сбор информации о населенных пунктах, их состоянии, существующих путях сообщения, природных ресурсах и т.д. В 1925 г. одна из таких экспедиций по поручению Уралплана для предварительного обследования Кондинского района была предпринята под руководством научного сотрудника музея Л.Р. Шульца. В своем очер-

ке, изданном по итогам исследования положения дел в Кондинском районе, помимо всего прочего он касается темы археологии края. В частности, он отмечает, что памятники археологии на Конде «в большинстве случаев нетронутые и прекрасной сохранности, состоят из городищ, могильников, остатков старинных жилищ и отдельных находок; сюда должна быть отнесена и часть, так называемых, шайтанов, то есть изображений остяцких и вогульских божеств» [10, с. 24]. Л.Р. Шульц в своей работе не ограничивается общим описанием археологических объектов, а уже пытается перейти к систематизации и обобщению полученных данных. К примеру, он выделяет два типа городищ: 1 тип – городища крупных размеров, «встречаются реже, они служили, очевидно, для обитания, постоянного или временного, в случае военной опасности»; 2 тип – городища небольших размеров, являются более распространенными; среди них есть «такие, площадь которых не больше 3–4 кв. саж; вал, окружающий их небольшой высоты, то есть немного возвышается над площадкой городища, но вместе с ним над окружающей местностью выдается высоко. Такого рода городища в большинстве случаев, вероятно, являлись жертвенными местами, так как для жилья они неудобны» [10, с. 24].

В целом следует отметить, что для Л.Р. Шульца характерен профессиональный подход к изучению археологии края. Это очень хорошо прослеживается даже на уровне описания артефактов: «Находками городища небогаты; попадается главным образом керамика в виде обломков сосудов, разной техники, материала и орнамента; при этом большинство черепков находят не на самом городище, а около него. Единичны пока находки металлические и костяные, так что от их датировки до обработки керамического материала пока что приходится воздержаться [10, с. 25]. Кроме того, Л.Р. Шульц до по-

ездки на Конду имел богатый опыт полевых исследований в других районах Северо-Западной Сибири, что позволило ему перейти к широкому обобщению. Сравнивая археологические древности Конды с древностями сопредельных районов, он делает вывод о сходстве археологических памятников на «обширном пространстве между Тавдой и северной Сосьвой, и Уралом и Большим Юганом, а может быть, и еще восточнее» [10, с. 24]. По его мнению, это сходство может быть свидетельством родственности народностей, которые были «первыми насельниками края» [10, с. 24].

Следующие вехи в изучении археологических памятников низовой Конды-Иртыша связаны уже с деятельностью профессиональных археологов и этнографов, представляющих различные научные центры страны (Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Тобольск).

В 1930-х гг. в окрестностях п. Карым на р. Юконда (левый приток р. Конда) археологические раскопки на городище Ус-Толт проводил В.Н. Чернецов. Материалы раскопок позднее легли в основу археологической периодизации таежных культур I тыс. н.э. [11, с. 137–138]. В 1963 г. З.П. Соколовой были открыты первые археологические памятники в окрестностях п. Согом [12]. Истории изучения Согомского археологического микрорайона, где к настоящему времени открыто около 200 памятников археологии, будет посвящена отдельная публикация.

Возрастание активности в проведении археологических исследований в низовьях Иртыша-Конды относится к концу 1970–1990 гг., что во многом было обусловлено хозяйственным нефтегазовым освоением этой территории.

В 1978 г. отрядом ИА АН СССР под руководством М.Ф. Косарева была проведена разведка в низовьях Иртыша – в окрестностях д. Семейка, д. Цингалы, п. Горноправдинска. У д. Цингалы на высо-

ком мысу Ближнего Чугаса им было обнаружено городище с двумя линиями обороны, которое он соотнес с Цингалинским городищем, упоминаемым в своих записях учеными XVIII–XIX вв. Кроме того, в ходе экспедиции были собраны сведения о других объектах, в частности: «укрепленные» жилища на р. Ярка (в 50 км от д. Цингалы); поселение у устья р. Летней (по предположению М.Ф. Косарева, это – Цингалинские юрты); место, связанное с остяцкими легендами, – сопка «Дальний Чугас» (в 8–10 км к Ю от д. Цингалы); «Старые Сергачи» – «место в 7 км от д. Семейка, где раньше были Остяцкие юрты» [13, с. 5–11].

Низовья р. Конда в 1980-х гг. обследовались тобольскими археологами. С.И. Шумайловым в 1984 г. были открыты памятники археологии: поселения Чеснок, Болчары I, Кама II, III, городища Болчары II, Кама I [14, с. 44]. В 1986 г. А.В. Соколовым были обследованы р. Лева (близ п. Ягодный), окрестности д. Кама и протока Орлова [15, с. 2–7]. В ходе археологической разведки были открыты 8 памятников, в том числе 4 городища вблизи д. Алтай – Орлово I, II, III, IV и 2 поселения на протоке Конды в окрестностях д. Кама – Кама IV, V. Все они разновременны, датируются начиная от эпохи неолита и до раннего железного века.

Позднее, в 1989 г. археологической экспедицией Тобольского пединститута во главе с И.Г. Глушковым были проведены спасательные археологические работы по нефтепроводу Холмогоры-Клин в районе бывшей д. Чилимка. Все памятники располагались рядом или прямо на грунтовых дорогах и фактически разрушались. В 1989 г. были проведены стационарные исследования сразу на нескольких памятниках: поселениях Чилимка I, Чилимка 3 (эпоха поздней бронзы – XII–X вв. до н.э.); Чилимка 4 (эпоха ранней бронзы – I-я пол. II тыс. до н.э.); Чилимка 5 (единственный на данный момент извест-

ный памятник эпохи неолита в низовьях Конды) [16, с. 5–12]. В этом же году была осуществлена разведка в верховьях р. Чилимка, в ходе которой открыты еще несколько памятников (городища Чилимка IX, XII, XIII, XVI; поселения Чилимка X, XI, XIV, XV, XVII, XVIII), многие из которых находились в аварийном состоянии. В дальнейшем на некоторых из них были проведены спасательные работы [17, с. 2–7].

Помимо отдаленных районов в этот период активно продолжают обследоваться берега Иртыша, в результате чего были обнаружены новые памятники. В 1986 г. при обследовании правого берега Иртыша были открыты городища Гришкино II, III, Добринка I, Черное I, поселения (Добринка II, III, Черное II), могильник Остяцкий городок, датируемые эпохой средневековья [18, с. 63–66; 19].

В начале 1990-х гг. в рамках обследования трассы (проектируемого газопровода и отводов) – от Ханты-Мансийска до Горноправдинска тюменскими археологами на правом берегу Иртыша были открыты еще 11 памятников археологии. Два из них – городище Остяцкий городок и могильник Остяцкий городок 2 – обнаружены в урочище Зимний Сор на правой коренной террасе Иртыша. Материалы, полученные в шурфе городища, позволили исследователям датировать его IX в. н.э. Могильник был датирован поздним средневековьем и обозначен как этнографический памятник. В ходе осмотра известного уже к тому времени Цингалинского городища было обнаружено еще одно поселение – Цингалинские Юрты (соотнесено с Цингалинскими Юртами XVI в.) [20, с. 19]. Поскольку поселение Цингалинские Юрты попадало в зону проектируемой трассы, в 1993 г. Ханты-Мансийским отрядом экспедиции ИПОС СО РАН были проведены охранные раскопки, площадь которых составила 600 кв. м. (площадь всего поселения составляет 1000 кв. м). В ходе работ

первоначальная версия относительно данного памятника была отвергнута. Полученные материалы позволили соотнести его с городищем, открытым в 1978 г. М.Ф. Косаревым, и интерпретировать как «самый северный памятник XIII–XV вв., относящийся к сибирским татарам» [21, с. 49].

В течение нескольких последних лет в рамках мониторинга археологических объектов археологического наследия ХМАО-Югры часть археологических памятников низовий Иртыша, выявленных и поставленных на государственный учет в 1980–90 гг., были вновь обследованы археологами. Для них были установлены границы, получены современные данные об их состоянии и т.д. В ряде случаев возникли трудности с их идентификацией на местности, связанные с недостаточностью или неполнотой географических привязок, указанных авторами открытий.

Таким образом, в истории археологического изучения можно выделить два основных этапа. Первый этап – конец XVIII – начало XX в. – характеризуется тем, что археологические исследования проводятся здесь не в качестве самостоятельных, а «попутно» с проведением естественнонаучных, лингвистических, этнографических исследований. При этом следует отметить, что источниковедческая значимость многих работ этого периода сохраняется по сей день. Второй этап – начало XX в. – современный период. Для него ключевой тенденцией является проведение целенаправленного поиска археологических памятников, в основном – в зонах хозяйственного освоения, проведение археологических раскопок преимущественно тех памятников, которые разрушались. В этот период расширяется ареал маршрутов археологических исследований. В результате были выявлены «кусты» археологических памятников, расположенных по берегам небольших рек (рр. Чилимка, Кама, Согом) – притоков Иртыша, Конды.

Безусловно, развитие охранной археологии позволило сохранить многие памятники археологии в низовьях Иртыша. Но в тоже время этот фактор во многом определил «избирательность» и неравномерность проводимых изысканий и маршрутов экспедиций. Определенные трудности в археологическом изучении низовий Иртыша связаны и с его ландшафтными особенностями, заболоченностью и труднодоступностью (даже по современным меркам). Особенно это касается территорий, отстоящих от магистральных рек – Иртыша, Конды, расположенных по берегам их притоков, в окрестностях многочисленных озер.

К проблемам археологического изучения низовий Иртыша можно отнести крайне незначительное количество стационарных исследований, которые здесь проводились. Археологические источники в большинстве своем представлены разрозненными материалами, полученными в сборах и шурфах. В последние годы ситуация в этом плане начинает немного меняться. С 2007 г. и на протяжении нескольких последующих лет проводятся противоаварийные раскопки могильника Горноправдинский, которые позволили получить уникальные источники по погребальной обрядности русского населения Нижнего Иртыша в XVIII–XIX вв. [22, с. 246]. В 2010 г. в окрестностях п. Согом было исследовано городище Согомское 13. Близкие аналогии коллекции артефактов прослеживаются с материалами Сургутского Приобья, датируемыми ранними этапами кулайской культуры [23]. В 2014 г. начато стационарное исследование средневекового городища Чебачья Пристань 2, расположенного на западном берегу оз. Домашний Сор (верховья р. Согом) [24].

Ближайшие перспективы археологического изучения низовий Иртыша связаны с продолжением обследования этой территории с целью поиска и выявления памятников археологии. Анализ про-

странственного расположения известных к настоящему времени памятников археологии низовий Иртыша-Конды позволил выделить участки, перспективные в плане поиска новых археологических объектов [25, с. 278]. К таковым можно отнести берега малых рек, проток и озер, расположенных в левобережье Иртыша и по обе стороны Конды. Следует отметить, что многие из них не обследовались археологами вообще. Кроме того, наличие в пределах данной территории археологических микрорайонов (Согомский, Чилимкинский, Камовский и др.) дает широкие возможности для изучения взаимосвязей природного и культурных ландшафтов, процессов адаптации к природным условиям и т.д.

#### Литература

1. Патканов С.К. Сочинения в двух томах: Т.1. Остяцкая молитва / Под ред. С.Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю.Мандрики, 1999. 400 с.
2. Элерт А.Х. Экспедиционные материалы Г.Ф. Миллера как источник по истории Сибири. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 247 с.
3. Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.Ф.Миллера. История Сибири. Первоисточники. – Вып. VI. – 310 с.
4. Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сии времена. – Книга 1. М.: Либерия, 1998. 416 с.
5. Кастрен М.А. Сочинения в двух томах: Т.2. Путешествие в Сибирь (1845-1849) / Под ред. С.Г. Пархимовича. Сост. Ю.Л. Мандрика; Коммент. А.П. Зенько и С.Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 352 с.
6. Поляков И.С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби, исполненном по поручению Императорской Академии наук. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2002. 200 с.

7. Гордиенко А.В. Археологические исследования С.К. Патканова в Тобольском округе Тобольской губернии // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. Вып. 7. Томск; Ханты-Мансийск; Изд-во Томского ун-та, 2009. С. 80–105.
8. Зыков А.П., Кокшаров С.Ф. Древний Эмдер. Екатеринбург, 2001. 319 с.
9. Городков Б.Н. Очерк растительности низовьев реки Конды // Ежегодник Тобольского государственного музея. Вып. 20. Тобольск, 1912. С. 1–35.
10. Шульц Л.Р. Очерк Кондинского района. Свердловск, 1926. 39 с.
11. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА. – 1957. – № 58. – С. 136–246.
12. Соколова З.П. Отчет о раскопках и разведках Соколовой З.П. летом 1965 г. в Ханты-Мансийском национальном округе. Свердловск, 1965 // Архив АУ ХМАО-Югры «Центр охраны культурного наследия». Инв. №:1266. Д. 23.
13. Косарев М.Ф. Отчет о работе Нижнеиртышской разведочной группы Западно-Сибирской экспедиции летом 1978 г. // Архив ИА РАН. Р-1, № 7168.
14. Стефанова Н.К., Борзунов В.А. Археология таежного Обь-Иртышья. Хроника полевых исследований на территории Ханты-Мансийского автономного округа. Екатеринбург, 2002. 135 с.
15. Соколов А.В. Отчет о поисково-разведочных работах в Кондинском районе Тюменской области. Тобольск, 1986 // Архив ИА РАН. Р-1, Инв. № 12102.
16. Глушков И.Г. Отчет о полевых работах Ханты-Мансийского отряда Тобольской археологической экспедиции Тобольского педагогического института летом 1989 г. – Тобольск, 1989. // Архив ИА РАН. Р-1, Инв. № 13295.
17. Захожая Т.М. Отчет о разведочных работах, проведенных в Кондинском районе Тюменской области в 1989 г. – Тобольск, 1990 // Архив ИА РАН, Р-1, Инв. № 13796.
18. Беспрозванный Е.М. Отчет о разведке по правому берегу р. Иртыш в Ханты-Мансийском районе Тюменской области в 1985 г. Свердловск, 1985.

19. Терехова Л.М. Отчет об археологических исследованиях в Сургутском, Ханты-Мансийском и Уватском районах Тюменской области в полевом сезоне 1985 г. Т.И. Свердловск, 1986 // Архив ПНИАЛ УрГУ, ф. II, д. 427.
20. Зах В.А. Отчет об археологических исследованиях в Нижнем Прииртышье. Тюмень, 1993 // Архив ИА РАН. Р-1, № 7233.
21. Матвеева Н.П. Заключительный отчет о выполнении хозяйственной темы 5-92 «Археологическое обследование газопровода для снабжения г. Ханты-Мансийска. – Тюмень, 1992 // Архив АУ ХМАО-Югры «Центр охраны культурного наследия». Инв. № 1161.
22. Кениг А.В., Зайцева Е.А. Результаты археологических исследований могильника Горноправдинский в полевом сезоне 2015 г. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XXI. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2015. С. 246–248.
23. Кениг А.В., Соболяникова Т.Н. Предварительные результаты раскопок городища раннего железного века Согомское 13 // Археология Севера России: от эпохи железа до Российской империи: материалы Всероссийской научной археологической конференции (Сургут, 1–4 октября 2013 г.). Екатеринбург-Сургут: изд-во Магеллан, 2013. С. 44–48.
24. Соболяникова Т.Н., Кузина А.В. Археологические исследования средневекового городища Чебачья Пристань 2 в низовьях Иртыша // Вестник угроведения. – 2015. – 2(21). – С. 112–128.
25. Соболяникова Т.Н. Пространственный анализ памятников археологии таежной зоны Западной Сибири (на примере Нижней Конды) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Барнаул; Омск: Изд. дом «Наука», 2015. С. 275–279.

## Изображения человека в культуре обских угров: мировоззренческий аспект

В.И. Сподина, кандидат исторических наук  
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,  
Ханты-Мансийск

*Аннотация.* В статье рассматриваются изображения человека на бытовых и сакральных предметах в большой временной перспективе: с эпохи бронзы до настоящего времени. Приводятся группировки изображений, в том числе семейных знаков (тамги), татуировок. Описываются деревянные скульптурные изображения религиозного назначения (местные родовые духи), их типология по половому признаку. Публикуется фрагмент обряда обновления богов у аганских хантов по полевым материалам автора, а также типы и варианты кукол-итгарма (временного вместилища душ умерших). Представленные материалы показывают, что антропоморфы – распространённый мотив в изобразительном искусстве коренных народов таёжного Приобья. В изображениях человека на керамических сосудах прорисовываются детали туловища, подчёркивается его мускулиность. В религиозной скульптуре акцентируются черты лица (глаза, рот, нос) как признак наличия души, жизненной силы, способных не только покровительствовать человеку, но и вершить его судьбу.

*Ключевые слова:* антропоморфные изображения, обряд, личности, керамика, металлопластика, культовые предметы, тамги, татуировка, орнамент, сакральные скульптурные изображения, итгарма.

Изобразительное искусство обских угров (хантов, манси) неоднократно становилось объектом изучения как зарубежных, так и отечественных исследователей, особенно с конца XIX – начала XX

вв. Историография по данной теме отражена, в частности, в монографии З.П. Соколовой [1, с. 503–512]. Основываясь на работах С.В. Иванова [2, с. 17; 3], а также Н.В. Лукиной (1979, 1985, 1990), Н.В. Лукиной и О.М. Рындиной (1983, 1984), А.М. Сязи (1993, 1995, 1996, 1999, 2000), Е.Г. Фёдоровой (1988, 1992, 1993, 1994, 1997, 1998) и др., в зависимости от назначения З.П. Соколова предлагает следующую группировку изображений: «1) картинное письмо (пиктография), в частности, затёсы на деревьях; 2) родовые и семейные знаки (тамги); 3) татуировка; 4) изображения религиозного характера, преимущественно на культовых предметах (культовые покрывала, сасанидские блюда, налобные пластины, ритуальные палицы); 5) декоративно-прикладное искусство – изображения на изделиях из бересты (посуда), меха и ровдуги (мешки), кости, дерева (рисунки, орнамент, вышивки, мозаика); 6) скульптурные изображения; 7) рисунки на бумаге» [1, с. 504]. В своей работе мы ставим задачу представить общую панораму присутствия образа человека в традиционной культуре с глубокой древности до настоящего времени, акцентируя внимание на связи антропоморфов с традиционным мировоззрением.

Изображения человека на территории Западной Сибири известны по данным археологии с глубокой древности. С.Ф. Кокшаров отмечает, что «самая представительная серия антропоморфов обнаружена на керамике самуськой культуры, датируемой бронзовым веком» [4, с. 15]. На сосудах, найденных в результате археологических исследований в бассейне р. Конда (рис. 1), обращает на себя внимание антропоморфное изображение с хорошо детализированными чертами анатомического строения. «На корпусе отчётливо проработаны позвоночный столб и отходящие от него вниз рёбра. <...> У антропоморфа ромбическая голова <...> Прямые широкие плечи подчёркивают силу изображённо-

го существа». На коротких ногах отчётливо обозначены мускулы голеней, что подчёркивает силу конечностей. На другом сосуде, обнаруженном на одном из поселений по р. Малая Сосьва, голова фигуры прочерчена усечённым овалом с прорисовкой глаз и рта. Тонкая длинная шея «фактически продолжает линию позвоночного столба» [4, с. 16–17]. Широкие плечи подчёркивают силу изображённой фигуры (рис. 2).

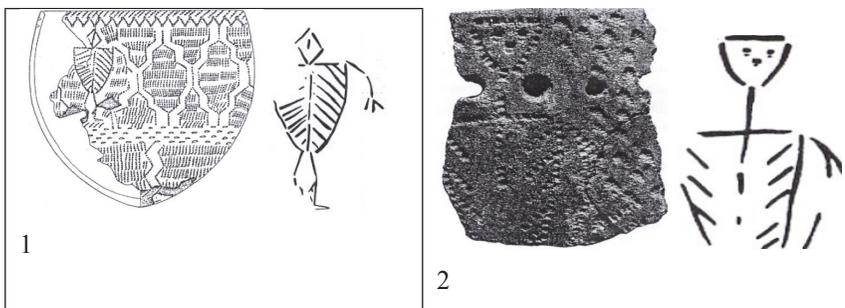


Рис. 1–2. Энеолитические сосуды с антропоморфными изображениями (р. Конда и р. Малая Сосьва), по материалам С.Ф. Кокшарова [4]

На сосудах раннего железного века (кулайская керамика) с гордища Кижирова под Томском и из фондов Томского областного краеведческого музея (рис. 3) личины имеют «длинные прямые носы», «оттопыренные уши», круглые вдавленные глаза и рот, обозначенный короткой горизонтальной линией. Головы венчают пышные пятилучевые головные уборы или «причёски». Исследователь приходит к важным выводам: «На глиняной посуде отмечается тенденция к переходу от воплощения ростовых фигур, выполненных в анфас, к «сокращённому» их варианту – личинам, которые, как свидетельствуют материалы железного века, также воспроизводились с различной степенью детализации» [5, с. 54, 56].

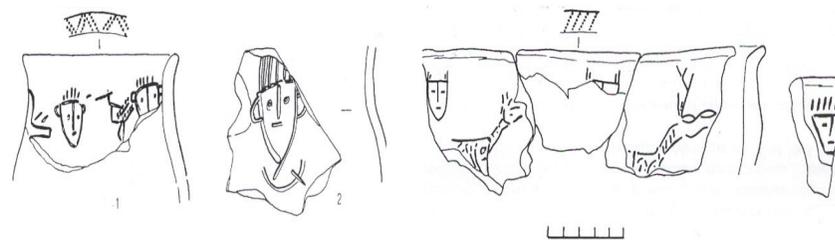
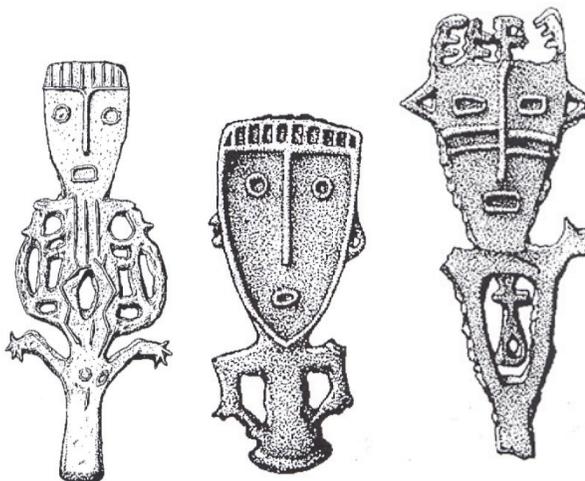


Рис. 3. Личины на кулайской керамике (по В.И. Матющенко, Л.М. Сыркиной, Ф.И. Мецу) [5, с. 55]

Антропоморфные изображения широко представлены на бронзовых литых (т.н. «культовых») предметах, обнаруживающих соответствия с древними мифологическими сюжетами. Приведём описание одной находки из Холмогорского клада (III–IV вв.). «Форма головы центрального персонажа – овальная, сужающаяся к подбородку. В её верхней части отображён узкий желобок, вероятно, подчёркивающий полусферический головной убор. Изогнутая линия бровей соединяется с прямым удлинённым носом, расширяющимся к ноздрям. Глаза овальные, рот передан изогнутым желобком...» (рис. 4) [6, с. 71]. В урало-сибирской художественной металлопластике обращает на себя внимание антропо-зооморфное плоское литьё с образами человека в виде вертикальной законченной фигуры в фас. Изображение лица детализировано: с помощью рельефов передаются прямые брови, длинный нос, рот. В одной из глазниц точкой обозначен зрачок. В области живота сделано овальное отверстие, напоминающее «петлю жизни» – «важный элемент иконографии образов кулайского художественного творчества» (рис. 4) [7, с. 93].

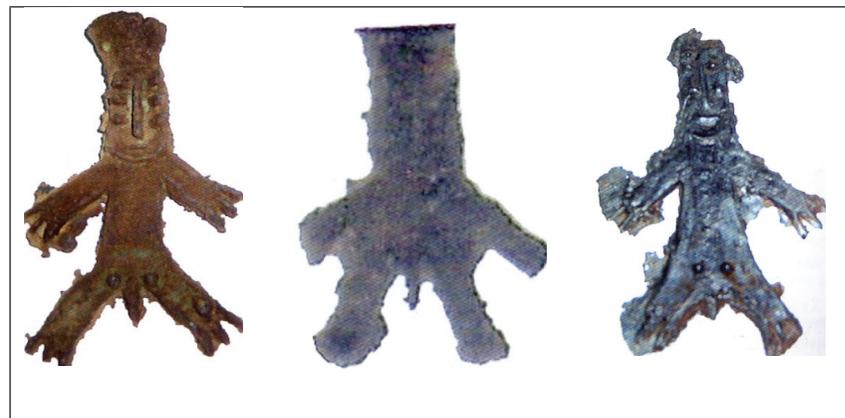


**Рис. 4.**  
Изображение  
фронтально  
стоящего человека  
[6, с. 71]



**Рис. 5.** Антропоморфная ажурная металлопластика  
[7, с. 92]

Среди предметов художественной металлопластики раннего железного века на территории Западной Сибири обращают на себя внимание антропоморфные фигуры, выполненные в технике плоского одностороннего литья с явно выраженным акцентированием половой принадлежности (рис. 6). Обнаружены они на правом берегу р. Иртыш (протока Горной Субботы), на границе Уватского района и Тюменской области. Человеческие фигуры изображены в фас в полный рост «с расставленными трёхпалыми ногами и распахнутыми трёхпалыми руками. Детали лица и гениталий переданы выступающим рельефом» [8, с. 42].



**Рис. 6.** Антропоморфные фигуры из неизвестного памятника в районе протоки Горная Суббота, по материалам [8, с. 42]

Среди предметов раннего железного века на территории Западной Сибири следует отметить находки медных трапециевидных подвесок с антропоморфными изображениями на р. Аган Нижневартовского района (рис. 7). Нацарапанные рисунки (граффити) изображают остроголовые и плоскоголовые личины. Руки, ноги и одежда показаны схематично. Черты лица переданы чёрточками или контурными ромбами. Одни учёные остроголовость соотносят с шапками казаков [9, с. 48–49], другие – с шлемами [10]. С.И. Иванов обнаруживает черты остроголовости у деревянных фигур «раннего этапа горбуновской культуры Среднего Зауралья, датируемой серединой III тыс. – первой четвертью II тыс. до н.э.», подчёркивая, что остроголовость скульптурных изображений характерна для северных хантов и манси, а круглоголовость («яйцевидная голова») – для юго-восточных групп хантов [3, с. 61]. З.П. Соколова, исследуя ранние формы религии, обратила внимание на неоднозначность решения данного вопроса: «Думается, что при всей простоте и логичности такой постановки вопроса, дело обстояло

сложнее. Остроголовые изображения возникли задолго до появления шлемов и поэтому рассматривать их генезис следует осторожно» [1, с. 534]. Интересную мысль высказывает С.А. Попова. Описывая внешний облик таких мифологических персонажей как *менгкв'ы*, которых манси считали первыми жителями земли (изображались с остроконечными головами), она отмечает: «Такие фигуры обычно использовались в роли охранителей (или сторожей) священного места и «жилища» духа» [11, с. 33]. С данных позиций возможно прочтение нижеприведённого антропоморфного изображения на трапециевидной подвеске, обнаруженной на р. Аган.



Рис. 7. Подвеска трапециевидная с граффити, по материалам К.Г. Карачарова [12, с. 90]

Изображения человека нередки в сюжетах картинного письма (пиктографии), которое заменяло долгое время этим народам письменность. Охотники манси продолжали пользоваться знаками на деревьях вплоть до 20-х годов XX в. На затёсах ханты и манси изображали охотников с собаками, фрагменты рыбалки и даже обрядовые действия. Знаки на деревьях, обнаруженные в лесах бассейна р. Казым (верховья р. Амня и в районе озера Нум-то) были частично опубликованы В.В. Сенкевич-

Гудковой [13, с. 171–174]. Одно из таких изображений (рис. 8, 3). С.А. Иванов комментирует следующим образом: «Справа от оленя стоит охотник, слева – шаман с бубном и колотушкой (помещён вверх ногами). Позади оленя стоит ещё один мужчина. Сценка изображает принятие оленя в жертву божку. Оленя душают ремнём и добивают ударом обуха топора по голове» [2, с. 21].

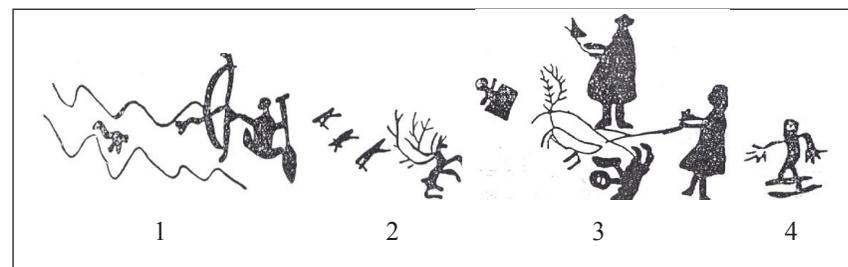


Рис. 8. Изображения на деревьях. Ханты [13]

З.П. Соколова отмечает, что антропоморфные затёсы на деревьях имели место в 1980-х и в последующих годах, в том числе на Казыме, Салыме, Пиме, Тапсуе, Малой Сосьве [1, с. 505], а также на р. Аган [14, с. 316], Лямин [15, с. 419–420], т.е. практически на всей территории проживания хантов, манси и ненцев. А.А. Рудь, на основании собственных полевых материалов по Сургутскому Приобью, провёл их систематизацию и группировку *вонт лункэт* (таёжных духов): «антропоморфные личины духов-хозяев охотничьих урочищ, урманов, водоёмов, изготовленные местными жителями из числа малочисленных народов Севера и функционирующие как объекты культа; антропоморфные изображения на р. Тромъегане и Пиме, сделанные хантами с целью наведения порчи на своих недругов; изображения, вырубленные и вырезанные пришлым

русскоязычным населением в подражание и в стиле традиционного изобразительного искусства народов Северо-Западной Сибири либо по каким-то другим причинам» [16, с. 339].

На чашевидных выемках древесины черты лица (нос, рот, глаза) выполнены в виде неглубоких горизонтальных зарубок, у некоторых изображений глаза обозначены прибитыми гвоздями монетами. Примечательно, что на уровне «плеч» в дерево вбиты деревянные палки, отображающие руки. А.А. Рудь приводит сообщение Е.П. Кинямина о функциях изображённых личин: «Это хозяева здешнего урмана. Мы всегда ему прикладываем ко рту *чакэм пулы* (табак). Когда проезжаешь, минутка свободного времени есть, останавливаешься здесь отдохнуть, покурить. И его обязательно табаком угощаешь» [16, с. 343]. Личины, которые вырезались с целью наслать порчу (*улып*), были идентичны вышеописанным, с той лишь разницей, что их делали шаманы либо люди, обладающие магическими способностями.

Антропоморфные изображения встречаются, хотя и редко, среди родовых или семейных знаков (тамги, знамёна) *ёш пос* 'руки знак' – это подписи под документами. На основании исследования письменных документов С.А. Иванов свёл их в пять групп: 1) животные; 2) человек; 3) деревья; 4) небесные светила; 5) предметы материальной культуры. Ко второй группе, по мнению исследователя, «следует отнести изображения «человека», человеческое лицо, а также лица антропоморфных духов или идолов, например, знаки, носившие название «шайтанская рожа» или «нос шайтанский» (рис. 9) [2, с. 28]. Человеческие фигуры напоминают детские рисунки с условным обозначением лица в виде коротких чёрточек.

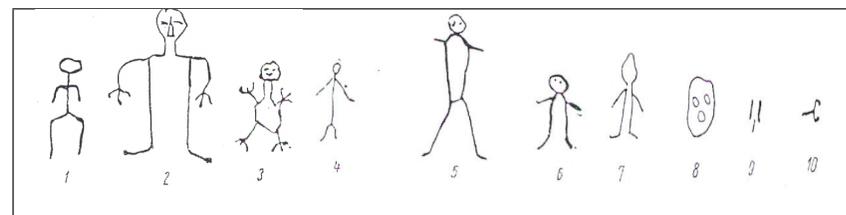


Рис. 9. Родовые знаки обских угров: 1–8 – изображения человека; 9 – «шайтанская рожа»; 10 – «нос шайтанский», по С.А. Иванову [2, с. 31]

Татуировки обских угров попали в поле зрения исследователей ещё в начале XVIII в. Библиография по данному вопросу отражена в монографии З.П. Соколовой [1, с. 505–507]. У хантов татуировались оба пола, причём «мужчины чаще всего наносили на тело знак принадлежности к роду, позднее, в связи с разложением рода, – семейный знак, заменявший подпись. <...> Женщины чаще покрывали себя фигурами орнаментального характера, а также наносили на кисть руки изображение птицы, с которым были связаны представления религиозного характера» [2, с. 44–45]. В зависимости от характера изображений С.А. Иванов разделяет их на две группы: узоры геометрического характера и одиночные сюжетные рисунки. З.П. Соколова приводит обобщённую группировку образцов татуировок, представленную А. Каннисто: 1) простые линейные; 2) фигуры птиц; 3) четырёхугольник; 4) крест; 5) «завязка самоедских нарт» (или мешок); 6) острога; 7) конец стрелы; 8) половина мужчины; 9) кедр; 10) мышьяная нога, еловый сук [1, с. 506].

Предметы культа также не лишены антропоморфных изображений, в частности человек, сидящий на коне, присутствует на жертвенных покрывалах *улама* (по В.Н. Чернецову) и *тор* (по С.И. Руденко), которыми ханты и манси покрывали оленей, предназначен-

ных для жертвоприношения. Манси в образе всадника представляли младшего из сыновей *Торума* – *Мир-сусне-хума* ‘За людьми смотрящий человек’, ханты – *урт ики*, или *вэрт ики* (‘герой-богатырь’). Во всех фигурах всадников отсутствуют признаки пола. В.В. Сенкевич отмечает, что на жертвенных покрывалах казымских хантов, помещалась и женская фигура, сидящая верхом на коне – *Калтась-ими* (у манси – *Калтац-эква*, главное женское божество, жена или сестра верховного бога *Нуми-Торума*). «Это древнее, по-видимому матриархальное, женское божество изображалось с поднятыми вверх руками. *Кал’тась-ими* сидит верхом на коне, но показана она не в профиль, а в фас, как бы прислонённой к коню» (рис. 10, а) [2, с. 52–53]. Голова всадника изображена в виде ромба, руки, как правило, двупалые, ноги в виде прямых отростков.



Рис. 10 Покрывала с четырьмя фигурами всадников: а) середина XX в. Налумпауль; б) начало XX в. Яны-пауль [17, с. 89, 97]

В декоративно-прикладном искусстве хантов и манси фигуры всадников представлены в ещё более стилизованном виде (рис. 11),

особенно на берестяных изделиях, где они называются «человек», «получеловек», «медведь» [18, с. 147], «земляной жук» [19, с. 35]. «По-видимому, – отмечает С.А. Иванов, – вследствие далеко зашедшего отклонения их от фигуры всадника, они утратили своё прежнее название, так и религиозное значение, превратившись в один из орнаментальных мотивов. Но при внимательном рассмотрении этих изображений их происхождение от фигуры всадника становится очевидным» [2, с. 53–54]. Стилизованные изображения в современном декоративно-прикладном искусстве хантов р. Казым явились объектом исследования А.М. Сязи [20, с. 10–16] и Т.А. Молдановой [21, с. 6–18]. Они собрали и проанализировали свыше ста вариантов рисунков, выполненных на бытовых и ритуальных предметах. А.М. Сязи даёт их следующую группировку: животный мир (олень, лось, медведь, соболь и т.д.), растительный мир (лиственница, берёза, кедр), человек и картины быта [20, с. 115].

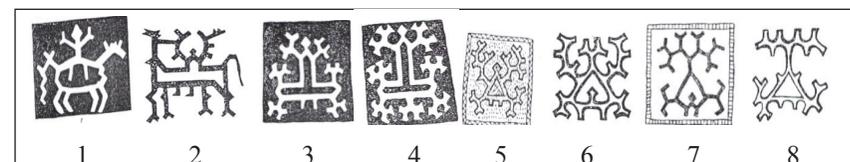


Рис. 11. Изображения всадников на изделиях из меха и бересты: 1 – изображение женщины на жертвенном покрывале, Казымские ханты; 2 – изображение мужчины на жертвенном покрывале, манси (по С.И. Руденко); 3, 4 – всадники (на берестяной посуде); 5 – всадник, манси (на бересте, по У.Т. Сирелиусу); 6–8 – стилизованные фигуры всадников (?), манси (по У.Т. Сирелиусу).

Среди скульптурных изображений хантов и манси, имеющих как бытовое, так и культовое назначение, рассмотрим скульптуру религиозного назначения. Упоминание о сакральных антропоморфных изображениях

встречается в первом сочинении о хантах (XVIII в.) – «Кратком описании о народе остяцком» Г. Новицкого. Он приводит описание фигуры «обского старика» – хозяина рыб, высеченного из дерева и стоявшего неподалёку от места впадения Иртыша в Обь. У него был нос «аки труба жестяны, очеса стекляны, роги на главе малые, покрыт различными рублицы . . .» [22, с. 56]. Ханты верили, что с помощью металлического носа-трубы он «притягивал» рыбу в Обь. О культовой скульптуре у хантов и манси упоминали и другие исследователи XVIII в. – В.Ф. Зуев, П.С. Паллас, И.Г. Георги. Они отмечали наличие антропоморфных изображений духов, но сами фигурки подробно не рассматривали. Систематическая информация об антропоморфных фигурах стала появляться с XIX в. благодаря исследованиям среди хантов и манси финских учёных М.А. Кастрена, А. Алквиста. Лингвист М.А. Кастрен, посетивший Сибирь в 1841–1844 гг. с целью описания диалектов у самодийского населения, описал материал, используемый для изготовления местных духов, их половую принадлежность, оформление лица и др. А. Алквист, совершивший путешествие в Северо-Западную Сибирь в 1858, 1863, 1883 гг., оставил подробные описания материально-конструктивных особенностей изображений родовых духов обских угров. К.Ф. Карьялайнен, посетивший территорию проживания обских угров в 1898–1902 гг., исходя из местонахождения духов, разделил их на две категории: домашние, местные (привязанные к местности) и всеобщие (не привязанные к какой-либо территории). Он подробно описал характеристику материала и одежды домашних духов у хантов и манси. Такой же классификации придерживался и С.В. Иванов, подразделивший сакральные антропоморфные изображения на две группы: 1 группа – «общественные идолы» (крупные антропоморфные фигуры, «стоявшие в лесах и пользовавшиеся почитанием у значительных групп населения»); 2 группа – «семейных» (или «домашних») – небольшие фигуры, большей частью антропоморфные, «принадлежавшие отдельным семьям и хранившиеся в

жилищах или в небольших амбарчиках» [3, с. 17]. В данной связи следует отметить типологию местных духов по половому признаку, материалу, оформлению лица и головы, представленную в исследовании Н.В. Золотарёвой [23, с. 12]. Для удобства сравнения, сведём данные исследователя в таблицу 1.

Таблица 1

**Типология местных духов, выполненных из дерева, по половому признаку**

Изображения мужчин	Изображения женщин
- с обозначенными глазами и носом (ханты; манси, в т.ч. манси р. Сосьва)	
- с обозначенными чертами лица (ханты, в т.ч. обдорские, салымские, обские, васюганские ханты; манси р. Сыгва)	- с обозначенными чертами лица (ханты, в т.ч. обдорские ханты)
- с вырезанными чертами лица (ханты, в т.ч. обские, берёзовские, трюмьеганские, юганские ханты; манси, в т.ч. манси р. Сосьва, манси р. Сев. Сосьва, манси р. Ляпин, р. Манья)	- с вырезанными чертами лица (ханты, в т.ч. северные, берёзовские, юганские ханты; манси, в т.ч. северные манси, манси р. Ляпин)
- с лицом, покрытым металлом (ханты, в т.ч. берёзовские, салымские)	- с лицом, покрытым металлом (ханты, манси)
- лицо образует силуэт птицы (манси р. Сосьва)	
- многоголовые (ханты, в т.ч. берёзовские)	
	- без черт лица (иртышские ханты)

Всеобщие и местные духи отражали представления обских угров о мироздании, через них антропоморфизировались основопола-

гающие категории бытия – представления о добре и зле, здоровье, благополучии, жизни и смерти. В литературе XIX в. упоминаются имена всеобщих хантыйских духов, олицетворённых в скульптурных произведениях – *Мастерко*, *Ортики* и др. Ханты почитали *Мастерко* как одного из главных богов. Его фигура «представляла собой большой мешок, набитый другими мешками различной величины и туго затянутый сверху. Спереди к мешку была привязана серебряная тарелка <...> По сторонам *Мастерко* стояли изображения двух его жён, одетых в женское платье» [3, с. 21]. Один раз в год ему устраивали праздник с плясками, на котором убивали не менее семи оленей и который длился в течение семи ночей. Фигура *Ортики* имела деревянную голову, серебряное лицо и туловище, набитое «всякой рухлядью». Его считали помощником верховного бога *Торума* и обращались с различными просьбами.

Относительно местных духов не теряет актуальности высказывание К.Ф. Карьялайнена о том, что «у современных остяков мир духов очень богат, настолько богат, что, наверное, никогда и никому не удастся выявить число и имена всех этих духов, являющихся предметом почитания и страха» [9, с. 6]. Местные духи обеспечивали удачу в промыслах, от них зависела жизнь и здоровье людей, живущих на его территории. Поэтому отношение к местным антропоморфным духам было почтительным. В этой связи интересным представляется описание обряда «обновления богов» у аганских хантов, записанного нами в 1995 г. и дающего представление о характере почитаемого ими духа-покровителя *Оуэң-ими* ‘Агана Великая женщина’. Она была красавицей и самой младшей и своенравной из семи дочерей Верховного божества *Торэм-ики*. При изготовлении изображения богов следует придерживаться установленных правил: изображения богов должны появиться до захода солнца,

все детали вырезаются «по солнцу»: 1 круг – правая рука, правая нога, левая нога, левая рука; 2-й круг – наносятся пальцы-зарубки на правой руке, а затем пальцы-зарубки на правой ноге, обозначаются половые органы, затем наносятся пальцы-зарубки на левой ноге и пальцы-зарубки на левой руке. Круг завершён, но ещё не обозначены черты лица. Изготовитель осматривает будущего бога, общается с ним, может ещё что-то поправить в его облики и только потом «по солнцу» наносятся черты лица со словами: «(ухо) – пожалуйста, не будь глухим, ты должен слышать твоих детей (людей), насколько полноценно гнездятся птицы, как шумит ветер ...; (ноздри) – ты можешь теперь дышать, ощущать жизнь, вкладывать здоровье в твоих детей (дыхание=жизнь); (глаза) – пожалуйста, не будь слепым, если идёт бедствие – распознай» [24, с. 125]. В самом конце прорезается рот. С этого момента человек замолкает. Бог ожил! Этот фрагмент обряда наглядно показывает сохранившееся на протяжении веков почитание духов-покровителей.

Нельзя обойти вниманием изображения умерших (вместилища их душ). В середине XX в. В.Н. Чернецов опубликовал своё исследование, посвящённое представлениям о душе у обских угров, где рассмотрел вместилища реинкарнирующей души – *иттэрма*. С 1970-х гг. исследованием культуры обских угров занимается З.П. Соколова, которая по результатам полевых материалов опубликовала работы, в которых представила подробную характеристику изображений умерших у обских угров [1; 25; 26; 27]. *Иттэрма* делались по-разному, но всегда имитировали человека, имели полный комплект одежды и сопутствующих предметов: папиросы, спички, мешочек для рукоделия, табакерка и другие предметы. При наличии туловища наносились (процарапывались) черты лица (рис. 12).



Рис. 12. Иттарма – временноеместилище души умершего [28, Цв. вкл.].

З.П. Соколова впервые описала ритуальные куклы, связанные с женскими священными местами, опубликовала данные об изображениях погибших людей – *ура*, а также разработала классификацию *иттарма*. На основании материалов по сынским и куноватским хантам, исследователь подразделяет куклы-*иттарма* на следующие типы и варианты [1, с. 612], которые нами структурированы в таблице (табл. 2):

Таблица 2

**Типология иттарма**

№	Типы	Варианты
1	Изготовленные из одежды	1) из одежды, надетой друг на друга или связанной между собой; 2) из одежды, с монетой или металлической пластинкой на месте лица; 3) из одежды, с головой и лицом, сшитыми из ткани; 4) из одежды, со стеклянной пробкой вместо головы; 5) из одежды умершего, постельного белья, подушки с вышитыми лицами; 6) из одежды и волос; 7) из волос.

2	Изготовленные из ткани	1) с головой из ткани (?) и вышитым лицом; 2) с металлической пластинкой или пуговицей на месте лица; 3) с волосами умершего на голове.
3	Деревянные	1) грубоватой выделки, антропоморфные, без черт лица; 2) с вырезанными или процарапанными чертами лица, с руками, ногами или без них; 3) из дерева и прутьев; 4) с монеткой, бляшкой, пуговицей, металлической пластинкой на месте лица; 5) с монеткой, бляшкой, пуговицей, металлической пластинкой на месте лица и с кузовком-туловищем-хранилищем; 6) обклеенные берестой; 7) с головой и лицом, обшитым кожей или шкурой; 8) в люльке или лодке; 9) из бересты, дерева и щкурок с раскрашенным лицом.
4	Металлические	1) антропоморфные: а) с процарапанными чертами лица; б) с монетой на месте лица; 2) зооморфные.
5	Из утиного клюва	

Как видим, для изготовления *иттарма* не существовало никаких канонических норм, они делались по-разному, но всегда представляли человека с обозначением черт лица, «... так как только в таком изображении (с глазами) могла жить душа умершего (непременное условие детских кукол-игрушек – отсутствие глаз и других черт лица)» [1, с. 623].

В своей статье мы лишь наметили основные области использования антропоморфных изображений: от археологических древностей до современности, от бытовых, утилитарных предметов до изображений религиозного значения. Посредством прорисовки позвоночного столба, рёбер, широких плеч и мускулинности подчёркивалась

сила антропоморфа. Лицо у изображений, согласно традиционному мировоззрению обских угров, чаще всего вырезалось, что подтверждает наличие у них души. Сюжеты картинного письма отражали главным образом различные моменты хозяйственной деятельности (рыболовство, охоты). Антропоморфные затёсы на деревьях в большинстве своём отражают обрядово-ритуальную сферу традиционной культуры обских угров. В деревянной скульптуре местных богов прослеживается большая общественная значимость обско-угорской скульптурной традиции. Ханты и манси ожидали от своих духов-покровителей помощи в охоте, рыболовстве, оленеводстве, избавлении от болезней и всего недоброго. Именно в религиозной скульптуре акцентировались портретные характеристики человека, открытость лица и его узнаваемость. У антропоморфных деревянных фигур оформляли главным образом голову, части лица обкладывали металлом (железом, серебром), глаза иногда делали вставными. Тема узнавания человека способствовала тому, чтобы сделать любое явление мира понимаемым как родство всего сущего.

### Литература

1. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. / З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2009. 756 с.
2. Иванов С.А. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–XX вв.: тр. Института этнографии. Т. XXII / С. А. Иванов; ред. Л.П. Потапов; Академия наук СССР. М.; Л.: Изд-во академии наук СССР, 1954. 834 с.
3. Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л.: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение, 1970. 296 с.
4. Кокшаров С.Ф. Об истоках антропоморфных образов на керамике самуськой культуры // Уральский исторический вестник. – 2010. – № 1 (26). – С. 15–20.

5. Кокшаров С.Ф. Антропо- и зооморфные изображения бронзового века с Барсовой горы // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. С. 50–57.
6. Ивасько Л.В., Кардаш О.В. К семантике бронзовых изображений Холмогорского клада Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. С. 70–90.
7. Яковлев Я.А. В копилку урало-сибирской художественной металлопластики железного века // Ханты-Мансийский автономные округ в зеркале прошлого: сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. С. 91–124.
8. Яковлев Я.А. Мониторинг югорской археологии // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. Вып. 9. С. 10–81.
9. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. Н.В. Лукиной. Т. II. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1995. 284 с.
10. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1986.
11. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
12. Карачаров К.Г. Комплекс предметов раннего железного века, найденный у городища Нивагальское 20 на р. Аган // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. Вып. 9. С. 82–110.
13. Сенкевич-Гудкова В.В. К вопросу о пиктографическом письме у казымских хантов // Сб. музея антропологии и этнографии АН СССР. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 171–174.
14. Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург; Нижневарттовск, 2006. 352 с.

15. Кондрашёв А.Н., Морозов В.М. Археологическая разведка на р. Ля-мине в районе п. Горного в Сургутском районе ХМАО // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. С. 418–429.

16. Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. Вып. 9. С. 339–354.

17. Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2001. 160 с.

18. Чернецов В.Н. Орнамент ленточного типа в обских угров // СЭ. – 1948. – №1. – С. 139–152.

19. Руденко С.И. Графическое искусство остяков и вогулов // Материалы по этнографии России: Труды этнографического отдела Государственного русского музея. Л., 1929. Т. IV, вып. 2. С. 13–40.

20. Сязи А.М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья. Томск. 2000. 248 с.

21. Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. 260 с.

22. Новицкий Гр. Путешествия по Обскому Северу. Краткое описание о народе остячком, сочинённое Григорием Новицким в 1715 году / Под ред. С.Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 240 с.

23. Золотарёва Н.В. Явление антропоморфизации в традиционной культуре обских угров (XVIII – XX вв.). Автореф... канд. дисс. Томск. 2012. 27 с.

24. Сподина В.И. Обряд «обновления богов» у аганских хантов // Вестник антропологии. – 2015. – № 3. – С. 120–134.

25. Соколова З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М., 1974. С. 164–175.

26. Соколова З.П. Изображение умерших у народов Сибири // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 106–115.

27. Соколова З.П. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995 (ЭИшам. Т. 1). С. 143–173.

28. Мифология манси // Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск. 2001. Т. II. 196 с.

**Современная финно-угорская филология:  
теория и практика**

Материалы научно-практической конференции  
XIV Югорские чтения  
(20 декабря 2015 г., Ханты-Мансийск)

Технический редактор: В. Н. Васильева

Корректор: О. С. Говорухина

Оператор: Н. С. Орлов

Подписано в печать 09.11.2016.

Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура *Times*.

Уч.-изд. л. 16,29. Усл.-печ. л. 19,87. Заказ 2129.4. Тираж 150 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Принт-2»  
426035, г. Ижевск, ул. Тимирязева, 5.