

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



Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера

Часть 2. Исторические и социологические исследования

Сборник статей по материалам научно-практической
конференции, посвященной 25-летию Обско-угорского
института прикладных исследований и разработок
(25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск)

Тюмень
2017

УДК 39; 316
ББК 63.529+50.5
П 78

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

Редакторы: к. ист. н. Т.В. Волдина, С.А. Герасимова,
к. филол. н. Ю.В. Исламова

Ответственный за выпуск: С.А. Герасимова

П 78 Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сборник статей по материалам научно-практической конференции с международным участием, посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Ч.2: Исторические и социологические исследования. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2017. – 306 с.

Сборник содержит статьи, подготовленные по материалам докладов и научных сообщений участников научно-практической конференции с международным участием «Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера», посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

Материалы сборника могут быть использованы студентами, аспирантами, научными работниками в научно-исследовательской, учебно-методической и практической работе.

Ответственность за подбор материалов и фактических данных, представленных в статьях, несут авторы. Их мнение может не совпадать с точкой зрения издателей.

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

ISBN 978-5-6040167-1-8

- © Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2017
- © Коллектив авторов, 2017
- © ООО «ФОРМАТ», изготовление, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Сессия 2. ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Волдина Т.В.

Медицинская антропология как перспективное
направление в изучении духовной культуры обских угров.....6

Собольникова Т.Н.

Сведения по истории и культуре населения
низовий Иртыша в трудах ученых XIX-XX вв.:
историографический и источниковедческий аспекты.....17

Куриков В.М., Хакназаров С.Х., Дятлова Т.А.

Социально-экономические проблемы развития
коренных малочисленных народов
Севера ХМАО – Югры.....32

Ерныхова О.Д., Хакназаров С.Х.

Современное состояние фольклора и обрядовых
практик коренных народов Югры (по итогам
собирательской деятельности Обско-угорского
института прикладных исследований и разработок).....53

Бардина Р.К. Пакин С.В.

информант Артура Каннисто.....65

Бахтиярова Т.П.

Праздники верхнелозьвинских манси.....74

Величко Н.И.

Традиционная детская хантыйская люлька-колыбель:
история и современность.....82

Горячевских Е.А.

Реликвия ушедших веков: этнографическая
коллекция школьного музея.....93

Данилова Е.Н.

Правовая и экономическая культура
коренных малочисленных народов Севера.....99

Добжанская О.Э.

Тренды современного музыкального творчества
коренных народов Таймыра в свете культурных
традиций самодийских этносов (на примере
самодеятельных коллективов нганасан, ненцев, энцев).....105

Иванов А.С.

Спецпоселения Югры: проблема сохранения
этничности в условиях режимного пространства
(на примере депортированных калмыков).....125

Кашлатова Л.В.

Представление обских угров о лягушке.....140

Киселев А.Г., Молданова Т.А.

Проблемы сохранения этнокультурного
наследия российских финно-угров
в современной научной литературе.....147

Корчина Т.Я., Миняйло Л.А.

Анализ концентрации химических элементов
в источниках децентрализованного водоснабжения
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.....160

Лукина Н.В.

Какими мы были в две тысячи первом... ..186

Слепенкова Р.К.

Запреты, связанные с жизнью и бытом ханты
полноватского Приобья.....194

Слинкина Т.Д.

Реликтовые менквы в веровании народа манси.....206

Сморчкова В.И.

Труд в жизнеобеспечении КМНС.....215

Ставропольский Ю.В.

Культурфилософский анализ дискурса
азиатской феминности.....236

Стась И.Н.

Этничность в процессе урбанизации России:
современная историография проблемы.....246

Ткачук Н.В.

Чтение книг на национальных языках
(по итогам социологического опроса в Югре).....257

Филатова Л.В.

Мифология природы лесных ненцев.....275

Хакназаров С.Х.

О некоторых результатах исследований проблем
социально-экономического развития территории
традиционного природопользования
коренных народов Севера.....285

Итоговый документ.

Резолюция научно-практической конференции
«Проблемы и перспективы социально-экономического
и этнокультурного развития коренных малочисленных
народов Севера».....299

Наши авторы.....302

Т.В. Волдина

**Медицинская антропология как перспективное
направление в изучении духовной культуры
обских угров**

Аннотация. Цель статьи – проинформировать о развитии нового научного направления в российской этнологии – медицинской антропологии, познакомить со сферой ее интересов, а также рассмотреть вопрос о возможностях для изучения в этом ракурсе культуры коренных малочисленных народов ХМАО-Югры.

Медицинская антропология представляет собой область гуманитарного знания междисциплинарного характера. Ведущую роль в её становлении в России играет Центр медицинской антропологии ИЭА РАН. В последнее десятилетие зародилась профессиональная организация ученых, выходят периодические и серийные научные издания, проводятся всероссийские симпозиумы, представляющие медицинскую антропологию.

Автор акцентирует внимание на взаимосвязи медицинской антропологии и антропологии сознания, имеющих высокий потенциал развития, а также возможностях применения их методологических подходов и расширения тематического спектра в изучении духовной культуры обско-угорских народов.

Ключевые слова: медицинская антропология, антропология сознания, обские угры, духовная культура, народная медицина.

Медицинская антропология как самостоятельная научная дисциплина социально-культурной направленности активно развивается с 1970-х гг. изначально в США и Великобритании, а в последние годы получила свое развитие и в нашей стране [1; 2; 3; 4; 5]. Но первоначально, в отличие от западного толкования, в отечественной научной традиции медицинскую антропологию было принято понимать как раздел физической антропологии, занимающейся проблемами, близкими к медицине.

С середины 2000-х гг. медицинская антропология начала развиваться в России как область гуманитарного знания, сочетающая в себе междисциплинарные подходы. Предмету ее изучения даются следующие пояснения: «Медицинская антропология изучает в первую очередь медицинские знания систем различного характера и уровня, существовавшие и существующие в разных обществах, способы и традиции врачевания, оказания помощи больным, рассматривает восприятие и переживание состояний здоровья и болезни представителями различных обществ, варианты сохранения здоровья человеком в тех или иных культурных сообществах. Важнейшей сферой её исследований был и остаётся культурный контекст медицинских практик, комплекс знаний о них, а также социокультурные аспекты продуцирования медицинских знаний и представлений о здоровье. Эта дисциплина, исходно связанная с социальной антропологией, социологией, гендерными исследованиями, фактически включает как составную часть этномедицину, тесно сопрягается с антропологией сознания, биоэтикой, психологической антропологией» [3, 4].

Первым, кто обратил внимание российских исследователей на медицинскую антропологию в её западном варианте, был академик РАН В.А. Тишков. В 1988 г. он опубликовал статью о работах известнейшего американского медицинского антрополога А. Клейнмана, а в 2003 г. на ежегодном собрании РАН отмечал: «Сейчас изучением системы сохранения жизни и поддержания здоровья в традиционном обществе, а также современным феноменом «народного целительства» занимаются ученые различных научных сфер во всем мире, и существует мощное научное направление, называемое медицинской антропологией. В некоторых институтах РАН в последние годы делаются попытки создания междисциплинарного направления исследования этих проблем. Российской науке нужна медицинская антропология как комплексная дисциплина, которой пока нет <...>» [6, 14].

В октябре 2005 г. в Институте этнологии и антропологии РАН была создана научно-исследовательская группа медицинской антропологии. В декабре 2015 г. группа медицинской антропологии была преобразована в Центр медицинской антропологии (руководитель – д.и.н., к.филол.н. В.И. Харитонов). Это подразделение возникло на базе научно-исследовательской группы «Центр по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» ИЭА РАН. Это не случайно, так как с момента создания Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» ИЭА РАН с начала 2000-х гг. проводились регулярные научные семинары междисциплинарного характера, которые в настоящее время по своей тематике соотносятся с исследованиями в области медицинской антропологии и биоэтики. Этнологические исследования магико-мистических практик в традиционных культурах все чаще имеют междисциплинарный характер с применением наработок таких наук как философия, психология, история, социология, медицина и т.д. В настоящее время шаманские и близкие им магические ритуалы, а они имеют прямое отношение к этномедицине, относят к предмету изучения медицинской антропологии.

В настоящее время Центром медицинской антропологии ИЭМ РАН и сотрудничающих с ним учеными ведутся работы по изучению проблем интеграции медицинских систем в России, исследуются особенности функционирования традиционных медицинских систем, народной медицины, знахарского и шаманского искусства, народного целительства, лечебно-профилактических практик и методов различного происхождения; изучается специфика отношения к вопросам здоровья, болезни, к оздоровлению у представителей различных конфессий и неорелигиозных движений, анализируются перинатальные культуры и др. Осуществляются лабораторно-экспериментальные и полевые исследования (в различных районах Сибири, в Московском и Петербургском регионах, а также в Перу и иных местах) [7].

В 2013 г. на первом Всероссийском с международным участием научном междисциплинарном симпозиуме по медицинской антропологии «Медицинская антропология в России и за её пределами» было принято решение о создании профессиональной организации учёных российская Ассоциации медицинских антропологов (президент В.И. Харитонов). Основопологающие идеи деятельности АМА: «Здоровьесбережение – общечеловеческая задача. Медицинская антропология – наука о человеке и во имя человека» [8].

Ассоциацией медицинских антропологов (АМА) при активном участии группы медицинской антропологии ИЭА РАН проведены 4 Всероссийских научных междисциплинарных симпозиума по медицинской антропологии. Отдельная секция по медицинской антропологии была организована на двух последних конгрессах антропологов и этнологов России: в Петрозаводске (2013 г.) и Екатеринбурге (2015 г.), на следующем XII КАЭР, который состоится летом 2017 г. в г. Ижевске, планируется уже несколько секций по данному направлению.

Медицинская антропология представлена периодическим и серийным научными изданиями. С 2011 г. в России публикуется на двух языках (русском и английском) международный научный и образовательный журнал «Медицинская антропология и биоэтика» (издание включено в каталог РИНЦ и в научную электронную библиотеку Library.ru) [9]. Начато издание серии «Труды по медицинской антропологии», в рамках которой вышло три сборника [10; 11; 12].

С момента становления медицинской антропологии в России в её исследованиях принимают участие не только ученые разных научных специальностей, что связано с междисциплинарным характером данного направления, но и исследователи, представляющие разные течения. Одно из таких течений связано с представителями так называемых «малых» народов, изучающих собственную культуру и наиболее активно заявивших о себе в последние два десятилетия.

Например, в мероприятиях (семинарах, симпозиумах) и изданиях Центра медицинской антропологии (ранее Центра по изучению шаманизма и традиционных верований) ИЭА РАН активное участие принимают учёные – выходцы из хакасского (В.С. Топоев), ненецкого (Е.Т. Пушкарева и Г.П. Харючи) и других народов; из хантыйского – М.А. Лапина и Т.В. Волдина.

Особое внимание хочется обратить на взаимосвязь медицинской антропологии и антропологии сознания. Как отмечает В.И. Харитоновна: «второе направление фактически отпочковалось от первого и они до настоящего времени трудноразделимы даже проблемно-тематически», а «многие вопросы, рассматриваемые в русле медицинской антропологии, непосредственно переходят в сферу антропологии сознания». «Предметной областью этого направления является изучение феномена человеческого сознания в контексте различных мировых культур и практическое применение полученных знаний для решения психических проблем современного человека» [3, 6-7].

О формировании и развитии данного научного направления подробно рассказано в статье Е.С. Питерской «Антропология сознания и медицинская антропология: пересечение интересов или возможности взаимодействия», характеризуя которые она пишет следующее: «Учитывая относительную молодость антропологии сознания и медицинской антропологии как отдельных отраслей знания, можно сказать, что они обладают высоким потенциалом развития. Несмотря на обилие опубликованных работ, тематика антропологии сознания еще далеко не исчерпана, а предметная область продолжает расширяться по мере углубления академических исследований и вовлечения новых подходов, более характерных для смежных дисциплин» [13, 29]. Основные интересы специалистов по антропологии сознания, по мнению Е.С. Питерской свелись к следующему весьма широкому спектру: нормальное и «измененное» состояния сознания, сон, одержимость, транс, диссоциация; психофизиология,

психотерапия, культурная психология; шаманизм, религии Запада и Востока, традиционные верования аборигенных народов, целительские практики, мистический и трансперсональный опыт, магия; изучение специфики использования психоактивных растений в традиционных обществах и современных условиях, этнофармакология, целительство, привыкание (к лекарственным средствам) и восстановление; философское, символическое и лингвистическое изучение явлений: миф, устная традиция, архетипы, тело и разум; аномальный опыт: психические феномены, реинкарнация, околосмертные переживания [13, 24].

В этнографии обско-угорских народов можно назвать значительное количество работ, которые имеют непосредственное отношение к этому направлению. Назовём некоторые из них. Ярким примером такого рода является известный труд К.Ф. Карьялайнена «Религия югорских народов», который проливает свет на истоки многих явлений в духовной культуре обских угров и является основополагающим при изучении их традиционной культуры, в том числе и по народной медицине [14]. Не случайно, материалы К.Ф. Карьялайнена наряду с другими источниками легли в основу книги зарубежного ученого-филолога П. Есалми-Крюгер (Германия) о хантыйских наименованиях болезней и их этимологии, изданной в 1990 г. на немецком языке [15]. В этом же ключе могут быть рассмотрены работы по восточно-хантыйскому шаманству В.М. Кулемзина, также имеющие прямой выход на вопросы, касающиеся народной медицины. Среди лиц, занимающихся религиозной деятельностью, он выделяет тех, чьей функцией было излечение больных (*исылта-ку*), и даёт описание шаманских сеансов лечения. В работах В.М. Кулемзина встречается информация о применении природных материалов в качестве лечебных средств [16]. Можно привести и другие примеры.

Духовная тематика всегда занимала ведущее место в исследованиях ученых ОУИПНИР. Актуальность и значение своих работ авторы нередко видят в укреплении психологического

самочувствия изучаемых народов, к которым большая часть из них относится, а также влиянии духовной тематики на самоидентичность и самопознание современных представителей обско-угорских народов.

Исследованием такого рода может служить изучение хантыйской мифологии Т.А. Молдановой, и в первую очередь, ее монография «Архетипы в мире сновидений хантов» [17]. На мансийском материале духовные традиции стали предметом изучения С.А. Поповой, в своих работах она также касается глубинных основ архаических сакральных реальностей. Эти же задачи решает книга, посвященная реинкарнации в контексте мифоритуальных традиций обских угров Т.В. Волдиной [18]. Отвечают характеру исследований антропологии сознания и медицинской антропологии работы В.И. Сподиной, посвященные традиционному мировоззрению обско-угорских и самодийских народов (тема «Человек в традиционной картине мира»). Естественно, этот список может быть продолжен.

Актуальной остаётся проблема поиска методологической основы исследований в области сакрального в культуре обских угров. И так как изучение мифологии, верований, сакральных традиций, шаманства по сути своей имеет прямое отношение к вопросам сохранения здоровья в традиционной среде и отвечает сфере интересов медицинской антропологии и антропологии сознания, то для углубления в изучаемую тематику этнографы могут применять методологические подходы этих современных научных направлений. О методологических возможностях изучения духовных традиций обских угров в области антропологии сознания, на примере теории изучения духовных практик Стэнли Криппнера в 2015 г. мною подготовлена статья, опубликованная в «Вестнике угроведения» [19].

Пересечением медицинской антропологии и традиционной этнографии является тематика, связанная с народными магико-медицинскими знаниями в практике сохранения здоровья в традиционном и современном обществе

у коренных народов, зависимости представлений о здоровье от религиозных воззрений человека и его личного жизненного опыта. Как отмечает В.И. Харитонов: «Именно с изучения народных медий и практик целительства в рамках традиционной этнографии и общей антропологии и начиналась медицинская антропология, ставшая сейчас столь многопрофильным направлением» [3, 8].

Но именно область народной медицины в этнографии коренных народов Югры выглядит пока менее изученной. Краткие сведения по народной медицине хантов и манси содержатся в публикациях краеведов, а также зарубежных исследователей. Например, краткая информация о средствах лечения и методах оказания медицинской помощи у обских угров в конце XIX – начале XX вв. приведена в трудах А.А. Дунина-Горкавича и У.Т. Сирелиуса. Но в этих сообщениях народные способы лечения рассматриваются поверхностно, а сообщения о них были незначительны и мало информативны [20, 131-132; 21, 244-245, 342].

С середины 1990-х гг. вопросы народной медицины коренных народов Югры затрагиваются профессиональными врачами, национальной интеллигенцией и этнографами из числа представителей обско-угорских народов. Это отдельные статьи Е.П. Поворознюк, Г.М. Егоровой, В.В. Лапсуй, Т.В. Волдиной, Р.Г. Решетниковой, Т.Р. Пятниковой, М.В. Молдановой, Е.Д. Каксиной, Т.Д. Слинкиной. Следует отметить, что материалы по медицинским традициям зафиксированы фрагментарно и не по всем локальным группам, эти сведения выглядят противоречивыми, многие вопросы не проработаны или остаются не исследованными. Как видим, обстоятельное изучение народной медицины обских угров пока остаётся делом будущего.

Большое поле для исследований представляет изучение современных проблем взаимодействия официальной медицины и коренных малочисленных народов ХМАО – Югры, требующее комплексного подхода с привлечением этнографов, медиков, социологов, психологов и т.д. Единственная монография такого плана вышла в свет в 1999 г. «Современный

взгляд на народную медицину Севера», подготовленная группой специалистов-медиков под руководством д.м.н. В.И. Хаснулина (с участием в ней Е.П. Поворознюк). В книге содержатся сведения по состоянию здоровья малочисленных народов Севера, включая ХМАО, а также рассматриваются возможности соединения современных медицинских технологий с подходами северной народной медицины [22].

Таким образом, медицинская антропология, получившая в последнее десятилетие своё активное развитие в России, может стать одним из перспективных направлений как в качестве возможности применения новых методологических подходов, так и в плане расширения тематического спектра в изучении традиций и современного развития коренных малочисленных народов ХМАО – Югры.

Литература

1. Михель, Д.В. История социальной антропологии: (медицинская антропология): учеб. пособ. для студентов / Д. В. Михель. – Саратов : Научная книга, 2010. – 88 с.
2. Харитонов, В.И. Медицинская антропология как вузовская дисциплина в России (интервью) [Электронный ресурс] / В. И. Харитонов, Д. В. Михель // Медицинская антропология и биоэтика. – 2012. – № 2(4). – Режим доступа: http://www.medanthro.ru/?page_id=1121 (дата обращения: 26.11.2016).
3. Харитонов, В.И. Медицинская антропология на Западе и в России / В. И. Харитонов // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 3. – С. 3–10.
4. (Харитонов В.И.) Мониторинг научной жизни антропологического сообщества (2015 г.) [Электронный ресурс] / авт. текст В. И. Харитоновой // Антропологический форум. – 2015. – № 25. – С. 265–267. – Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/025/survey.pdf> (дата обращения: 26.11.2016).
5. Харитонов, В.И. Медицинская антропология: институализация научного направления / В. И. Харитонов // Предмет и проблемы современной этнологии и антропологии / Сост. Е. Б. Барина. – М.: ИЭА РАН, 2016. – С. 183–216.
6. Тишков, В.А. Демографические и этнокультурные аспекты здоровья в Российской Федерации / В. А. Тишков, А. Г. Вишневский // Труды отделения историко-филологических наук РАН / Отв. ред. А. П. Деревянко. – М., 2005. – С. 426–444.

7. Центр медицинской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iea-ras.ru/index.php?go=Structure&in=view&id=28> (дата обращения: 26.11.2016).
8. Ассоциация медицинских антропологов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.amarussia.ru> (дата обращения: 26.11.2016).
9. Медицинская антропология и биоэтика: Научный, образовательный и научно-популярный журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.medanthro.ru> (дата обращения: 26.11.2016).
10. Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / отв. ред. В. И. Харитонов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАМН. – М. : ОАО «Типография «Новости»», 2009. – 512 с.
11. Медицинская антропология: проблемы, методы, исследовательское поле. Сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Ассоциация медицинских антропологов. – М. : ООО «Публисити», 2015. – 333 с.
12. Здоровьесбережение в фокусе медицинской антропологии. Сб. статей / отв. ред. В. И. Харитонов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ассоциация медицинских антропологов. – М. : ООО «Публисити», 2015.
13. Питерская, Е.С. Антропология сознания и медицинская антропология: пересечение интересов или возможности взаимодействия / Е. С. Питерская // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 3. – С. 21–31.
14. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1-3 / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1994; 1995; 1996.
15. Jääsalmi-Krüger, P. Ostjakische Krankheitsnamen und deren Benennungsmotivation. Eine onomasiologisch-semasiologische Untersuchung / Wiesbaden : Harrasowitz, 1990 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; Bd.32). 208 s.
16. Кулемзин, В.М. О хантыйских шаманах / В. М. Кулемзин. – Тарту, 2004. – 210 с.
17. Молданова, Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов / Т. А. Молданова. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2001. – 354 с.
18. Волдина, Т.В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров / Т. В. Волдина. – Ч. 1. – Тюмень : ООО «ФОРМАТ», 2016. – 206 с.
19. Волдина, Т.В. О методологических возможностях изучения ритуальных практик с опорой на исследования С. Криппнера в области

антропологии сознания / Т. В. Волдина // Вестник угроведения. – 2015. – № 2. С. 97–111.

20. Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север. В 3 т. Т. 3. Этнографический очерк местных инородцев / А. А. Дунин-Горкавич. – М. : Либерия, 1996. 208 с.
21. Сирелиус, У.Т. Путешествие к хантам / Перевод с нем. и публ. Н. В. Лукиной. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2001. – 344 с.
22. Хаснулин, В.И. Современный взгляд на народную медицину Севера / В. И. Хаснулин, В. Д. Вильгельм, Г. А. Скосырева, Е. П. Поворознюк. – Новосибирск : СО РАМН, 1999. – 281 с.

**Сведения по истории и культуре населения
низовий Иртыша в трудах ученых XIX–XX вв.:
историографический и источниковедческий аспекты¹**

Аннотация. Статья посвящена начальным этапам историко-культурного изучения одного из глубинных таежных районов Северо-Западной Сибири – верховий р. Согом. Данная территория отличается высокой концентрацией археологических памятников разных эпох – от древности до этнографической современности. В работе представлен анализ сведений по истории и культуре населения этого микрорайона, содержащихся в работах авторов конца XIX – начала XX вв., определяется их источниковедческая значимость для современных исследований.

Ключевые слова: Нижнее Прииртышье, историография, исследователи конца XIX – начала XX вв., археолого-этнографические параллели.

Нижнее Прииртышье в культурно-историческом плане «является своеобразной контактной зоной, включающей периферии различных культурных образований» [1, 3]. Согласно ландшафтному районированию – этот район занимает пограничное положение между глубинными северо-таежными территориями и лесостепью. Кроме того, он располагается на стыке нескольких историко-географическими областей – Среднее Зауралье, Нижнее Приобье и Сургутское Приобье.

Данные факторы не могли не повлиять на историко-культурное развитие Нижнего Прииртышья, в котором не последнюю роль сыграли межэтнические и межкультурные взаимодействия. Путешественники и ученые XVIII–XIX вв. отмечали, что южные ханты, населяющие данную территорию, в отличие от северных подверглись сильному влиянию русской цивилизации [2, 28; 3, 22]. М. А. Кастрен, исследователь финно-угорских языков предпринявший в

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и администрации ХМАО – Югры в рамках научного проекта №15-11-86606

1845 г. «путешествие из Тобольска в Самарово», описывает в своем путевом отчете, как один из проводников-остяков, рассказывал ему «бесконечные истории, и большей частью о чудских богатырях, остяцких и татарских князьях, Ермаке и Кучуме» [4, 33]. Следы контактов и миграций фиксируются и на археологических материалах, начиная с ранних периодов древности [1, 37; 5, 26]. При этом следует обратить внимание, что они выявлены не только на памятниках, расположенных по Иртышу, но и в более отдаленных и труднодоступных районах.

Одним из таких является Согомский археологический микрорайон, расположенный в верховьях р. Согом (левый приток р. Иртыш) [6]. Анализ, полученных в процессе его изучения материалов позволяет констатировать, что хозяйственно-культурный тип, основу которого составляет присваивающее хозяйство – охота и рыболовство, сохранился здесь практически в неизменном виде на протяжении тысячелетий. Такая консервативность обусловлена в первую очередь значительной удаленностью этой территории. С другой стороны, обращает на себя внимание большое количество городищ, которые располагаются на сравнительно небольшой и локализованной территории. Все это можно считать свидетельством достаточно бурных социально-политических процессов. Вещи явно импортного происхождения (пермского звериного стиля) были обнаружены при раскопках раннесредневекового археологического городища Чебачья Пристань 2 [7, 165]. Такая активность не вполне характерна для верховых микрорайонов [8, 15–17]. Особенно, учитывая его труднодоступность, даже по современным меркам (общая длина р. Согом равна 169 км, расстояние по прямой до Иртыша составляет 90 км).

Для интерпретации археологических материалов, исследования закономерностей пространственного расположения памятников, направленности миграционных процессов большое значение имеют этнографические данные. Информация по населенным пунктам, быту и культуре коренного

населения глубинных таежных районов содержится в работах ученых, государственных деятелей и путешественников XIX – начала XX вв.

Целью настоящей работы является выявление и анализ сведений по истории и культуре населения, проживающего в верховьях р. Согом, содержащихся в работах авторов конца XIX – начала XX вв., а также определение их источниковедческой значимости для современных исследований.

Начало историко-культурным исследованиям Нижнего Прииртышья было положено в XVIII в. Одним из первых ученых, совершивших путешествие по этой территории был немецкий исследователь Г.Ф. Миллер (1740 г.). В маршрут его экспедиции входили населенные пункты, расположенные по Иртышу вниз от Тобольска до с. Самарово. В его трудах можно встретить лишь упоминание о реке Согом при описании гидрографии региона [9, 139, 170].

Вторую половину XIX в. можно считать временем наиболее активного интереса к изучению глубинных таежных районов Западной Сибири. Выдающиеся зарубежные и отечественные ученые того времени (историки, лингвисты и др.) совершают длительные экспедиции, направленные в первую очередь на изучение жизни и быта аборигенного населения. Вполне понятно, что в первую очередь, ими были обследованы населенные пункты, расположенные на магистральных реках – по Иртышу и Конде. В верховьях р. Согом на протяжении конца XVIII – XIX в. располагалось поселение усть-иртышских ханты – юрты Дальне-Согомские. «В юрты Дальне-Согомские путь лежит по реке Согом; расстояние от Иртыша до юрт около 200 верст» [10, 34].

Одним из первых исследователей, который подробно начал заниматься изучением южных групп ханты стал выдающийся ученый С.К. Патканов. Будучи чиновником Министерства госимуществ в 1886 г. он собирал информацию «о крестьянском землепользовании, хозяйстве и вообще условиях экономического быта крестьян и инородцев» в Западной Сибири [2, 10]. Длительное погружение в быт

исследуемого народа, освоение языка, стали основой для создания целой серии трудов, посвященных быту и культуре иртышских ханты. В его многотомном труде «Экономический быт государственных крестьян и инородцев Тобольского округа Тобольской губернии» содержится разноплановая информация по населенным пунктам Нижнего Прииртышья, в том числе и тем, что расположены в глубинных таежных районах. В частности, по юртам Дальне-Согомским в работе С.К. Патканова, помимо статистических данных (о количестве домов, скота, демографии и др.), которые он мог почерпнуть из официальных источников (отчетов, переписей и т.д.), есть разного рода сведения по социально-экономическому положению населения [11, 229; 12, 58, 133, 278; 13, 41]. В его работе, к примеру, можно найти указания на то, что в этих юртах существовали достаточно сильные общинные связи, с помощью которых решались вопросы, связанные с пользованием общими угодьями и ресурсами. «В Согоме и других более крупных речках запоры принадлежат всему обществу, при чем рыбу при выневаживании делят на пай...» [12, 255]. Помимо этого, С.К. Патканов, приводит интересные данные о распределении территорий под другие хозяйственные нужды жителями юрт: «В д. Согомских юртах делены ближние покосы, а имеющие необходимость в значительном количестве сена косят вдаль, где покосы вольном пользовании» [12, 58]. Одновременно с этим, он пишет о том, что вмешательство государства в жизнь этого населенного пункта было минимальным. В течении XVIII-XIX вв. его официальный статус, а именно, отнесение к тому или иному волостному управлению менялся неоднократно. Связано это было, по мнению С.К. Патканова, с его расположением: «в летнюю половину года, вследствие дикости и болотистости местности и отсутствия путей, эти юрты были почти совершенно отрезаны от своего управления» [13, 43].

Особо следует отметить, что в труде С.К. Патканова сведения и суждения относительно проникновения элементов русской культуры в быт и культуру коренного населения

глубинных таежных районов Нижнего Прииртышья района носят несколько противоречивый характер. Так, в одном из разделов, обобщая описание социально-культурному развитию населения глубинных районов низовий Иртыша он пишет, что в отдаленных населенных пунктах «инородцы и посейчас живут «по старинке», слепо придерживаясь своих языческих обычаев и только по особой необходимости посещая волостное правление и церковь. Они являются хранителями национальной культуры и неохотно пускают к себе русских на прожитие. Здесь встречаются такие глухие места, где еще ни разу ни бывало никакого начальства, кроме волостного.... Сюда относятся юрты Шумиловы, Нюркыевы, Д.Согомские в М. Кондинской волости» [13, 69–70].

В то же время, в других разделах представлена информация, позволяющая сделать вывод о том, что изоляция населения Дальне-Согомских юрт далеко не была абсолютной: «ежегодно к этим осякам приезжают ради промысла русские крестьяне; в 1886 г. их было всего 4 человека» [12, 255]. Приводятся и более конкретные сведения: «В одних только Д.Согомских юртах, где инородцы живут довольно зажиточно, выпивается в год, по словам крестьян, доставлявших туда вино, более 25 ведер, хотя в юртах и числится всего 15 дворов...» [12, 229]. Более того, в другом разделе его труда приводится следующее описание внешнего вида нижнеиртышских селений: «красивые двухэтажные домики с резьбой в русском вкусе и с раскрашенным полом и потолками в юртах Красноярских, Дальне-Согомских и др., построенные и отделанные исключительно остяцкими руками» [13, 49].

С чем связана такая торговая активность в этих отдаленных и труднодоступных населенных пунктах? Ответ на этот вопрос можно найти в самой работе С.К. Патканова. В частности, в отдельном разделе своего труда он приводит подробное описание торговых магистралей, существовавших в то время и юрты Дальне-Согомские указываются там в качестве одного из перевалочных пунктов. «Боковыми

ветвями Березовского тракта с левой стороны являются два зимних пути, идущих с р. Конды. Первый начинается в Д. Согомских юртах и направляется на восток» [11, 202]. «С другой стороны Д. Согомские юрты соединены зимним путем с Нюркеевскими юртами, от которых есть путь в 45 в., ведущий на Кондинский тракт, тянувшийся по р. Конде и ее берегам» [11, 202]. «В село Самаровское, однако, отстоящее почти на 280 верст дальше от Тобольска, чем село Демьянское, вывозится товар почти лишь с Д-Согомских юрт, и то часть его идет через Нюркеевы юрты и Кондинский тракт на Демьянск» [11, 202].

Обобщая все данные об этом населенном пункте, которые есть в работе С.К. Патканова, можно сделать ряд заключений. Во-первых: положение юрт Дальне-Согомских на фоне остальных селений низовий Иртыша описывается как достаточно благополучное. Подтверждается это и демографическими показателями, демонстрирующими прирост населения (что не характерно для этого региона в целом) [13, 41]. Во-вторых: коренное население этого отдаленного селения к концу XIX в. очень хорошо было знакомо с русской культурой. Данное обстоятельство было связано не с вмешательством государства, которое напротив испытывало значительные трудности в управлении им, а с активными торговыми связями. В-третьих, при описании различных сторон жизни юрт Дальне-Согомских С.К. Патканов использовал разные источники информации, помимо изучения официальных данных, он, судя по всему, общался с людьми, посещавшими этот населенный пункт.

Таким образом, его труд является ценным источником для изучения механизмов трансформации традиционной культуры в Нижнем Прииртышье под влиянием русской культуры. Кроме того, в его работах содержится подробная информация о природных ресурсах этого района, особенностях традиционных видов промыслов (рыболовстве и охоте, собирательстве дикоросов).

В процессе современных археологических исследований Согомского археологического микрорайона был сделан вывод о том, что, несмотря на его труднодоступное положение, он был плотно освоен древним населением, начиная с раннего неолита. На протяжении позднего бронзового века, эпохи железа здесь – на сравнительно небольшом, локализованном пространстве концентрировалось большое количество городищ и укрепленных поселений. Данный феномен требует отдельного осмысления. Пока сложно ответить на вопрос: почему этот удаленный район в древности так активно осваивался различными группами населения? В этом плане, большой интерес для пространственного анализа путей освоения данного региона представляют упоминания в работах С.К. Патканова о нескольких зимних путях, связывающих верховья Согома с магистральными реками – Иртышом, Кондой, Обью.

В конце XIX – начале XX вв. длительная экспедиция к осякам Тобольской губернии была совершена финским ученым К.Ф. Карьялайненом, основной целью которых было изучение диалектов [14, 8–9]. Параллельно им был собран богатейший материал по этнографии и религиозным представлениям, которые легли в основу его многотомного труда «Религия югорских народов». В этой работе содержатся, в том числе и отдельные сведения по религии осяков, проживающих на р. Согом. Так, например, в разделе «Духи Иртыша и Салыма, он пишет о том, что в прииртышских селениях, помимо общих, были свои духи. В нем есть указание на то, что в СогOME почитали Карася – духа [15, 153]. Следует отметить, что для этого примера К.Ф. Карьялайнен не приводит ссылку на какой-либо источник. Можно предположить, что он использовал свои полевые данные.

В выводе по разделу «Лесной дух и водный дух», К.Ф. Карьялайнен отмечает, что для обско-угорских народов характерно постепенное превращение местных духов леса и воды во всеобщих духов. При этом, в качестве исключения

из общей тенденции, он отмечает водного духа дер. Согом, который, как он пишет: «проделал обратное развитие: стал территориально привязанным духом» [15,186]. Далее он поясняет: «Там и по соседству дух *Jenk-χōn-ikə* ‘водный хозяин-старик’ был объяснен как местный дух упомянутой деревни, для которого ежегодно устраивались жертвоприношения. Это превращение следует объяснить тем, что на этой известной своими богатствами рыбной реке жертвоприношения устраивали всегда на одном и том же месте, рядом с рыбным запором; постепенно это привело к возникновению слитности этого места с водным духом и ему создали такое прочное местожительство» [15, 186].

Можно предположить, что эти данные он мог получить от местного населения в ходе своей поездки по низовьям Конды (территории, близкой к верховьям р. Согом). Например, в юртах Красноярских, где он останавливался на длительное время [16, 22]. На эту мысль наводит тот факт, что при описании согомских духов и особенностей местных религиозных представлений в своей работе «Религия югорских народов», К.Ф. Карьялайнен не дает ссылку на какой-либо источник (как он это делает для многих других примеров, использованных им в работе). Кроме того, информация, приведенная им по Согому, включая конкретные названия духов, не встречается в публикациях других авторов, как этого, так и более поздних периодов.

Примечательно, что оно почитается до сих пор местным населением под названием «Стариков мыс». В 1960-е гг. его обследовала известный этнограф З.П. Соколова [17, 18]. К 2009 г., когда в окрестностях п. Согом проводилась археологическая экспедиция с участием автора статьи, ситуация, описанная З.П. Соколовой, кардинально изменилась. Площадь мыса значительно сократилась в результате береговой эрозии, священный кедр упал под берег. Интересен и тот факт, что запор через реку, расположенный недалеко от священного места (упомянутый в работе К.Ф. Карьялайнена), существовал и поддерживался местными рыбаками вплоть до последнего времени.



*Вид на почитаемое место Стариков мыс.
Фото А.В. Кузиной, 2009 г.*

Кроме работ К. Ф. Карьялайнена, имена почитаемых на Согоме богов встречаются еще в одном источнике – рукописи С.Шульгина «Кондинский край», которая хранится в научном архиве Тобольского Государственного музея-заповедника и датирована 1901 г. [18]. Сведений об авторе к настоящему времени выявить не удалось. В документе содержится подробное описание поездки С. Шульгина по низовьям р. Конда, в процессе которой он посещал населенные пункты и достопримечательные места, знакомился с бытом и культурой коренного населения. Собственно путевые записи автора предваряет небольшой очерк о природе и культуре Кондинского края, в котором большое внимание уделяется характеристике религиозных верований кондинских хантов. Перечисляя наиболее почитаемых тонхов (местных божеств-покровителей) Кондинского края, среди прочих он указывает: «Качерху-ика (в юртах Согомских), Сой, тоже в юртах Согомских, получивший свое название от утки-

гоголя, который среди зимы появился в юртах и за это удостоился сделаться местным тонхом. В юртах же Согомских Меньше-Кондинской волости чтут еще Ортиха, как друга и помощника Турыма говорят, что изображение его хранится там в одном доме, в ящике, тщательно покрытом хорошим сукном...» [18, 5.].

Очевидно, что, при написании этого раздела своей рукописи С. Шульгин пользовался какими-то источниками, но ссылок в рукописи на них нет. Между тем, в работах предшествующих исследователей (С.К. Патканова, К.Ф. Карьялайнена) такого рода информации не приводится. Можно лишь предполагать, что не все источники по исследованию этого края выявлены и опубликованы к настоящему времени.

В начале XX в. активизируются исследования Кондинского края. В большей степени это было связано с проектом возможного использования р. Конды в качестве транзитного пути Обь-Кама, выдвинутого А.А. Дуниным-Горкавичем [10, 38]. С этой целью совершаются несколько поездок, направленных на изучение общей ситуации, составление более детальных карт, описаний населенных пунктов, состава населения, их промыслов и т.д. Дальнесогомские юрты, хотя и располагаются в верховьях р. Согом (левого притока р. Иртыш), территориально были более близки к бассейну р. Конда (нижнему течению). С 1960 г. они административно относились к Меньше-Кондинской волости [20, 16]. Именно поэтому, в очерках и отчетах по кондинским экспедициям содержатся некоторые отрывочные сведения и по Дальнесогомским юртам.

Общие статистические сведения по Дальне-Согомским юртам содержатся в обобщающей работе А.А. Дунина-Горкавича. При написании соответствующих разделов своего труда (касаемых бассейна р. Согом) он активно использовал данные С.К. Патканова [19, 327–328]. Большой интерес для нас представляет информация, которую он приводит по традиционным видам рыболовства, используемым местным

населением [19, 329, 333]. Подобные описания есть и в работах С.К. Патканова [12, 150]. В целом, можно констатировать, что работы этих и ряда других авторов могут стать источником для проведения ретроспективного анализа при изучении экологической истории данного региона, выявления изменений, которые произошли к настоящему времени. К примеру, в работах С.К. Патканова и у А.А. Дунина-Горкавича есть упоминания о том, что угожья Дальне-Согомских юрт были богаты сырком, тогда как в настоящее время эта порода рыб на оз. Домашний сор отсутствует [12, 150, 219; 19, 332].

В 1910 г. экскурсию по р. Конде совершает группа исследователей (В.Н. Пигнатти, Б.Н. Городков и др.) из Тобольского губернского музея. По результатам поездки ее участниками были написаны несколько публикаций. В одной из них – статье Б.Н. Городкова «Река Конда» – указывается следующее: «что же касается особых праздников по случаю удачной охоты на медведя, то они в настоящее время уже вывелись на Конде. По рассказам, подобные празднества сохранились еще в наиболее удаленных от реки селениях Кондинского края, как, например, в Дальне-Согомских юртах» [21, 199]. Далее он упоминает еще один интересный факт: «псаломщик с. Болчаровского рассказывал, что ему пришлось видеть в одном из отдаленных селений, кажется, в Дальне-Согомских юртах, похороны умершего остяка с шаманом и по остяцким обрядам [21, 199-200]. Интересно, что аналогичного рода данные приводятся исследователями, побывавшими в этих местах уже в 1920-гг. В 1925 г. рабочую поездку по р. Конде для изучения общей ситуации в крае совершает Л.Р. Шульц. В своих очерках, написанных по результатам этой экспедиции он также неоднократно упоминает Дальне-Согомские юрты в контексте того, что там наиболее полно сохранилась традиционная культура: «кроме упомянутых юрт (Согомских и Ньюковских, нигде уже не встречаются старые остяцкие пляски...» и т.п. [10, 31].

Вероятно, именно с этими экспедициями связано появление в этнографических коллекциях Тобольского губернского музея нескольких вещей из Дальне-Согомских юрт. В Ежегоднике Тобольского Губернского Музея за 1911 г. опубликована опись этнографической коллекции «Изделия остяков Тобольской губернии», представленной на первой Западносибирской выставке в г. Омске. Среди прочих в ней указаны три предмета – «тканых и вышитых изделия из Дальне-Согомских юрт» [22, 88,90]. Для топонимистических исследований большой интерес представляют данные, содержащиеся в статье Н.Л. Скалозубова, также опубликованной в Ежегоднике и посвященной традиционному крапивному ткачеству ханты. В заключении к ней приводятся небольшой глоссарий («остяцкая номенклатура») – названия некоторых терминов, связанных с ткачеством («крапива», «прялка», «веретено» и др.) на языке ханты. Среди прочих указывается такое понятие как «нить готовая» – в переводе «согомъ» [23, 4]. Кстати, термин «suuḡom» в значении «нить» можно встретить в работе У.Т. Сирелиуса, посвященной промыслам ваховских остяков [24, 72].

Таким образом, анализируя в целом начальный период историко-культурного изучения отдаленных районов низовий Иртыша на примере верховий р. Согом можно констатировать, что в середине XIX–XX вв. эта территория попадала в поле зрения сравнительно небольшого круга исследователей. Отчасти это связано с тем, что данные районы были труднодоступны, маршруты первых экспедиций пролегли в основном по магистральным рекам – Иртышу, Конде. В настоящий момент, ни в одной из рассмотренных работ авторов конца XIX– начала XX в. не выявлены прямые указания, на то, что они посещали Дальне-Согомских юрты. В большинстве случаев, информация об этом удаленном селении поступала от «третьих лиц» – жителей наиболее близких населенных пунктов в низовьях Конды. Возможно именно с этим связана некоторая разнородность в сведениях авторов конца XIX – начала XX вв.

Особенностью этого периода можно считать то, что исследования преимущественно носили не столько научный, сколько практический характер (пополнение музейных коллекций, изучение экономической и социальной ситуации и др.). Для этнографов и лингвистов, основной интерес которых был связан с изучением быта аборигенов, традиционных промыслов, религии и языка, данная территория не была привлекательной. По их мнению, южные ханты, к тому времени подверглись гораздо более значительному влиянию русской цивилизации, нежели северные и восточные, и утратили свое этническое своеобразие [25, 28].

Тем не менее, работы ученых XVIII – начала XX вв. являются весьма ценным источником. Изложенные в них наблюдения относительно расположения поселений остяков, описания их промыслов, топонимики, могут иметь большое значение для изучения традиционных систем жизнеобеспечения, механизмов адаптации и освоения пространства, проведения археолого-этнографических реконструкций.

Литература

1. Глушков, И.Г. Керамика эпохи поздней бронзы Нижнего Прииртышья / И. Г. Глушков, Т. М. Захожая. – Сургут : РИЦ СургПИ, 2000. – 199 с.
2. Патканов, С.К. Сочинения в двух томах: Т.1. Остяцкая молитва / Под ред. С. Пархимовича. – Тюмень : Изд-во Ю.Мандрики, 1999 – 400 с.
3. Поляков, И.С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби, исполненном по поручению Императорской Академии наук / И. С. Поляков. – Тюмень : Изд-во Юрия Мандрики, 2002. – 200 с.
4. 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.
5. Глушков, И.Г. Культурно-хронологическая колонка памятников неолита и бронзового века Чилимского микрорайона / И. Г. Глушков // Археологические микрорайоны Западной Сибири: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. 22 – 24 ноября 1994 г. – Омск. – С. 25–28.

6. Зайцева, Е.А. Проблемы освоения Нижнего Прииртышья в древности и средневековые (на примере Согомского археологического микрорайона) / Е. А. Зайцева, А. В. Кениг, Т. Н. Соболяникова // Вестник угроведения. – 2013. № 3 (14). – С. 147–158.
7. Соболяникова, Т.Н. Археологические исследования городища Чебачья Пристань 2 в Нижнем Прииртышье (предварительные итоги полевого сезона 2015 года) / Т. Н. Соболяникова, А. В. Кузина, А. В. Кениг, Ю. А. Сенюрина // Вестник угроведения. – 2015. – № 4 (23). – С. 162–166.
8. Глушков, И.Г. Особенности коммуникаций культурно-исторического процесса в таежной зоне / И. Г. Глушков // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири: Тезисы докладов. – Томск : Изд-во ТГУ, 1993. – С. 15–17.
9. Северо-Западная Сибирь в экспедиционных трудах и материалах Г.Ф. Миллера / Пер. и подгот. текста, предисл., коммент. А. Х. Элерта. – Екатеринбург : НПМП «Волот», 2006. – 416 с.
10. Шульц, Л. Р. Очерк Кондинского района / Л. Р. Шульц // Отд. Оттиск из сборника «Урал», № 8. – Свердловск: изд-ние Уралплана, 1926. – С. 20–39 (13–52).
11. Патканов, С.К. Сочинения в 5 томах: Т. 4: Экономический быт государственных крестьян и инородцев Тобольского округа Тобольской губернии. Часть третья / Сост. Ю. Мандрика. – Тюмень : Мандр и К^а, 2003. – 336 с.
12. Патканов, С.К. Сочинения в 5 томах: Т. 3: Экономический быт государственных крестьян и инородцев Тобольского округа Тобольской губернии. Часть вторая / Сост. Ю. Мандрика. – Тюмень : Мандр и К^а, 2003. – 312 с.
13. Патканов, С.К. Сочинения в 5 томах: Т. 2: Экономический быт государственных крестьян и инородцев Тобольского округа Тобольской губернии / Сост. Ю. Мандрика. – Тюмень : Мандр и К^а, 2003. – 320 с.
14. Карьялайнен, К.Ф. Религия Югорских народов. Т. 1. / Пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1994. – 152 с.
15. Карьялайнен, К.Ф. Религия Югорских народов. Т. 2. / Пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.
16. Карьялайнен, К.Ф. У остяков / К. Ф. Карьялайнен // Сибирские вопросы: периодический сборник. – СПб. : В. П. Сукачев, 1905. – 1913. № 45–46 (24 нояб.), 1911. – С. 20–38.
17. Соколова, З.П. Отчет о раскопках и разведках Соколовой З. П. летом 1965 г. в Ханты-Мансийском национальном округе / З. П. Соколова. – Свердловск, 1965. Архив АУ ЦОКН. Инв. № 1266. Д. 23.
18. Шульгин, С. Кондинский край / С. Шульгин. – Архив ТГИАМЗ. № 75. Л. 1–38.
19. Дунин-Горкавич, А.А. Географическое и статистическое описание страны по отдельным географическим регионам / А. А. Дунин-Горкавич // Тобольский Север. Т. 2. – М., 1996. – С. 333.
20. Патканов, С.К. Сочинения в 5 томах: Т. 5: Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. Иртышские остяки и их народная поэзия / Сост. Ю. Мандрика. – Тюмень : Мандр и К^а, 2003. – 416 с.
21. Городков, Б. Река Конда / Б. Городков // Землеведение. Т. XIX. Кн. III – IV. – СПб., 1912. – С. 172–211.
22. Изделия остяков Тобольской губернии. Этнографическая коллекция // Ежегодник Тобольского Губернского музея. – Вып. XIX. – Тобольск, 1909. – С. 1–136.
23. Скалозубов, Н.Л. Хроника Тобольского губернского музея за 1901 г. / Н. Л. Скалозубов // Ежегодник Тобольского Губернского музея. – Вып. XIV. – Тобольск, 1905. – С.1–15.
24. Сирелиус, У.Т. Путешествие к хантам / Пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та. – 344 с.
25. Патканов, С.К. Сочинения в двух томах: Т. 1. Остяцкая молитва / Под ред. С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 400 с.

**Коренные малочисленные народы Севера
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры:
проблемы и перспективы социально-экономического
развития**

Аннотация. Ханты-Мансийский автономный округ – Югра (ХМАО – Югра) является исконным местом проживания коренных малочисленных народов Севера (ханты, манси и лесных ненцев). Данное обстоятельство возлагает на регион особую миссию по сохранению самобытности коренных малочисленных народов Севера и их традиционной культуры.

В статье идет речь о проблемах и перспективах социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера ХМАО – Югры. Обобщаются нормативно-правовые акты по развитию КМНС, взаимоотношению между пользователями недр и представителями КМНС и др.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, устойчивое социально-экономическое развитие.

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра создает все условия для политического, экономического и культурного развития малочисленных народов в соответствии с общепринятыми нормами международного права, законодательством Российской Федерации и ХМАО-Югры и является одним из ведущих субъектов Российской Федерации по уровню нормативного регулирования социально-экономического развития малочисленных народов.

Исполнительные органы государственной власти, органы местного самоуправления муниципальных образований ХМАО – Югры в сфере реализации государственной политики по защите прав и интересов коренных малочисленных народов Севера (КМНС) руководствуются нормативными правовыми актами и иными документами федерального, регионального и местного уровней.

**Нормативные и правовые акты, регулирующие
деятельность органов государственной власти по вопросам
развития коренных малочисленных народов Севера
ХМАО – Югры**

1. На федеральном уровне:

1.1. Конституция Российской Федерации;

1.2. Лесной кодекс Российской Федерации;

1.3. Федеральные законы от:

– 30 апреля 1999 года № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»;

– 20 июля 2000 года № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»;

– 7 мая 2001 года № 49-ФЗ «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока»;

– 20 декабря 2004 года № 166-ФЗ «О рыболовстве и сохранении водных биологических ресурсов».

2. На окружном уровне:

2.1. Законы Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от:

– 26 апреля 1995 года № 4-оз «Устав (Основной закон) Ханты-Мансийского автономного округа – Югры»;

– 19 ноября 2001 года № 73-оз «Об общинах коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

– 04 декабря 2001 года № 85-оз «О традиционных видах деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе»;

– 05 мая 2003 года № 29-оз «О поддержке органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры организаций, осуществляющих традиционную хозяйственную деятельность коренных малочисленных народов Севера»;

– 28 декабря 2006 года № 145-оз «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных

народов Севера регионального значения в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

- 20 сентября 2010 года № 141-оз «О факториях в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

- 31 января 2011 года № 8-оз «О наделении органов местного самоуправления муниципальных образований Ханты-Мансийского автономного округа – Югры отдельным государственным полномочием по участию в реализации государственной программы Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2014 – 2020 годы»;

- 29 декабря 2006 года № 148-оз «О регулировании отдельных вопросов в области водных и лесных отношений на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры»;

- 26 февраля 2007 года № 4-оз «О рыболовстве и сохранении водных биологических ресурсов на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры»;

- 04 декабря 2001 года № 89-оз «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры»;

- 01 июля 2013 года № 68-оз «Об образовании в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

- 07 июля 2004 года № 45-оз «О поддержке семьи, материнства, отцовства и детства в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре».

2.2. Постановлении Правительства ХМАО – Югры от:

- 22 декабря 2012 года № 520-п «О порядке распределения квот добычи (вылова) водных биологических ресурсов для организации любительского и спортивного рыболовства, порядке распределения квот добычи (вылова) водных биологических ресурсов для рыболовства в целях обеспечения ведения традиционного образа жизни и осуществления традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, порядке

распределения промышленных квот в пресноводных водных объектах»;

- 10 апреля 2002 года № 192-п «О территориях традиционного природопользования»;

- 01 июля 2008 года № 140-п «О Реестре территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

- 03 февраля 2011 года № 27-п «О размерах пособий малообеспеченным гражданам из числа коренных малочисленных народов Севера, обучающимся в профессиональных образовательных организациях и образовательных организациях высшего образования»;

- 13 мая 2011 года № 153-п «О Научно-координационном совете по вопросам сохранения родного языка и традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры»;

- 03 октября 2013 года № 398-п «О государственной программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2016 – 2020 годы», приложение № 8 «Порядок предоставления компенсации оплаты обучения или оплаты обучения и иных мер государственной поддержки малообеспеченным гражданам из числа коренных малочисленных народов севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, обучающимся в профессиональных образовательных организациях и образовательных организациях высшего образования»;

- 09 октября 2013 года № 413-п «О государственной программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Развитие образования в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре на 2016 - 2020 годы»;

- 28 ноября 2013 года № 501-п «О денежном поощрении обучающихся Ханты-Мансийского автономного округа

– Югры, проявивших выдающиеся способности в учебной деятельности»;

– 27 мая 2011 года № 183-п «О Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры»;

– 30 августа 2012 года № 307-п «Об установлении объемов добычи объектов водных биологических ресурсов, добываемых для удовлетворения личных нужд представителей коренных малочисленных народов Севера и лиц, не относящихся к коренным малочисленным народам Севера, но постоянно проживающих местах их традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности, для которых охота и рыболовство являются основой существования»;

2.3. Распоряжении Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от:

– 05 октября 2009 года № 425-рп «Об утверждении Модельного соглашения недропользователей с субъектами права традиционного природопользования об использовании земель для целей недропользования в границах территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

– 07 августа 2015 года № 451-рп «О Концепции по обучению родным языкам, литературе и культуре коренных малочисленных народов Севера, проживающих в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре, и плане мероприятий («дорожной карте») по ее реализации»;

– 22 марта 2013 года № 101-рп «О стратегии социально-экономического развития Ханты-Мансийского автономного округа – Югры до 2020 года и на период до 2030 года».

2.4. Нормативные правовые акты исполнительных органов государственной власти автономного округа:

2.4.1. Приказы Департамента природных ресурсов и несырьевого сектора экономики от:

– 03 октября 2014 года № 24-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению субсидии на обустройство земельных участков территорий традиционного природопользования, территорий (акваторий), предназначенных для пользования объектами животного мира, водными биологическими ресурсами»;

– 03 октября 2014 года № 25-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению субсидии на приобретение северных оленей»;

– 03 октября 2014 года № 26-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению субсидии на продукцию традиционной хозяйственной деятельности (пушнина, мясо диких животных, боровой дичи)»;

– 06 октября 2014 года № 27-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению единовременной финансовой помощи молодым специалистам из числа коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, работающим в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности, на обустройство быта»;

– 06 октября 2014 года № 28-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению компенсации расходов на оплату обучения правилам безопасного обращения с оружием и проезда к месту нахождения организации, имеющей право проводить указанное обучение»;

– 06 октября 2014 года № 29-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению субсидии на приобретение материально-технических средств»;

– 19 сентября 2012 года № 39-нп «Об утверждении

административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению водных биологических ресурсов в пользование для осуществления рыболовства в целях обеспечения традиционного образа жизни и осуществления традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»;

– 19 сентября 2012 года № 37-нп «Об утверждении формы, порядка заполнения, порядка рассмотрения заявок о предоставлении водных биологических ресурсов в пользование для осуществления рыболовства в целях обеспечения традиционного образа жизни и осуществления традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера»;

2.4.2. Приказы Департамента образования и науки (ныне молодежной политики) Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от:

– 07 августа 2009 года № 422-нп «Об утверждении положения о порядке проведения олимпиады школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера»;

– 24 сентября 2012 года № 1090-нп «Об утверждении Административного регламента предоставления государственной услуги по предоставлению дополнительных гарантий и мер государственной поддержки малообеспеченным гражданам из числа КМНС, обучающимся в профессиональных образовательных организациях и образовательных организациях высшего образования, проживающим на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры».

Отметим, что в семи муниципальных образованиях автономного округа (Березовском, Нефтеюганском, Нижневартовском, Октябрьском, Советском, Сургутском и Ханты-Мансийском районах) реализуются муниципальные программы социально-экономического развития КМНС.

Вышеназванные нормативные и правовые акты регламентируют вопросы политики в области регулирования прав КМНС, а также вопросы взаимодействия между хозяйствующими субъектами, в т.ч. недропользователями и владельцами территории традиционного природопользования (родовых угодья и общин), ведущими традиционный образ жизни, предоставления льгот и мер социальной поддержки для КМНС:

В тоже время существуют пробелы в нормативном и правовом регулировании:

– во-первых, Федеральная правовая база, определяющая меры государственной поддержки жизнедеятельности коренных малочисленных народов, не содержит четких критериев отнесения к субъектам государственной поддержки в соответствующих областях;

– во-вторых, этот вопрос требует дополнительной проработки исполнительными органами государственной власти, органами местного самоуправления муниципальных образований ХМАО – Югры.

Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера ХМАО– Югры

По результатам переписи 2002 г., численность коренных народов округа составляет 28312 человек – это одно из самых высоких значений среди субъектов РФ. В соответствии с итогами Всероссийской переписи населения 2010 года, в национальном составе населения автономного округа численность представителей коренных малочисленных народов Севера (ханты, манси и ненцев) составляет 31483 человек (2,0 % от общей численности населения автономного округа) [1]. Зафиксирована позитивная динамика численности представителей этих национальностей (рис. 1).

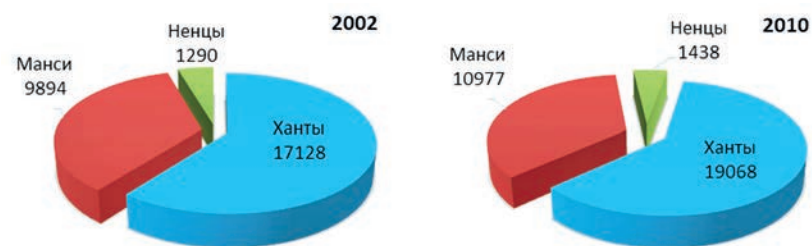


Рис. 1. Состав коренных малочисленных народов Севера ХМАО – Югры

В округе за межпереписной период национальный состав КМНС увеличился на 11,2 процента, что на 4,3 процента больше показателя прироста всего населения округа. По данным переписи 2002 года, в округе проживало 9894 тысячи манси, 17128 тысяч ханты и 1290 тысяч ненцев, а по данным Всероссийской переписи населения 2010 года – 10977 манси, 19068 ханты и 1438 ненцев (рис.1). Национальный состав коренных народов ХМАО – Югры представлен следующим образом: ханты (60,5%) , манси (35%), ненцы (4,5%).

Следует отметить, что в настоящее время федеральным статистическим наблюдением не предусмотрен сбор статистических данных по национальному признаку, в частности КМНС. Департаментом здравоохранения ХМАО-Югры – Югры ведется ведомственное статистическое наблюдение за состоянием здоровья КМНС, данные о национальности используются со слов пациентов.

Отличительной чертой региона является очень высокая доля коренных народов, постоянным местом жительства которых являются городские населенные пункты: в 2004г. – 42,5% , в 2015г. – 44,5%.

Коренные малочисленные народы Севера широко расселены по территории ХМАО – Югры. Наиболее высокая доля коренных народов в общей численности населения отмечается в таких муниципальных районах как Березовский (19%), Кондинский (15%), Белоярский (9%) и Нижневартовский (7,4%), в остальных районах и городских округах их доля не превышает 6% (рис. 2).

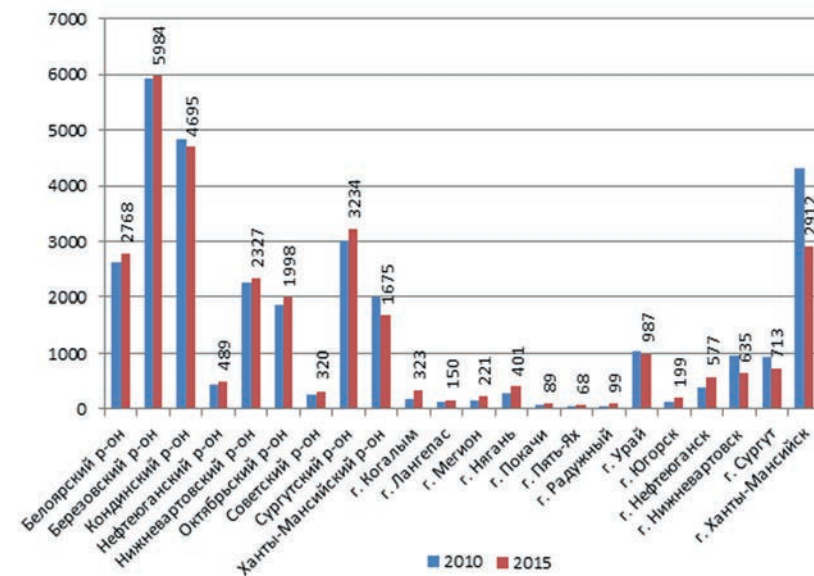


Рис. 2. Численность КМНС ХМАО – Югры в разрезе муниципальных образований за 2010 и 2015 гг.

Ситуация с безработицей коренного населения в автономном округе на протяжении исследуемого периода сохраняется сложной. До 2010 года численность зарегистрированных безработных росла, однако в период 2010–2015 гг. произошло ее снижение в несколько раз: с 1316 человек до 370.

В целях обеспечения организационных, правовых, финансовых условий и социально-экономического и этнокультурного развития КМНС в округе приняты меры по:

- координации действий органов государственной власти и органов местного самоуправления при решении вопросов социально-экономического и этнокультурного развития КМНС;

- совершенствованию законодательства автономного округа в области экономического и социального развития КМНС.

Ряд жизненно важных проблем КМНС учтены также в окружных законах, регулирующих вопросы поддержки

семей с детьми, улучшение жилищных условий, получение образования, средства на обустройство родовых угодий и т.д.

Коренные народы округа имеют квоту представительства коренного населения в Думе и составляют Ассамблею представителей коренных малочисленных народов Севера, что не имеет прецедентов в других северных регионах Российской Федерации.

При Правительстве Югры для решение проблем КМНС созданы ряд консультативных и совещательных органов. В округе созданы и осуществляют активную деятельность общественные организации малочисленных народов. Одной из первых и крупнейших общественных организаций коренных малочисленных народов Севера в Российской Федерации является Общественная организация ХМАО-Югры «Спасение Югры» (образована 10 августа 1989 года). В настоящее время организация насчитывает более 2 500 членов, имеет отделения практически во всех муниципальных образованиях автономного округа. Организация является ассоциированным членом Ассоциации КМНС, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

Развиваются межрегиональные отношения по социально-культурному сотрудничеству малочисленных народов.

В сфере культуры, народных художественных промыслов и ремесел автономного округа задействовано более 2000 человек. В целом для автономного округа характерно преобладание индивидуальных ремесленников, а также концентрация мастеров в творческих мастерских муниципальных и государственных учреждений – центрах ремесел, центрах национальных культур. В автономном округе ведется планомерная работа по восстановлению художественных промыслов и ремесел, традиционно бытовавших на территории автономного округа; по введению в оборот и популяризации утраченной материальной культуры коренных малочисленных народов Севера.

Основным инструментом реализации государственной политики в сфере социально-экономического развития

КМНС в автономном округе является государственная программа автономного округа «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2014 – 2020 годы» [3].

Согласно информации Департамента природных ресурсов и несырьевого сектора экономики ХМАО – Югры в 2015 г. по сравнению с 2013 г. объем финансирования программы увеличился на 62,4%, а 2014 годом на 86,2% (табл. 1) [3].

Таблица 1

Государственная поддержка коренных малочисленных народов Севера по результатам реализации программы, млн. руб.

Показатели	2012	2013	2014	2015
Общий объем финансирования Программы, в том числе по разделам:	300,7	131,8	115,0	214,1
Сохранение и развитие территорий традиционного природопользования и отраслей традиционного хозяйства, внедрение современной техники и технологий в традиционные отрасли экономики коренных малочисленных народов автономного округа	186,8	72,7	54,1	144,7
Формирование и продвижение туристского продукта этнографической направленности автономного округа	4,5	3,4	3,6	2,0
Социальная поддержка, обеспечение доступности получения образования коренных малочисленных народов Севера	85,1	49,2	49,1	57,3

Сохранение, развитие и популяризация традиционной культуры, фольклора, ремесел и национальных видов спорта коренных малочисленных народов	24,3	6,5	7,4	10,1
---	------	-----	-----	------

В табл. 2 представлены данные о динамике мер государственной поддержки коренных малочисленных народов Севера.

Таблица 2

Динамика мер государственной поддержки коренных малочисленных народов Севера

Наименование показателя	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Количество получателей мер поддержки в сфере образования	608	721	753	778	635	670	565
Общий объём выделенных средств, млн. рублей	26,5	23,3	27,5	46,3	38,8	40,2	38,1
Количество малообеспеченных граждан (семей) получивших материальную (финансовую) помощь	0	632	541	3 310	670	558	1 376
Общий объём выделенных средств, млн. рублей	0	5,9	5,5	34,4	8,1	6,7	18,8

В результате принятых мер по реализации программы сохранена положительная динамика развития коренных малочисленных народов Севера.

В дальнейшем в соответствии с государственными программами будет продолжена реализация мероприятий по совершенствованию материально-технической базы учреждений социальной сферы, дорожному строительству и стимулированию жилищного строительства, обеспечению благоприятного инвестиционного климата, содействию инновационного развития, развитию института государственно-частного партнерства, по обеспечению гармоничного развития КМНС, по поддержке малого бизнеса, реального сектора экономики и других мероприятий, направленных на развитие

В соответствии с реестром Департамента природных ресурсов и несырьевого сектора экономики ХМАО – Югры (табл. 3), в настоящее время на территории округа зарегистрировано 475 территорий традиционного природопользования (ТТП) регионального значения с общим количеством субъектов права традиционного природопользования в 2015 г. 4462 чел., что выше уровня 2010 года на 12,7%. Общее количество семей на данных территориях на 31.12.2015 г. составляло 1312 чел.

Таблица 3

Динамика количества территорий традиционного природопользования и количества пользователей (2009-2015 гг.)

Показатель	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Количество территорий традиционного природопользования, единиц	475	475	475	475	475	475	475
Количество пользователей территорий традиционного природопользования, человек	3958	3958	4075	4239	4213	4299	4462

Количество национальных общин и организаций, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся традиционными промыслами коренных малочисленных народов, единиц	49	58	72	90	92	96	100
Количество трудоустроенных граждан из числа коренных малочисленных народов Севера (на конец периода), человек	1810	1407	1215	1068	1071	866	1125

Большинство нефтяных и газовых компаний, работающих на территории ХМАО-Югры, практикуют заключение договоров с коренным населением о компенсациях за использование участков территорий традиционного природопользования. Ежегодно в рамках экономических соглашений КМНС, являющиеся субъектами права территорий традиционного природопользования, выделяется более 500 млн. руб., при этом порядка 80% выплат производится проживающим на территории Сургутского района.

Ведущую роль в структуре выделенных денежных средств в пользу КМНС играют компенсационные выплаты, снабжение материально-техническими средствами (снегоходами, строительными материалами, лодочными моторами, спецодеждой и др.) и оказание транспортных услуг (вертолет, автотранспорт).

Следует отметить, что на устойчивое социально-экономическое развитие КМНС оказывает влияние ряд внешних и внутренних ограничений.

Прежде всего, дальнейшее решение вопросов по обеспечению прав КМНС имеет ряд проблем из-за отсутствия федеральных законов и нормативно-правовых актов Правительства РФ по ряду вопросов. В нормативно-правовом регулировании на федеральном уровне нуждаются следующие вопросы:

- охрана здоровья коренного населения (финансирование ежегодного диспансерного обследования, профилактических мероприятий, программ по борьбе с туберкулезом, другими специфическими группами заболеваний коренного населения, поддержки подготовки медицинских кадров из числа коренного населения, предоставления гарантий медицинскому персоналу в районах проживания коренного населения);

- определение и компенсация ущерба, причиненного промышленным освоением районов их традиционного проживания;

- оценка последствий реализации крупных промышленных проектов в местах традиционного проживания коренного населения;

- водо- и лесопользование, рыболовство для осуществления традиционного образа жизни и традиционного хозяйствования (в частности о приоритетном использовании водных объектов для обеспечения традиционного природопользования коренных малочисленных народов в местах их традиционного проживания);

- этнологическая экспертиза.

Внутренние ограничения устойчивого развития КМНС включают:

- правовые пробелы в правовом регулировании в области образования, охраны и использования ТТП;

- слабую финансовую гибкость и предсказуемость финансовой политики ХМАО – Югры в отношении муниципальных образований; высокую сезонность и зависимость

традиционных отраслей экономики от климатических условий; ограниченные возможности трудоустройства в сельской местности (по сравнению с городской);

– для развития этнографического туризма необходимо развивать транспортную и туристскую инфраструктуру.

Стратегической целью в решении вопросов КМНС является создание условий для сохранения и дальнейшего социально-экономического и культурного развития КМНС.

Необходимость сохранения благоприятных условий жизнедеятельности и традиционного природопользования КМНС ставит перед автономным округом следующие задачи:

1) создание условий для поддержания и развития традиционного экологически сбалансированного природопользования КМНС;

2) повышение качества жизни по направлениям увеличения занятости, развития образования, укрепления здоровья коренных КМНС;

3) оптимизация отношений пользователей недр с КМНС по вопросам ведения хозяйственной деятельности, не связанной с традиционными промыслами, в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМНС, сохранение и развитие традиционной культуры, национальных ремесел и искусства КМНС.

Поставленные цели и задачи позволяют сформировать приоритетные направления устойчивого развития КМНС.

Устойчивое развитие КМНС, проживающих на территории автономного округа, непосредственно связано с общим улучшением социально-экономических и экологических показателей развития округа в целом.

Наряду с базовыми отраслями экономики дальнейшее развитие получают традиционные отрасли экономики, создающие основу для сохранения традиционного образа жизни КМНС Югры.

Традиционная хозяйственная деятельность коренных малочисленных народов должна получить дальнейшее развитие и модернизацию за счет внедрения информационных технологий, повышения транспортной доступности.

Задачу внедрения информационных технологий в деятельность КМНС призвана решить созданная в автономном округе Территориальная информационная система ХМАО – Югры (ТИС Югры). ТИС Югры обеспечивает достоверной информацией в режиме реального времени о состоянии экологической обстановки в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМНС, о территориальных границах особо охраняемых природных территорий, местах осуществления хозяйственной деятельности, не связанной с традиционными промыслами.

Заключение

В заключение отметим, что приоритетными направлениями гармоничного социально-экономического развития КМНС станут:

1) улучшение природного потенциала для ведения традиционного хозяйствования коренными малочисленными народами Югры. Особое место в решении природоохранных задач занимает необходимость сохранения и восстановления традиционной жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера, сохранения оленьих пастбищ. Направление предусматривает улучшение экологической обстановки в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМНС за счет снижения антропогенной нагрузки, предполагающей:

- сокращение объемов сжигания попутного нефтяного газа на факельных установках;
- рекультивацию нарушенных и нефтезагрязненных земель в объеме 100%;
- ликвидацию и рекультивацию полигонов по захоронению нефтяных отходов.

2) проведение работ по функциональному зонированию территорий традиционного природопользования с учетом их природных, историко-культурных и иных особенностей. Предполагается к 2030 г. достичь 100% показателя доли

ТТП, в которых произведено зонирование по уровню допустимого хозяйственного использования;

3) улучшение качества жизни КМНС, их дальнейшая интеграция в политическую, экономическую, культурную и научную среду округа, поддержание этноформирующих видов деятельности в интересах сохранения исконного уклада жизни и традиционных промыслов. В этом направлении планируется формирование условий комфортного проживания, повышение доступности и качества медицинских и образовательных услуг, улучшение жилищных условий, социально-бытового и коммунального обслуживания, а также сохранение реализуемых в автономном округе мер социальной поддержки коренных малочисленных народов. Планируется поэтапно довести уровень и качество жизни КМНС Югры до средних показателей по автономному округу.

Направление предусматривает:

- реализацию программ укрепления здоровья КМНС за счет расширения мобильных форм оказания медицинской помощи в местах расселения малочисленных народов;
- повышение доступа к образовательным услугам, в том числе за счет развития инновационных форм дистанционного образования;
- увеличение объемов жилищного строительства (включая национальные традиционные жилища);
- поддержку и развитие физической культуры и спорта среди малочисленных народов;
- обеспечение услугами связи, включая мобильную связь, сеть Интернет и доступ к общедоступной информации, содержащейся в ТИС Югры;

4) развитие традиционного хозяйствования КМНС. Предполагается систематизация и усиление мер поддержки оленеводства в виде предоставления грантов и субсидий на разведение оленей, развитие заготовки и переработки дикоросов в соответствии с принятой Концепцией развития заготовки и переработки дикоросов в ХМАО – Югре на период до 2020 г.;

5) вовлечение представителей из числа КМНС в работу производственных комплексов, обладающих наибольшими возможностями развития (лесопромышленный и рыбопромышленный комплексы, туризм).

Устойчивое развитие территорий традиционного проживания КМНС Югры предполагает развитие традиционных и нетрадиционных видов занятости КМНС, расширение сети факторий, создание малых предприятий, ориентированных на переработку продукции дикорастущей флоры, выпуск сувенирной и меховой продукции, увеличение рабочих мест для КМНС Югры.

Государственная поддержка будет направлена в первую очередь на общины КМНС и другие организации, осуществляющие виды традиционной хозяйственной деятельности малочисленных народов с целью создания новых рабочих мест. При эффективной поддержке со стороны автономного округа и регулировании традиционного природопользования автономный округ способен в значительном объеме обеспечивать себя мясной и рыбной продукцией собственного производства.

В целях повышения конкурентного преимущества традиционных отраслей хозяйствования КМНС Югры, предусмотрена реконструкция рыбозаводного завода по воспроизводству ценных видов рыб в средней Оби в г. Ханты-Мансийске с частичным перепрофилированием завода под товарное производство рыбы и икры ценных видов рыб. Также и запуск в эксплуатацию завода по переработке дикоросов, ягод и овощей в п. Междуреченский Кондинского района;

6) восполнение нормативного регулирования, направленного на решение задачи оптимизации отношений пользователей недр с КМНС по вопросам ведения хозяйственной деятельности, не связанной с традиционными промыслами в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМНС;

7) стимулирование общественного самоуправления в соответствии с национальными традициями и обычаями коренных малочисленных народов Севера;

8) создание условий для сохранения и поддержки самобытного этнокультурного развития малочисленных народов Югры. В рамках данного направления предполагается разработка новых форм организации культурно-досуговой деятельности, соответствующих современным социально-экономическим условиям развития автономного округа, развитие национальных видов спорта КМНС, сохранение и обучение родному языку КМНС.

Литература

1. Данные Госкомстат о Всероссийской переписи населения в 2010 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-07.pdf
2. Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2016 - 2020 годы / государственная программа Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 3 октября 2013 г. N 398-п (в ред. постановлений Правительства ХМАО - Югры от 22.07.2016 N 267).
3. Информация о выполнении государственной программы «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2014-2020 годы» за 2014 год.

Современное состояние фольклора коренных народов Югры

Аннотация. В первой части статьи анализ фольклорной ситуации в Ханты-Мансийском автономном округе-Югре построен на основе собирательской деятельности Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Вторая часть посвящена итогам социологических опросов, проводимых научно-исследовательским отделом социально-экономического развития и мониторинга (зав. отделом С.Х. Хакназаров). Социологические опросы посвящены проблеме современного состояния фольклора на территории Югры.

Ключевые слова: состояние фольклора, бытование фольклора, носитель и исполнитель фольклора, респондент.

В архиве фольклорного центра ОУИПИиР хранятся полевые материалы на хантыйском, мансийском, ненецком, русском языках. Эти этнографические источники записывались сотрудниками института с начала 90-х гг. XX столетия на территории Югры. Это записи песен, сказок, преданий, мифов, верований, праздников и обычаев обско-угорских народов. Общий объем всего фонда составляет более 3,5 тыс. часов, и это внушительное по размерам собрание пополняется и сегодня.

В настоящее время собирательская деятельность в институте осуществляется в большей степени фольклорным центром с 4 филиалами (Белоярским, Березовским, Сургутским, Нижневартовским). В архив поступают фольклорные материалы и от других отделов института и иных сдатчиков (учителей родного языка, др. собирателей). Для анализа состояния фольклора обратимся к книгам поступления в архив фольклорного центра, за период с 2010 по 2015 год и к коллекционным описям. В этих документах отражены сведения о наименовании носителя информации, на котором записан тот или иной звуковой материал, сведения об исполнителях, наименование того или иного фольклорного произведения, язык и диалект, на котором производилась запись.

Фиксируются сведения о собирателях, авторах расшифровки и перевода, сведения о месте записи фольклорного произведения и многое другое.

Надо сказать, что помимо фольклорного материала на языках коренных народов записываются материалы, имеющие отношение к этнической истории, к этнологии, к культурологии. Записанный материал условно делится на 5 больших категорий: фольклорный (памятники устного народного творчества), этнографический, исторический, автобиографический, образцы речи.

Около 20% всего архивного собрания занимают памятники устного народного творчества; 35% занимают материалы, которые имеют отношение к этнографии; 15% – автобиографические материалы (биографии носителей языка и фольклора); 8% – исторический материал; 22% – образцы речи и иной материал, который еще не получил своего условного статуса.

На языках коренных народов Югры пока еще удастся записывать этнографические сведения по особенностям проведения традиционных обрядов, праздников, народных промыслов, из фольклорного материала записываются сказки, сказочная проза, песни. За последние 5 лет редкостью стало поступление записей мифологических сказок, священных песен из репертуара медвежьего праздника. Одной из причин этого положения является то, что в Белоярском районе в настоящее время только лишь два исполнителя – Ерныхов Андрей Александрович и Тарлин Семен Егорович – могут исполнять священные праздники. Вследствие катастрофической утраты родного языка молодежь не усваивает и не перенимает эти тексты. Также собирателям не удастся производить записи личных песен хантов, которые жили ранее. Необходимо отметить, что в целом, доля записей личных песен в архивном собрании составляет очень большое количество.

Все обряды и праздники в Белоярском районе, как впрочем, и в других районах Югры, сейчас проводятся в целях сохранения культурного наследия коренных народов Югры

при участии социально-культурных учреждений, таких как музей, дом народного творчества. Например, периодически проводится медвежий праздник в Казымском этнографическом парке-музее под открытым небом, проводятся обряды поклонения водному духу, обряд поклонения земле и т.д. Консультантами на этих праздниках и обрядах чаще являются сотрудники Белоярского филиала фольклорного центра. Однако собирать фольклор в местах компактного проживания коренных жителей Югры с каждым годом становится все труднее. Стремительно исчезает родной язык, каждый год уходят из жизни исполнители и носители аутентичного фольклора коренных малочисленных народов Югры. Например, на территории Белоярского района количество носителей и исполнителей фольклора составляет всего 41 человек (табл. 1), некоторым из них более 80 лет.

Таблица 1

Сведения о количестве исполнителей и носителей хантыйского фольклора в Белоярском районе

№ п/п	Населенный пункт	Количество носителей	Возрастной период
1	с. Ванзеват	3	(1930–1960-е)
2	с. Полноват	4	(1930–1960-е)
3	д. Тугияны	1	(1930)
4	с. Казым	10	(1927–1969)
5	д. Юильск	10	(1934–1960-е)
6	д. Нумто	10	(1940–1960-е)
7	п. Верхнеказымский	3	(1955–1960-е)
	Итого	41	(1927–1969)

На основании этой таблицы можно установить, что носителями аутентичного фольклора являются лица не моложе 40 лет. Из категории фольклора собирателям из Белоярского филиала удастся записывать сказочную прозу (былички, страшилки), сказки бытового характера, загадки, приметы. Аналогично складывается ситуация и с носителями хантыйского и мансийского фольклора в Березовском районе (табл. 2).

Таблица 2

**Сведения о количестве исполнителей и носителей
мансийского фольклора в Березовском районе**

№ п/п	Населенный пункт	Количество носителей	Возрастной период
1	п. Березово	2	(1930–1955)
2	д. Шайтанка	2	(1930–1955)
3	с. Ванзетур	1	(1930)
4	п. Игрим	5	(1930–1953)
5	д. Анеево	2	(1930–1940-е)
6	д. Ломбовож	3	(1930–1955)
7	с. Сосьва	6	(1930–1950-е)
8	д. Кимкьясуй	2	(1935–1947)
9	п. Саранпауль	9	(1930–1948)
10	п. Хулимсунт	10	(1930–1950-е)
11	д. Нерохи	2	(1930–1940-е)
12	п. Няксимволь	4	(1930–1955)
	Итого	48	(1930–1955)

У народа манси удастся записывать бытовые сказки, песни в упрощенном варианте. Сегодня уже невозможно записать священные песни медвежьего праздника, легенды, мифы о сотворении земли, Вселенной и т.д. Аналогичная ситуация сложилась со сбором фольклора и у хантыйской части населения Березовского района (табл. 3).

Таблица 3

**Сведения о носителях и исполнителях хантыйского
фольклора в Березовском районе**

№ п/п	Населенный пункт	Количество носителей	Возрастной период
1	п. Березово	5	(1930–1942)
2	д. Пугоры	2	(1930–1942)
3	д. Теги	5	(1930–1955)
4	с. Ванзетур	1	(1930)
5	п. Игрим	4	(1930–1953)
6	с. Саранпауль	1	(1930)
	Итого	18	(1930–1955)

У носителей хантыйского фольклора Березовского района удастся записывать небольшое количество сказок, однако процент фольклорного материала невелик (до 13% от всех полевых записей), остальной записанный материал можно отнести к этнографическим сведениям и образцам речи. У носителей хантыйского фольклора в Березовском районе можно еще записать сказки в упрощенном варианте, личные песни.

Несколько иная ситуация сложилась в Сургутском районе ХМАО (табл. 4).

Таблица 4

**Сведения о количестве носителей и исполнителей
хантыйского фольклора в Сургутском районе**

№ п/п	Населенный пункт	Количество носителей	Возрастной период
1	п. Нижнесортымский	7	(1955–1965)
2	п. Угут	60	(1932–2003)
3	д. Кинямино	4	(1930–1970-е)
4	д. Каюково	3	(1933–1970-е)
5	г. Когалым	5	(1940–1960-е)
6	г. Лянтор	13	(1950–2003)
7	д. Русскинская	12	(1938–1990-е)
8	д. Тром-Аган	2	(1940-е)
9	с. Пим	4	(1982–1950)
	Всего	107	(1930–2003)

У коренных жителей Сургутского района записываются легенды, сказки, песни. Несмотря на большое количество носителей и исполнителей фольклора сургутских хантов по сравнению с другими районами, а также относительно благоприятную ситуацию в плане бытования фольклора в этом районе, нужно отметить, что некоторые сюжеты сказок бытуют на русском языке. В фонды архива сданы такие записи. Если в Белоярском районе всего 2 носителя и исполнителя священных песен медвежьего праздника, то в Сургутском районе таких исполнителей 6 человек.

Самым отрадным является то, что именно в Сургутском районе еще бытует детский фольклор, собирателям (а именно Сопочиной А.С.) удалось записать образцы детского фольклора на сургутском диалекте в Ляминской школе-интернате. Надо сказать, что часто дети при рассказывании сказки используют слова на русском языке. Эти фольклорные произведения незатейливы, не имеют какой-либо сюжетной линии, трансформированы настолько, что с трудом можно уловить какой-либо смысл, контекст, например, сказка про двух друзей:

«Жили-были два друга, у одного был облас, у другого транспортного средства не было. Они вместе охотились, ловили рыбу. Однажды во время охоты они наткнулись на избу, где жила пожилая пара, у которой не было возможности прокормить себя. Друзья забрали к себе эту пару и стали заботиться о ней».

Кроме этого там же записаны детские сказки на хантыйском языке, где героями являются вампиры и существа, нехарактерные для традиционного хантыйского детского фольклора. На данный момент эти фольклорные произведения, единственные пока в своем роде материалы, позволяющие проследить трансформацию детской сказки народа ханты. До этого времени собирателям удавалось записывать детский фольклор в исполнении взрослых.

Рассмотрим фольклорную ситуацию в Нефтеюганском районе (табл. 5).

Таблица 5

Количество носителей и исполнителей хантыйского фольклора в Нефтеюганском районе

№ п/п	Населенный пункт	Кол-во	Возрастной период
1	п. Салым	1	(1944)
2	ю. Пунси	5	(1944–2003)
3	ю. Лазаревы	4	(2000–2004)
	Всего	10	(1944–2004)

Надо отметить, что в таблице указаны именно те носители, которых удалось установить. Одной из задач собирателей является выявление всех носителей хантыйского фольклора в Нефтеюганском районе. Собирателям удалось записать загадки, бытовые сказки. Одной из проблем в плане сбора фольклора является то, что коренные жители Нефтеюганского района (как впрочем, и коренное население Сургутского района) находятся под воздействием тоталитарных религиозных сект. Им запрещены любые контакты с иноверцами и с собирателями, применяющими современные технические средства записи. Этот факт крайне затрудняет сбор фольклора у коренного населения этого региона.

Рассмотрим ситуацию, связанную со сбором фольклора лесных ненцев (табл. 6).

Таблица 6

Количество носителей и исполнителей ненецкого фольклора в Нижневартовском и Белоярском районах

№ п/п	Населенный пункт	Количество носителей	Возрастной период
1	с. Аган Нижнев. р-он	2	(1930–1960-е)
2	с. Варьеган Нижнев. р-он	10	(1930–1960-е)
3	д. Нумто Белоярский р-он	7	(1931–1959)
	Итого	19	(1930–1960-е)

Тревожная ситуация по сбору фольклора сложилась именно по носителям и исполнителям фольклора лесных ненцев. Можно сделать вывод, что носителями аутентичного фольклора являются лица не моложе 50 лет. Но и эти носители уже утрачивают родной язык, при записи фольклорного материала ими нередко используются слова на русском языке. Из категории фольклора собирателям ненецкого фольклора удастся записывать сказки бытового характера, загадки, приметы. Не записываются мифологические сказки, несказочная проза, шаманские и личные песни.

Таким образом, можно констатировать, что фольклор коренных народов Югры утрачивает качества устойчивой,

живой, динамической структуры. Он переживает процесс естественного перевоплощения в пределах развивающихся коллективных форм современной культуры. В нем еще существуют отдельные устойчивые формы контекста. На территории Югры таковыми являются медвежья игрища, обряды угощения луны, вороний праздник, обряд поклонения духу воды и т.д. Живыми жанрами устного народного творчества коренных народов Югры остаются малые жанры фольклора, сказки, несказочная проза и песни.

Результаты социологического опроса по фольклору

Социологическое исследование проведено в районах округа в 2010, 2011 и 2015 гг. В опросе приняло участие 466 респондентов. Использовались методы анкетирования и интервью.

Отвечая на вопрос: «Знаете ли вы фольклор (сказки, песни, предания и др.) своего народа?», 55,48% респондентов отметили, что знают фольклор своего народа, 33,02% ответили отрицательно, т.е. не имеют о нём представления (табл. 7). Если рассматривать данный вопрос в разрезе рассматриваемых районов (табл. 1), то видно, что фольклор своего народа знает большинство респондентов Белоярского (76,7%), Сургутского (66,2%) и Нижневартовского районов (51,0%). 62,0% респондентов Октябрьского района не знают устное народное творчество своего этноса и не имеют о нём представления (таб. 7).

Таблица 7

Распределение ответов на вопрос:
«Знаете ли вы фольклор (сказки, песни, предания и др.) своего народа?», n* = 466, в % от число опрошенных

Варианты ответов	Октябрьский	Нижневартовский	Сургутский	Белоярский	В целом
Да	28	51	66,2	76,7	55,48
Нет	62	31	30,8	8,3	33,025
Затрудняюсь ответить	10	18	3	15	11,5

Значительное большинство опрошенных респондентов по районам (65,53%) видят необходимость в сборе и изучении фольклора коренных народов Югры. 10,6% считают, что этого делать не нужно. 13,2% не имеют четкой позиции по этому вопросу. 10,68% затруднились с ответом (табл. 8).

Таблица 8

Распределение ответов на вопрос:
«Существует ли необходимость в изучении и собирании фольклорного материала коренных народов Югры?», в % от число опрошенных

Варианты ответа	Октябрьский	Нижневартовский	Сургутский	Белоярский	В целом
Да	50	53,3	87	71,7	65,5
Нет	17	16,2	2,5	6,7	10,6
Не знаю	21	19,1	9,5	3,3	13,23
Затрудняюсь ответить	12	11,4	1	18,3	10,68

Мнения респондентов о мероприятиях, посредством которых можно сохранить фольклор КМНС, отличаются разнообразием. 53,6% считает, что действенным средством является передача фольклорных традиций в семье от старшего поколения к младшему. 48,0% уверены в том, что сохранению фольклора будет способствовать его изучение в образовательных учреждениях. 43,55% респондентов считают, что народные праздники и обряды могут сохранить фольклор. 34,3% думают, что народное творчество можно сохранить с помощью теле- и радиопередач. 33,05% высказались по поводу денежного стимулирования людей, знающих фольклор своего народа. 12,75% затруднились с ответом. 5,0% респондентов Белоярского района полагают, что сохранить фольклор КМНС возможно путём создания школы сказителей (табл. 9).

Таблица 9

Распределение ответов на вопрос: «На Ваш взгляд, какими мероприятиями можно сохранить фольклор ханты, манси, ненцев?», % от числа опрошенных*

Варианты ответов	Октябрьский	Нижневартовский	Сургутский	Белоярский	В целом
Передача фольклорных традиций в семье от старшего поколения к младшему	43,0	47,6	90,5	33,3	53,6
Изучение фольклора в образовательных учреждениях (школах, ВУЗах)	34,0	43,8	89,1	25,0	47,98
Радио и телепередачи, рассказывающие о фольклоре коренных народов Севера	18,0	21,0	91,5	6,7	34,3
Народными праздниками, обрядами	26,0	50,5	62,7	35,0	43,55
Денежное стимулирование людей, знающих и исполняющих фольклор своего народа	6,0	11,4	88,1	26,7	33,05
Создание школы сказителей	-	-	-	5,0	5,0
Затрудняюсь ответить	13,0	20,0	3,0	15,0	12,75

* респонденты могли выбрать до 3-х вариантов ответа.

Абсолютное большинство респондентов (64,95%), отвечая на вопрос, «Где должны (или могут) храниться фольклорные записи на родном языке?», уверены в том, что фольклорные материалы должны храниться в фольклорных архивах. 31,17% передали бы такое право в музеи. 28,0% респондентов считают, что фольклорные записи лучше сохраняются в семьях (так полагает абсолютное большинство респондентов (70,0%) Октябрьского района). 13,28% респондентов отметили, что фольклорные записи должны храниться в архивах. 13,0% респондентов затруднились с ответом (табл. 10).

Таблица 10

Распределение ответов на вопрос: «Где должны (или могут) храниться фольклорные записи на родном языке?», % от числа опрошенных»

Варианты ответа	Октябрьский р-н	Нижневартовский	Сургутский	Белоярский	В целом
В фольклорных архивах	-	26,7	98,0	70,0	64,9
В музеях	22,0	64,8	-	21,7	36,17
В архивах	16,0	13,3	0,5	23,3	13,28
В семьях (личное хранение)	70,0	5,7	-	8,3	28,00
Затрудняюсь ответить	11,0	16,2	1,5	23,3	13,00
На родовых угодьях (в местах проживания)	0	1,9		-	1,90

Выводы

В заключение отметим, что действенным способом для сохранения фольклора КМНС большинство респондентов считают передачу фольклорных традиций в семье от старшего поколения к младшему. Абсолютное большинство участников опроса предполагает, что фольклорные материалы должны храниться в фольклорных архивах.

Пакин С.В. – информант Артура Каннисто

Аннотация. Семен Васильевич Пакин исполнитель ритуалов и знаток устного народного творчества был одним из информантов финского исследователя Артура Каннисто. В основе статьи архивные материалы из личного дела С.В. Пакина. В начале 1930-х годов С.В. Пакин был лишен избирательных прав, как середняк и шаман. «Лишенцы» не получали продовольственного пайка и «твердые задания» были существенно выше, чем у колхозников. По этому поводу он писал жалобы в вышестоящие инстанции, и доказывал, что он не шаман и «середняцкое» хозяйство нажил личным трудом. При поддержке земляков С.В. Пакину и членам семьи удалось восстановить право голоса.

Ключевые слова: вогулы (манси), шаман, середняк, «лишенец», «твердое задание», информант, избирательные права.

Финский исследователь Артур Каннисто нескольких лет путешествовал по Сибири с целью изучения языка и культуры вогулов (манси). В течение 5 лет и 4-х месяцев – с сентября 1901 г. по декабрь 1906 г. он собрал богатый лингвистический и этнографический материал. Среди северных вогулов Березовского округа он работает почти год – с сентября 1905 г. по июнь 1906 г. [1, 155–156]. В собрании текстов устное народное творчество северных вогулов наиболее обширно и многосторонне, он записал предания о духах и мифических существах, шаманские песни, медвежьи песни, медвежьи сценки, военные и героические сказания, песни судьбы, загадки и т.д. [1, 157].

У вогулов Березовского округа его информантами были деревенский староста Семён Вингалев, 70-летний Савелий Вингалев, Константин Атьин, Яков Николаевич Тасманов, Василий Ендеров и 30-летний Семён Васильевич Пакин [1, 155]. С.В. Пакин входил в число самых лучших и продуктивных обработчиков текстов [2, 149]. С его помощью А. Каннисто основательно зафиксировал словарный запас северных вогулов и наряду с этим также записал фольклор

[1, 155]. Фольклорные тексты были опубликованы в Финляндии на мансийском и немецком языках в 1951–1963 гг. в обработке М. Лиимолы [3]. Песни и мелодии, исполненные и обработанные Семеном Пакиным опубликованы в книге «Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто», которую составила и перевела с немецкого языка Н. В. Лукина [4]. В ней объединены немецко-русские переводы текстов песен с комментариями из IV тома Каннисто – Лиимолы [5] и относящиеся к текстам ноты из другого издания – книги Вайсянена [6]. Семен Пакин исполнил четыре медвежьих песни и 23 мелодии [4, 53–54, 85–88, 108–114, 206–207, 234–23, 264–267, 234–23, 264–267], обработал 20 текстов медвежьих песен [4, 32–54, 71–75, 77–108, 114–146, 146–151, 156–169, 207–209, 211–224; 2, 149].

По статистическим данным А. Каннисто в 1901–1906 гг. *Pakin Semjon Vasiljev* с женой, двумя сыновьями и дочерью проживал в юртах *Rjezimova* [7, 82]. По анкетным данным С. В. Пакин родился 14 сентября 1872 г. в юртах Нильденские Сосьвинской инородной управы, остяк, неграмотный, сословие – туземец, по имущественному положению – середняк [8, 102]. По рассказам его внучки Ф.Д. Пакиной², ее дед С.В. Пакин был человеком зажиточным и всегда стремился к независимости, поэтому долгое время не вступал в колхоз [9, 110].

Итак, С.В. Пакин по имущественному положению был середняк, кроме этого, по данным личной карточки он шаман 2-й категории [8, 75]. Согласно Конституции РСФСР 1918 и 1925 гг. он относился к категории лиц, которые лишались права избирать и быть избранными. Таких людей называли «лишенцами» [10]. Для «лишенцев» действовали ряд ограничений, которых было более 12. Например, для «лишенцев» налог был значительно выше, не было

возможности получить работу, исключали детей из старших классов средних школ, техникумов и вузов и т.д. [10]. В фондах Государственного архива – Югра находятся рассекреченные в 1988 г. «Личные дела на лишенных и восстановленных в избирательных правах по Березовскому району» за 1931–1934 гг. [8]. В данном документе находится и личное дело С.В. Пакина, которое состоит из 30 листов [8, 75–106].

По поводу лишения избирательных прав С.В. Пакин написал две жалобы в Уральский областной исполнительный комитет Облизбирком и во всероссийский центральный исполнительный комитет Советов рабочих и солдатских депутатов (ВЦИК). В первой жалобе он выражает недовольство и просит рассмотреть и отменить постановление Окризбирком от 10 августа 1930 г. и восстановить в избирательных правах. С.В. Пакин утверждает, что он не шаман и в распространении шаманства как религиозного культа среди туземных масс не занимался, а выполнял религиозный обряд в кругу своего семейства, поскольку он глава семьи, унаследовавший это от отца. С первых дней советской власти и по настоящее время шаманскими делами не занимается. Он указывает, что в семье у него 15 человек. Его взрослые сыновья осознают вред религиозного дурмана, и избегают шаманства (см. фото 1). Он напоминает, что в свои 67 лет ему приходится еще трудиться для добычи себе продовольственного пайка, которого его лишили как человека, не имеющего право голоса. Затем он еще раз повторяет, что шаманом он не был, чужой труд не эксплуатировал, жил личным трудом, всей семьей летом рыбачили, осенью и зимой охотились на белку, и занимались извозом, отчего имеют среднее хозяйство. По его личной просьбе расписался Иван Кузьмин [8, 78].

Вторая жалоба написана от трех Пакиных – Семена Васильевича, сына Давида и снохи Леляны/Елены³ Ивановны.

² Федосья Давыдовна Пакина живет в Березово, ей более 80-и лет.

³ По данным хозяйственных книг имя снохи Елена [4, 166].



Фото 1. Сыновья С.В. Пакина – Николай Семенович, Павел Семенович и Давид Семенович. Деревня Резимово, 1930-е годы.

юртам не ездил и не шаманил. Он утверждает, что шаманом не был, и жил собственным трудом, с малых лет батрачил у купцов. В результате чего создал собственное хозяйство и живет с семьей в составе 16 человек. Что ему 67 лет, он старик не трудоспособный, живет на иждивении сына Давида. Давида и его сноху Леляну/Елену⁴ также лишили права голоса, за то, что живут вместе с ним и ведут совместное хозяйство. Он пишет, что местные власти, лишая его права голоса как шамана, относятся как к кулаку-эксплуататору. В его хозяйстве имеется дом, 4 лошади, 3 коровы и мелкого скота 1, которое рассчитано на 16 человек семьи. К жалобе прилагает подписи граждан от 14 июля 1931 г., которые решали отобрать, не заверив, а потом за заверку подписей заставили уплатить 48 рублей, которых у него нет. Еще ему С.В. Пакину запретили выезд в окружной г. Самарово в больницу на лечение. К жалобе он прилагает квитанцию,

Семья С.В. Пакина выражает недовольство лишением избирательных прав. С.В. Пакин пишет, что на его жалобу в облисполком о восстановлении в правах голоса, которую он писал год назад, он не получил никакого ответа. И даже на телеграфный запрос, который он отправил в январе 1931 г., он тоже не получил ответа. Что лишили его права голоса за то, что когда-то 12 лет тому назад выполнял религиозные обычаи в своей семье, но по

копию выписки из протокола райизбиркома, подписи граждан о его характеристике, подписи граждан о характеристике его семьи, медицинскую справку. По их личной просьбе расписался за них Иван Кузьмин [8, 85].

Как следует из вышеизложенной жалобы, С.В. Пакин не получал продовольственные карточки. Кроме этого по постановлению президиума Березовского сельсовета от 24 июля 1930 г. семью С.В. Пакина обложили «твердым заданием», состоящим из займа – 800 руб., сена – 6150 пуд., ягод – 500 кг., орех – 200 кг., грибов – 300 кг., дичи – 200 руб., утиль – 100 кг. [8, 83]. «Твердые задания» было существенно выше, чем у членов колхоза, как уже упоминалось выше и как правило, непосильными [10]. Поэтому С.В. Пакин и члены его семьи добивались восстановления права голоса и в этом им помогали люди из их округи. В личном деле С.В. Пакина есть две подписки граждан, т.е. характеристики. Первая характеристика подписана 22 сентября 1930 года гражданами юрт Малеевских, Новинских и Резимовских. Подписанты уверяют, что Пакин Семен Васильевич на протяжении нескольких лет шаманством не занимался, а также не имел батраков, в семье 15 человек, свое хозяйство ведут личным трудом. Далее написано, что «шаманство при царизме выражалось в обслуживании своей семьи религиозным дурманом, а для народа он никогда не делал» [8, 80]. Подписались следующие манси: из юрт Малеевских – Анимов Прокопий Васильевич, Самбиндалов Павел Васильевич, Тасманов Ефим Тимофеевич; из юрт Новинских – Ярлин Абрам Алексеевич, Сюмины Петр Иванович и Алексей Иванович; из юрт Резимовских – Монины Иван Давыдович, Николай Давыдович, Семен Давыдович и Степан Семенович. По их личной просьбе расписался Шеметов Павел Сергеевич. Изложенное в характеристике подтвердили неграмотные граждане юрт Люликары, которые поставили тамги. Тамги поставили: Сангилевы Егор, Александр и Илья Степанович, Тихонов Василий Леонтьевич, Ходанев Тимофей Алексеев. «За их неграмотность

⁴ Иван Кузьмин писавший жалобу, очевидно, недопонял и указал не верно, Елена Ивановна жена второго сына Николая.

расписался» Шеметов Павел Сергеевич. Не подложность выше указных подписей тамгами заверил председатель Березовского сельсовета [8, 80].

Совершеннолетние члены семей «лишенцев» также не имели права голоса [10]. Старший сын С.В. Пакина Давид и сноха Елена Ивановна (жена второго сына Николая) тоже были лишены права голоса [8, 85]. Характеристику на С.В. Пакина, сына Давида и сноху Леляну/Елену Ивановну подписали жители юрт Малеевских, Резимовских и Люликарских [8, 98]. В характеристике говорится, что Пакин Семен «шаманством не занимался, а жил личным своим трудом. Работал сам и вся его семья, и имеют в юрт Резимовских средняцкое хозяйство. Его сыну Пакину Давиду Семеновичу 23 года, с малых лет промышляет пушнину, живет совместно с отцом. Отцу 65 лет, трудиться не может и находится на иждивении сына». Далее говорится, что второй сын Николай с женой Леляной/Еленой также живут в семье в отца и старшего брата Давида и занимаются домашним хозяйством [8, 98]. «О чем и подтверждают своими подписями и своими тамгами 26 «туземцев»: из юрт Резимовских – Монины Степан, Семен, Николай (?), Монин Н.Т. (?) и Иван Семенович; из юрт Малеевских – Самбиндаловы Павел Васильев и Василий Васильевич и Анимов Григорий; из юрт Комратских – Шисталовы Игнат, Тимофей, Николай Тимофеевич и Тасманов Ефим (?); из юрт Люликарских – Сангилевы Александр, Петр, Илья, Егор, Алексей, Николай, Николай (?), Илья Степанович (?), Хатанев Ефим и Тимофей, Тихонов Василий Леонтьевич; из юрт Новинских – Чумин/Сюмин А.Н. (?)⁵. За каждую подпись должна быть выписка госпошлины на 2 рубля [8, 98].

Итак, Пакин Семен Васильевич и его семья нашли поддержку среди людей своей округи в восстановлении избирательных прав, о чем свидетельствуют характеристики и

подписки жителей юрт Резимовские, Люликарские, Малеевские, Комратские и Новинские.

По данным похозяйственных книг 1936–1939 гг. семья С.В. Пакина состояла из 20 человек – одна дочь, четыре сына, две снохи, десять внуков, и его родители (см. фото 2) [9, 166–167]. Сын Давид до преклонных лет жил в поселении Сосьва Березовского района, где сейчас живут его внуки и правнуки. Потомки второго сына Николая живут в поселении Игрим Березовского района. Сам Николай погиб на войне в 1942 г. в Ленинградской области и похоронен в Колпино в братской могиле. Жена Николая – Елена Ивановна умерла еще раньше, т.е. перед войной (1941–1945 гг.). Третий сын Павел в 1950-е годы умер, его сын и внуки живут в г. Тюмени.



Фото 2. В центре – Пакины Татьяна и Семен Александрович. Родители Пакина Семёна Васильевича. Деревня Резимова, 1920/1930-е годы.

Осиротевшие дети сына Николая воспитывались в семье дедушки и дяди Давида. Внучка Пакина Прасковья Николаевна была великолепной сказительницей (см. фото 3). В начале 1990-х г. автор статьи записала несколько сказок, но, к сожалению, сохранились только две сказки. Аудио копии этих сказок имеются в архивах Института языкознания Венгерской академии наук и в Обско-угорском институте

⁵ Место жительства некоторых восстановлено по данным похозяйственных книг Приобского (1936–1936 гг.) и Анеевского (1938–1936 гг.) туземных советов [4, 157–174].

прикладных исследований и разработок⁶. Очень жаль, что Пасковья Николаевна была не известна исследователям.



*Фото 3. Пакина Пасковья Николаевна с сыном Михаилом.
Поселок Игрим, 1960-е годы.*

Выше приведенные архивные документы 1930-х г. из личного дела С.В. Пакина говорят о нем как о влиятельной личности, и он, несомненно, пользовался уважением и авторитетом среди своих соплеменников. Лишение права избирать и высокие налоги были мерой давления по ослаблению влияния на людей и членов семьи, способствовали прерыванию передачи духовных знаний и традиционной культуры следующим поколениям.

Итак, С.В. Пакин как самый лучший и продуктивный обработчик текстов финского исследователя Артура Каннисто и как знаток устного народного творчества внес существенный вклад в сохранение и изучение духовной культуры своего народа. И сегодня благодаря ряду исследователей, в частности Артуру Каннисто мы имеем возможность в персоналиях узнать своих героев и интерпретировать историю обских угров.

⁶ Вначале 2000-х г. автор передала копии своих материалов Шмидт Еве Адамовне – заведующей Белоярскими научным фольклорным архивом северных хантов.

Литература

1. Лиимола, М. Экспедиции Артура Каннисто к вогулам (манси) в 1901–1906 годах / пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Вестник угроведения. – 2015. – № 4 (25). – С. 148–161.
2. Лукина, Н.В. Публикации трудов Артура Каннисто по медвежьему празднику манси / Н. В. Лукина // Вестник угроведения. – 2016. – № 2 (23). – С. 142–155.
3. Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Helsinki. Band I. Texte mythischen Inhalts (SUST. Vol. 101). – 1951. – XLII + 483 S.; Band II. Kriegs- und Heldensagen (SUST. Vol. 109). – 1955. – IV + 831 S.; Band III. Märchen (SUST. Vol. 111). – 1956. – 262 S.; Band IV. Bärenlieder (SUST. Vol. 114). – 1958. – 552 S.; Band V. Aufführungen beim Bärenfest (SUST. Vol. 116). – 1959. – 363 S.; Band VI. Schicksalslieder, Kinderreime, Rätsel, Verschiedenes (SUST. Vol. 134). – Helsinki, 1963. – 335 S.
4. Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / сост. и пер. с нем. языка Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2016. – 328 с.
5. Kannisto A., Liimola M. Vogulische Volksdichtung. Band IV. Bärenlieder. (Mémoires de la Societe Finno-Ougrienne. Vol. 114). Helsinki; Porvoo, 1958. – 552 S.
6. Wogulische und ostjakische Melodien: phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K.F. Karjalainen, herausgegeben von Väisänen (Mémoires de la Societe Finno-Ougrienne. SUST. Vol. 73). – Helsinki, 1937. – 377 S.
7. Kannisto, A., Nevalainen J. Statistik über die Wogulen. (Journal de la Societe Finnio-Ougrienne. Bd. 70/4). 1969.
8. КУ ХМАО – Югры. Ф. 111. – Оп. 3. – Д. 9.
9. Бардина, Р.К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII – XXI века) / Р. К. Бардина – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. – 291 с.
10. Красильников, С.А. Лишенные избирательных прав (лишенцы) как маргинальная группа (1918 – 1936 годы) [Электронный ресурс] / С. А. Красильников // На изломах социальной структуры: Маргиналы в послереволюционном российском обществе (1917 – конец 1930-х гг.). – Новосибирск : НГУ, 1998. – Режим доступа: http://zaimka.ru/soviet/krasiln1_p1.shtml

Праздники лозьвинских манси

Аннотация. В статье описываются праздники лозьвинских манси, их значимость в современном обществе. Именно через праздники и обычаи можно наблюдать духовную культуру манси.

Ключевые слова: праздник, сакральный, священный, лозьвинские манси, обряд, обычаи.

В настоящее время повсеместно уходят в небытие старинные обычаи малочисленных народов Севера, так как сокращается число носителей сакральных знаний. Новое поколение манси плохо знает традиции своего народа, поэтому актуальность изучения мансийских праздников не вызывает никаких сомнений.

Территория расселения ивдельских (лозьвинских) манси представляет район, где контактировали северные и западные манси, и только здесь, вероятно, могут быть выявлены некоторые черты культуры западных манси, которые вытеснены со своей территории и в значительной степени ассимилированы [1, 72].

Слово «праздник» на мансийском языке лозьвинских манси звучит как *яныг ялтыу хӧтал*, в переводе на русский язык означает 'большой священный день'. Праздники бывают трёх видов:

1. Ритуальные праздники, связанные с поклонением богам;
2. Календарные праздники, такие как *Ўринӧква хӧтал* 'Вороний день', *Петров хӧтал* 'Петров день', *Вӧраян пора*, *хӧл алыцлан пора* (сезон охоты, сезон рыбалки), День оленевода, Ильин день, Праздник трясогузки, Медвежий праздник и т. д.;
3. Праздники, связанные с событиями в семье, например, *пӱри* 'свадьба'.

В период праздничных дней отменяется хозяйственная деятельность. Во время праздника люди веселятся, отдыхают,

поют песни, рассказывают легенды, устраивают состязания, игры, ставят разнообразные *тулыглан* 'постановки', выступают с юмористической речью. Во время любого из этих праздников у лозьвинских манси можно услышать богатый фольклор.

Праздники могли длиться от одного до нескольких дней в зависимости от его значимости. Изначально праздники носили ритуальный характер. *Яныг ялтыу хӧтал* 'большой священный день' устраивали перед определённым сезоном или с какими-то грядущими событиями. Собирались в одном определённом доме – *яныг кол* 'большой дом'. Хозяин этого дома обычно являлся самым почитаемым и уважаемым человеком в деревне. Каждый приносил гостинцы хозяину и ставил на общий стол. Когда все гости были в сборе, проводили первый, самый важный, обряд – поклонение *Тӧрму* 'Богу'. Ни один праздник не обходится без ритуала поклонения. Во время этого обряда просили богов об удаче в предстоящем промысле, о благополучии в семье, о здоровье близкого человека, ребёнка, если кто-то в семье болел, об урожае и т.д. После проведения обряда поклонения начиналось застолье, звучал мансийский национальный инструмент – *саӧквылтан*, гости плясали и веселились, желая друг другу успехов и хороших начинаний. Праздник никогда не обходился без танца.

Древние мансийские танцы имеют магический характер. Обрядовые танцы включают в себя обязательный набор следующей атрибутики: костюм, ритуальные движения, специальное ритмическое, музыкальное сопровождение [2, 89]. У лозьвинских манси движения в танцах резкие и быстрые, это объясняется, скорее всего, тем, что народ живёт в ритме с природой. Селения на территории Ивдельского района чаще всего расположены по берегам горных рек, поэтому и движения в танце здесь быстрее и энергичнее как горная река.

В настоящее время у лозьвинских манси сохранились ритуальные жертвоприношения богам *Йирхатнӧ вӧрмаль*. Их

проводят во время самых значимых праздников, таких как *Илья х́отал* ‘Ильин день’ или *Пури* ‘свадьба’.

Ритуальная деятельность у манси чаще всего приходится на весну и осень. Обряды проводят рано утром, на восходе солнца до полудня. По сложившейся мансийской традиции большинство праздников и обрядов проводятся на новолуние *ху́нь Этпос самн паты* ‘когда луна на глазах [начинает] быть’, т.е. когда луна начинает нарождаться [3, 12]. Важно именно на новолуние, чтобы дела развивались и шли в гору. Обряд возник как защитный социальный механизм, в его основе заложен воссоздающий и объединяющий заряд, направленный как на отдельного человека, так и на коллектив. Обряд создавался на основе обычая. Обычай считается явлением, более широким, чем обряд. Под ним понимаются традиции, нравы, идеи, в широком значении – способ человеческой деятельности [3, 5]. Прежде чем приступить к какому либо обряду, все участники, в том числе и гости, должны очиститься. Обряд *хот-сыстамтахтункв* ‘очищение’ – наиважнейший элемент среди всех обрядов. Нельзя приступать к какому-либо обряду не очистившись. У лозьвинских манси участник праздника должен очиститься как минимум два раза: сначала выходя из своего дома, после – в доме, где проводится праздник, либо перед тем как отправиться в святилище. Всегда нужно иметь с собой *сбс* ‘чагу’ или *лăлеу* ‘бобровую струю’. По словам представителей народа манси, очистившись, человек с лёгкостью погружается в контакт с духами во время поклонения.

К ритуальным праздникам можно отнести обряды, проводившиеся раз в семь лет. Манси съезжались в определённом священном месте, где совершался обряд, и приносились жертвенные дары. Важное значение придавалось числу жертвенных животных, которое меняется в зависимости от обстоятельств: ибо богатый может дать больше, чем бедный, и община больше, чем один. При личных жертвоприношениях довольствуются обычно одним животным, при жертвоприношениях от всей округи обычно приносили

в жертву трех или семь животных [4, 97]. Такой праздник длился несколько дней, у Лозьвинских и Пелымских манси место для такого съезда было на Уральских горах, где люди просили духов-покровителей о долголетьи и здоровье своего рода. Считается, если не выполнять этот обычай род слабеет и исчезает, что наблюдается в современном поколении манси. «Жертвоприношение духам совершается в новолуние, а свадьбы принято проводить в полнолуние: духам посвящается начало (верх) месяца, браку – его полнотелая середина. Нижняя же его часть считается временем преобладания темных сил» [5].

Как уже упоминалось, значимые мансийские праздники годового цикла проводятся весной и осенью. Большим священным днем *Яныг ялпыу х́отал* лозьвинские манси так же называют пасху, вороний день и петров день. Вороний день праздновали 7 апреля, когда по русскому православному календарю отмечают Благовещение. Традиционные календарные праздники ханты и манси были часто приурочены к церковным, поэтому считаются священными. Так, Вороний день — день прилета ворон, символизировал весть о пробуждении природы и жизни. Он сближается по смыслу с Благовещением и многими праздниками начала весны. В давние времена, в этот день взрослые собирались в домах, ходили друг к другу в гости и готовили много еды из мяса домашних животных. Ивдельские (лозьвинские) манси обязательно варили *сб́ламат* ‘густую кашу из крупы (рис, манная каша) с водой’. Ещё её ели и на празднике по случаю рождения ребенка.

Осенним праздником у оленеводов является *Илья х́отал* ‘Ильин день’. После Ильина дня вода в реках становится холоднее, ночи – темнее, заканчивается линька у оленей. «На Урале наибольшей популярностью пользовался Молебный камень. Там раз в год совершались общественные жертвоприношения, доступ на которые имели только главы семейств и то только в определённое время (праздник обычно проводится осенью)» [1, 189]. Следующим

не менее значимым праздником являлся *Покров хõтал* 'Покров день' (14 октября). Он считался самым значимым праздником охотников, так как в это время начинается сезон охоты. «В октябре замерзают маленькие речки. Со временем ледостава и до января производили последний промысел рыбы гимгами (большая морда). Охотники начинали промысел по чернотропу на раннюю белку и соболя в близлежащих угодьях. <...> Ноябрь – период интенсивной охоты на пушного зверя. <...> Декабрь – луна/месяц коротких дней. В декабре самое тёмное время года. Охотники возвращались из тайги в поселения. Исследователи культуры народа манси отмечают, что середина зимы богата ритуалами и общинными встречами именно за счёт 13-й луны/месяца. С большого жертвоприношения начиналось время праздников. Со дня зимнего солнцеворота начинались периодические Медвежьи игрища/танцы, в этот же период времени повсеместно проводились свадьбы, семейные и родовые обряды» [3, 18].

Обряды, связанные с медведем у ивдельских манси, живущих по р. Лозьве в Свердловской области, вызывают особый интерес. В 20-30-е годы XX века здесь работал В.Н. Чернецов, а затем до 1987 г. у этой группы этнографические работы не проводились [1, 72]. Самый сложный ритуальный праздник – Медвежьи игрища. Это очень сложный комплекс обрядов, включающий в себя охоту на медведя, доставку его в селение, приготовление мяса и приём пищи. Когда начинали есть мясо, голову медведя закрывали платком. Мясо медведя нельзя было откусывать, его отрезали маленькими кусочками ножом. Голова и сердце медведя считались священными, их нельзя есть никому. И по сей день соблюдаются запреты для женщин, они не имеют право резать мясо медведя, а едят уже разделенным на мелкие кусочки мужчинами [1, 74]. Цели проведения медвежьих обрядов очень разнообразны, на сегодняшний день этот праздник сохранился как наиболее популярное и любимое в народе развлечение. Когда медведя приносят в селение, охотники стреляют,

жители отвечают тем же и идут друг к другу навстречу. Далее начинается подготовка к празднику, к пляскам.

Медвежий праздник служит главным образом «развлечением» для «большого зверя» и увеселением для охотников и их друзей; этой цели целиком соответствует и программа. Она очень насыщена, так как праздник обычно длится несколько дней, или, вернее, вечеров; обычно он начинается под вечер, и продолжается до глубокой ночи. По данным К.Ф. Карьялайнена, в Чингале праздник длился 3 дня, столь же и вблизи Сургута; на нижней Оби три дня – это минимум, но чаще там танцуют 5 дней, если убит взрослый самец, и 4 – если самка. <...> длительность праздника частично зависела от имеющихся средств; осенью праздник часто длился 12 дней, так как амбары полны [6, 154]. Каждого прибывшего следовало при входе обрызгать водой или снегом (в зависимости от времени года празднования). Зрители приезжали ото всюду, даже за несколько сотен верст. В работе А. Каннисто «Статьи по искусству обских угров» упоминаются танцевальные сценки: военный танец, исполняемый семью мужчинами, бьющимися деревянными мечами; различные танцы лесных духов, среди прочего танец сына и дочери чёрта, <...> четырёхрукого и двуликого лесного существа; <...> танец женщины, выделяющей шкуру соболя, а также танец-пантомима медведя [7, 20]. На сегодняшний день в современных медвежьих игрищах многие из этих танцев уже не исполняются.

За последние пятнадцать лет на территории Ивдельского района Свердловской области медвежий праздник официально праздновался дважды – в апреле 2005 года в *Пумапáвыл* (д. Пома), и в феврале 2011 года в д. *Лэпла* (д. Лепля). Присутствовало много гостей со всех соседних деревень (Тресколье, Висумтыт павыл, Турват), а также особо важные гости из Ханты-Мансийска, которые взяли на себя руководство праздником, финансирование, оказание помощи по организации выезда на праздник всех участников. Благодаря усилиям депутата Ассамблеи представителей коренных

малочисленных народов Севера Думы Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Т.С. Гоголевой организация праздника прошла на должном уровне. Его программа была насыщена разнообразными сценками и танцами. Участники обряда оставались еще долгое время под впечатлением этого события.

По традиции нельзя уезжать в первый день после выноса священного зверя, т.к. в этот день справляются поминки по медведице. Последующие три дня считаются днём траура. В этот период продолжают разыгрываться сценки, но без медведя, считается, что он, якобы, «ушёл в гости». Музыкантам, в эти дни, пришлось много играть, так что многие из них к концу праздника ходили с забинтованными пальцами [8, 65].

В празднично-обрядовой сфере манси наиболее полно сохраняются черты традиционного образа жизни. Изучая традиционные праздники народа и возрождая обряды, можно сохранить культуру своего народа. Окунаясь в праздник, человек возвращается к истокам родной культуры и вспоминает, восстанавливает забытые традиции, так как они способствуют сохранению нравственных и этических установок поведения человека в обществе и способствуют гармонии с окружающим миром.

Литература

1. Новикова, Н.И. Традиционные праздники манси / Н. И. Новикова. – М., 1995. – 222 с.
2. Сайнахов, В.М. К вопросу о ритуальных танцах на медвежьих игрищах / В. М. Сайнахов // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: матер. междун. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – С. 89–91.
3. Попова, С.А. Мансийские календарные праздники и обряды / С. А. Попова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
4. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. и публик. д.ист. наук Н. В. Лукиной. Т.2. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. – 183 с.
5. Мансийский календарь / сост. А. М. Хромова. – Ханты-Мансийск : ГУИПП «Полиграфист», 2003.

6. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. и публик. д.ист. наук Н. В. Лукиной. Т.3. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. – 247 с.
7. Каннисто А. Статьи по искусству обских угров / пер. с нем. и публик. д.ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та. – 1999. – 51 с.
8. Медвежий праздник на Северном Урале / сост.: С. А. Попова, Е. В. Фризоргер. – Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. – 76 с.

Традиционная детская хантыйская люлька-колыбель: история и современность

Аннотация. В статье рассматриваются варианты хантыйских колыбелей, технология их изготовления. Автор изучила исторические источники, музейные и полевые материалы, выявила этнические особенности хантыйских колыбелей.

Ключевые слова: народная педагогика, колыбель, зыбка, деревянная и берестяная люлька, деревянный крюк для люльки, оберег.

Термин «колыбель» употребляется в литературе и в коллекционных описях параллельно названия «зыбка» и «люлька», согласно словарю В. Даля эти слова имеют одно значение [1, 697]. Колыбель – один из наиболее устойчивых предметов материальной культуры, поэтому изучение ее в различных аспектах, может дать ценный материал не только для характеристики материальной и духовной культуры отдельных народов, но и для решения многих этногенетических проблем.

Упоминания о колыбелях у разных народов встречаются во многих работах исследователей Сибири. Например, в трудах Е.А. Покровского, наряду с данными литературных источников представлены экспонаты, доставленные на Московскую антропологическую выставку 1879 г. из губерний России [2, 167]. В монографических описаниях различных народов Сибири приводятся более или менее подробные сведения о колыбелях кетов, ненцев, хантов, ульчей, кумандинцев. Народы северо-востока Азии вообще не пользовались колыбелями.

В статье И.Н. Гемуева «К истории семьи и семейной обрядности селькупов» весьма подробно описаны колыбели, бытовавшие у селькупов [3, 128].

Восточно-хантыйские колыбели по музейным и полевым материалам изучались Н. В. Лукиной. На основе этих и других данных она выявляет истоки и этнические связи

в материальной культуре хантов. «Традиционный уклад жизни хантов предусматривал тесную связь ребенка с колыбелью, которая служила ему микрожилищем первые три-четыре года» – отмечает автор [4, 80].

Впервые в сравнительном плане колыбели народов Сибири рассмотрены Л.В. Хомич в статье «Колыбель у народов Сибири (к вопросу типологии)» вышедшей в 1988 году в сборнике МАЭ [5, 30]. Помимо литературных данных автором использованы личные полевые материалы по ненцам, а также широко привлечены коллекции МАЭ, в которых содержится около 80 колыбелей 26 народностей России (13 эвенкийских колыбелей, 10 нивских, по 5 ненецких, хантыйских, нанайских и шорских и т.д.) [5, 30].

Народная педагогика – совокупность знаний и навыков воспитания, сохранившаяся в этнокультурных традициях, народном этическом и художественном творчестве, национально-специфических устойчивых формах общения и взаимодействия представителей различных поколений друг с другом и являющаяся важнейшим средством обеспечения единства и преемственности поколений, целостности этноса.

В традиционной педагогической культуре хантов отражена эволюция народных представлений о воспитании с древнейших времен и до настоящего времени. В ней фиксируются достижения человеческого ума, идеи, достижения, уходящие корнями в патриархально-родовую древность [6, 347]. Самыми первыми педагогическими действиями были физические и духовные контакты матери и ребенка, связанные с мировоззренческими направлениями духовно-нравственных устоев. По представлениям хантов, ребенка посылает в семью, родителям Божественная Мать *Калтац анки*. Она отмеряет сроки жизни, предопределяет судьбу. В первые дни и последующие годы она оберегает, лелеет, защищает ребенка от всех невзгод. Ребенок во сне улыбается – мать радуется, что *Калтац анки* находится рядом, ему хорошо, он под ее заботой и защитой. Вскоре после рождения

определяют, в какую сторону «направлена голова» ребенка, т.е. какой у ребенка дух-охранитель, защитник. Для первенцев-девочек в семье почти всегда духом-охранителем является сама *Калтац Анки*, для первенцев-мальчиков – *Мир Вантты Хо* ‘Мир осматривающий Человек’. Хантыйский писатель Еремей Айпин, в рассказе «Бог-Хранитель» пишет об этом: «... и у меня есть Бог-Хранитель. У Него много имен, зовут Его по-разному.

Тот, Кто Где-то Рядом.

Быстро Ездящий Старик...

Но особенно часто Его вспоминают по имени Тот, Кто Где-то Рядом...

Он хранит меня от всех невзгод. И, охраняя-защищая, ведет меня по жизненной тропе» [7, 143].

В образе колыбели-люльки «воплощена мощь Божественных матерей, которые бесконечно возрождают все живое на Земле». «В каждом колыбельном обряде отзывается путь «первочеловека», каждый младенец повторяет путь пращура, впервые оглядывая мир...» из своей посвященной колыбели. Колыбель не только согревает и охраняет его сон и покой, но и защищает от холода, от болезней и всего того, что может причинить ему опасность...

После появления на свет младенец отгорожен от мира, он еще находится во власти божеств Югорской земли. Младенца моют водой, первые семь дней жизни он будет находиться в берестяной маленькой люльке-чаше, его покрывают одеяльцем из зимней шкурки зайца, имеющей целебные свойства для того, чтобы тело дитя окрепло. Далее проводится обряд священнодействия с последом: в его честь «устраивают угощение, заворачивают в лоскут ткани, поверх надевают *сах* или халат, подпоясывают лентой, на голову повязывают платок». Послед связан с *Пути Анки* ‘Дух Мать’. Его укладывают в *воньцэп* ‘берестяной короб’ и уносят в лес, подвешивают на березу (если родилась девочка), на сосну (если родился мальчик), повернув в сторону солнца. После семи дней, мать перекладывает ребенка в новую люльку,

после этого проводят обряд очищения и относят ребенка из «Маленького дома», где он родился, в общий жилой дом. Следующим является обряд «узнавания», когда определяют, душа какого человека из умерших предков намерена вселиться в новорожденного.

У ребенка уже имеется *пукэн анки* – женщина, которая принимала роды. Далее появляется *алтэм анки* – это молодая женщина или девушка, которая переносит младенца из *ай хот* ‘родильного дома’ в большой дом. Следующая мать – это крестная *пэрна анки*, и крестный отец – *пэрна ащи*. Все они ответственны за физическое здоровье и духовное развитие, появившегося нового человека (по сообщению Е.А. Немысовой).

Именно поэтому в истоках воспитательного воздействия и началах педагогической культуры ключевая роль принадлежала духовным духам-хранителям, предыдущему поколению, матери, социальным родителям. Роль отца возрастала на дальнейших стадиях развития ребенка. Так закладывались основы духовного мира маленького человека. Этот мир формировался также под влиянием сильной привязанности к животным – будь то щенок, олененок, прирученная птица или выдра. Ребенок воспринимал их как равных и только со временем узнавал, что это существо другого рода и живет он по своим законам.

Рождается в семье человек и первое, что получает он от своих родителей, прежде всего от матери, – люльку, имя и колыбельную песню. С колыбели начинается жизнь человека, явившегося в этот мир, на священную югорскую землю, на белый Свет.

По данным В.Н. Няруй «... у коренных жителей Севера семьи, как правило, большие. Сколько бы ни было детей в семье, люлька всегда одна. Изготавливается она один раз – к рождению первенца. Достается детям по наследству от дедов, является самым дорогим предметом быта у северян. Служит люлька человеку так долго, пока в чуме (семье) слышится детский плач и смех, и всегда является украшением,

гордостью и основой семьи. А когда наступает время, о котором старые и мудрые люди говорят: «У них люлька перевернулась» или «Это тот, на ком их люлька перевернулась», она становится традиционной семейной реликвией. С этих пор хранится в вещевой нарте или же передается детям детей, т.е. внукам» [8, 33–34].

Находясь в люльке, ребенок начинает понимать первые ласковые слова матери; слышит свое имя и плавные и нежные звуки колыбельной песни. Ребенку тепло и уютно в ней. Это и понятно, ведь люлька создается добрыми руками матери. Мудрым и добрым был и тот первый человек, который придумал ее. В условиях суровой природы, нельзя создать более удобной вещи, чем люлька. Она проста в изготовлении и практична в условиях полукочевой жизни.

Хантыйские колыбели бывают берестяные у северных и деревянные – у восточных хантов. Восточно-хантыйские колыбели бывают дневные и ночные. Дневную колыбель изготавливал из кедрового дерева мужчина. Колыбель состоит из трех частей: полуовального дна, подтреугольной спинки и стенки, изготовленной из гнутой доски высотой 10–15 см. Длина колыбели варьируется от 45 до 50 см, ширина – 27–30 см, высота спинки – 50–55 см. Дно соединено с бортами и спинкой лентами *сарги* [9] или расщепленного кедрового корня. Существуют маленькие колыбели для новорожденных, у которых дно и спинка сделаны из одной доски. Зашнуровывается колыбель ровдужным ремнем. У изголовья прикреплены одна или две дуги из черемухового или тальникового прута, сверху которых на колыбель накидывается платок. Для развлечения ребенка дужки украшали цепочками, колокольчиками, низками бус. В ножной части колыбели укреплен ремень, оканчивающийся петлей, которую одевают на руку или ногу при покачивании колыбели. Для подвешивания колыбели с боков прикрепляют два ровдужных ремня, верхнюю часть спинки покрывают шкурой с головы оленя. С наружной стороны спинки иногда прикрепляли мешочек с пуговиной ребенка.

Ночную колыбель изготавливала мать или другая женщина до рождения ребенка. Это продолговатый сосуд из бересты, сужающийся к ногам, размеры: длина – 72 см, ширина – 78 см, высота – 15 см. В ночной колыбели ребенок находился только в горизонтальном положении. На Югане ночную колыбель иногда подвешивали ремнями, прикрепленными к наружным деревянным планкам. На реке Салым известны ночные колыбели из дерева с такой же конструкцией, как у дневных, но более вытянутые в длину и с укороченной спинкой. Название дневной колыбели *антыв* у восточных хантов было единым, а ночную называли *антыв* или *сахын*.

Характерная деталь сургутских колыбелей – наличие одной-двух дужек над изголовьем. В колыбель ночную или дневную помещали берестяной вкладыш размером немного меньше люльки подпрямоугольной формы, на Югане – он изготавливался с высокой спинкой. Во вкладыш для впитывания влаги насыпали труху⁷ березы, а поверх стелили подшейный волос или шерсть оленя, иногда – мох. Иногда для подстилки использовали выделанную оленью шкуру, к нижней части которой пришивали кусок шкуры с подшейным волосом оленя (с него легко скатывается влага), подстилкой также могла служить шкурка гагары или перинка, наполненная шерстью лося.

В фондах музея «Торум Маа» хранится несколько колыбелей, привезенных автором статьи в 2002 г. из экспедиции к юганским хантам. Одна из них – колыбель дневная – *онтэп* [10, 87].

У северных хантов дневная колыбель – *хатлеван онтын* изготавливалась из бересты и состояла из полуовального доньшка (длина 40 см), гнутого бортика и высокой спинки (высота 36 см), прикрепленной к дну. Для прочности края бортов и спинки закреплялись тонкими деревянными планками или корнем, на дно клали берестяную коробочку,

⁷ Труха – перепревшее на корню дерево, перегнившие деревянные крошки.

в которую насыпали крошки гнилого дерева, к спинке, как и у восточных хантов прикрепляли шкурку со лба оленя для предохранения затылочка ребенка. К верхней части спинки и к бокам бортов прикреплялись ремни для подвешивания колыбели.

Ночная колыбель *етн онтын* – более длинная (до 70 см), с плоским дном и невысокими бортами, изготавлилась также из бересты и деревянных планок, закрепляющих борт. Бересту сшивали нитками из оленьих сухожилий. На дно люльки клали кусок бересты с загнутыми краями, в нее насыпали размельченную труху. К бортам изнутри прикрепляли завязки для закрепления ребенка в нужном положении, в изголовье – дуга для полога [10, 87].

Берестяные колыбели хантов снаружи обычно орнаментировались узором, выполненным ножом путем выскабливания (соскребания верхнего слоя бересты). На спинке колыбели у северных хантов изображалась фигурка глухаря *лук* [5, 30] – по представлениям хантов, это способствовало лучшему сну ребенка. У манси на спинке дневных колыбелей и на стенке около головы ночных колыбелей обязательно наносилось изображение *улум уй* ‘птицы сна’. По данным В.Н. Чернецова, одна из душ имеет вид птицы, чаще всего тетерки [11, 31]: «*кутэри* – на шурышкарском и казымском диалекте, *йэтэрни* – на сургутском диалекте, *йэтэрки* – на ваховском диалекте». Эта душа может покидать тело во время сна и подвергаться опасностям, для того чтобы не дать ей покинуть тело, на колыбели и изображается птица [12, 150]. Чтобы охранить ребенка от воздействия злых духов в то время, когда он остается один, мать подкладывала под колыбель нож, для этого служили и амулеты в виде камней необычной формы. У нарымских селькупов для защиты ребенка от злых духов, на спинке колыбели или на внешней стороне борта около головы вырезали крест, «чтобы, когда ребенок останется один, нечистая сила не заглянула и не унесла» [3, 128–135]. У восточных васюганско-ваховских хантов также охранительную функцию играло изображение

креста. Крест, как знак огня, защищает именно детей. У сургутских хантов крест не изображали, но клали в колыбель другой знак огня – спички или наносили ребенку на лоб сажу. По данным А.М. Тахтуевой «у юганских хантов сзади на спинке колыбели, рисовали крест, вешали мешочек из лапок выдры, в котором хранили высушенную, отпавшую пуповину. А когда ребенок начинал ходить, мешочек с пуповиной подвешивали у пояса» [13, 15-17].

Для подвешивания колыбели в жилище использовали специальные крюки, которые у восточных и северных хантов были двухсторонние, т.е. имели два загнутых конца, их вырезали мужчины из кости оленя или лося и наносили орнамент, так же были известны железные крюки. Над спальным местом родителей в балку вбивали штырь, к нему прикрепляли ремень, на конце которого был крюк для колыбели [13, 82].

Существовали и специальные деревянные крюки для подвешивания колыбелей, они были известны как у северных хантов, так и северных манси. Они состояли из четырех-пяти длинных звеньев (общая длина достигала более 1 м), вырезанных из одного куска дерева и покрытых снаружи резьбой, в прорезях звеньев помещались колышки, которые перекашивались и гремели при покачивании колыбели. Нижнее звено заканчивалось двойным крюком. В ногах колыбели прикреплялся ремень с петлей, при помощи которого она и раскачивалась [14, 247]. В дневной колыбели ребенок находился в сидячем положении, для того, чтобы он спал, изменяли угол наклона колыбели. В ночных колыбелях ребенка укладывали на бочок (переворачивая с одного на другой) и было удобно кормить, не вынимая из колыбели.

У юганских хантов есть дневная и ночная колыбель. Ночную колыбель делают женщины – мать, бабушка или какая-нибудь другая женщина. Она представляет собой продолговатую берестяную куженьку (*савык* – юганский говор сургутского диалекта; *сон* – казымский диалект), высотой 12-15 см. Длина зависит от роста младенца. В изголовье делается

невысокая вертикальная спинка. В такой колыбели ребенок только лежит, спит. Эта колыбель ставится рядом с постелью матери. На большую пеленку и теплое заячье одеяльце кладут маленькую куженьку – вкладыш. На дно вкладыша стелют мягкую, обшитую по краям тканью бересту (либо клеенку), а на нее насыпают мелкие крошки трухи. Прежде всего, эту древесину тщательно просматривают, перебирают, отбрасывают жесткие части, куски, пораженные личинками насекомых, затем ее сушат в печи, как бы дезинфицируя, потом строгают специальным скребком и разминают руками. Полученные крошки гигроскопичны, хорошо впитывают влагу. Прежде чем положить приготовленные крошки в колыбель, мать окуривает их дымом пихты или чаги и лишь после насыпают тонким слоем на дно вкладыша. Сверху кладется шерсть оленя или лося – слоем толщиной с палец, а на него – слой подшейного волоса оленя (лося). Это делается для того, чтобы влага легко скатывалась вниз и мелкая шерсть не прилипала к телу ребенка.

Мальчикам ножки прикрывают берестой либо клеенкой. Сверху ноги ребенка накрывают для тепла куском выделанной подшейной шкуры оленя. Под голову кладут маленькую плоскую подушечку, набитую оленьей шерстью или пером птицы.

На ребенка надевают рубашку, заворачивают вместе с вкладышем в заячье одеяльце и пеленку, затем зашнуровывают. Для этого по борту ночной колыбели делают петли и шнур. На голову ребенка надевают легкий платок, а уже подросшему мальчику – шапку-капор из выделанной шкурки, взятой с головы олененка, либо со шкуры выдры, ондатры.

У восточных хантов дневную колыбель изготавливают из дерева, у западных хантов: казымских и шурышкарских – из бересты. Дневную колыбель у восточных делают мужчины. Если в семье уже есть дети, то пользуются сохранившейся колыбелью. В колыбельке для новорожденного спинка и дно делаются из целого дерева (из кедра) с надрезом на сгибе, а полуovalный борт – из березы. Спинка и дно

скрепляются кедровым корнем или кожаным ремешком. Чтобы наклонная часть не разгибалась, она укрепляется деревянной палкой. Для ребенка постарше изготавливали колыбель большего размера с двойной спинкой. По борту и спинке прикреплялись кожаные-ровдужные завязки и веревки для подвешивания колыбели. Около изголовья прикрепляли кусок меха.

Форма колыбели тесно связана с образом жизни того или иного народа. Ханты вели кочевой или полукочевой образ жизни, обусловленный занятиями, требующими сезонных перемещений. Большое значение имел бытующий тип жилища и транспорта, от которых зависели многие конструктивные особенности колыбелей. Колыбель – чудо из глубины веков, созданное с любовью для самых сладких снов младенца. И сто лет, и много веков назад сидела мать у детской колыбели и пела песню своему ребенку.

В многовековой истории детских колыбелей заключен колоссальный пласт народной культуры и верований. Познакомившись с традиционным бытом хантов, можно понять, почему до сих пор детская люлька является неперменным атрибутом хантйской семьи. Особая конструкция люльки способствует правильному физическому развитию ребенка, а также дает возможность маме заниматься многочисленной работе по дому. Обрядность, связанная с детской люлькой, вобрав в себя элементы язычества, направлена на защиту ребенка, как на протяжении многих веков, так и в наше время, являясь важным элементом традиционной хантйской культуры.

В то же время важное место имели традиции, связанные с происхождением детской колыбели. Выявление этих закономерностей требует дальнейшего исследования.

Литература

1. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. – М., 1981. Т. 1. – С. 697; Т. 2 – С. 144, 285.

2. Покровский, Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России: Материалы для медико-антропологического исследования / Е. А. Покровский. – М., 1884. – С. 167–209.
3. Гемуев, И. Н. Из истории семьи и семейной обрядности селькупов / И. Н. Гемуев // Этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1980. – С. 128–135.
4. Лукина, Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа) / Н. В. Лукина. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1985. – С. 80.
5. Хомич, Л.В. Колыбель у народов Сибири (к вопросу типологии) / Л. В. Хомич // Материальная и духовная культура народов Сибири: Сб МАЭ. Вып. XLII. – Л., 1988. – С. 24–49.
6. Малышева, Е.В. Факторы и средства народной педагогики – основа традиционной педагогической культуры народов Севера / Е. В. Малышева // Реальность этноса. Образование как фактор устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока [сборник статей, под научн.ред. И. Л. Набока]: в 2-х ч. – Ч. II. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. – С. 347–350.
7. Белый Вожак ; Золотая Богиня Дома ; Мой Бог-Хранитель ; Божье послание : [рассказы] / Е. Д. Айпин // На семи холмах соцветие. – М., 1995. – С. 6–28.
8. Няруй, В.Н. Колыбель, имя и песня в ненецкой семье / В. Н. Няруй // Народы Северо-Западной Сибири / Под ред. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – С. 33–34.
9. Сагга // Словарь В. И. Даля. – Режим доступа: <http://dal.sci-lib.com/word036755.html> (дата обращения: 20.05.2015).
10. Традиции, сохраненные веками: уникальные коллекции фондов этнографического музея «Торум Маа»: каталог / сост. : Н. Н. Величко и др.; под. ред. Е. Г. Федоровой. – Ханты-Мансийск : Зебра, 2005. – 144 с.
11. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Т. 51. ТИЭ. «Нов. сер.». – М., 1959. С. 114–156.
12. Чернецов, В.Н. Орнамент ленточного типа у обских угров / В. Н. Чернецов // СЭ. – 1948. – № 1. – С. – 150.
13. Тахтуева, А.М. Хантыйская колыбель, детская одежда и кукла / А. М. Тахтуева // Народы Северо-Западной Сибири / Под ред. Н. В.Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1994. – С. 15–17.
14. Федорова, Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. РАН / Е. Г. Федорова – СПб., 1994. – С. 247.

Реликвия ушедших веков: этнографическая коллекция школьного музея

Аннотация. Значительная часть экспонатов этнографической коллекции школьного музея – это предметы быта, приобретённые во время путешествия по юртам реки Большой Юган. Наиболее интересными предметами являются орудия оленеводства, рыболовства, охоты, вышедшие из обихода по ряду причин.

Ключевые слова: пояс оленьей упряжи, недоуздок пристяжного оленя, оленья колодка, кибас, пороховница.

Территория проживания юганских ханты – река Большой Юган и её притоки – Малый Юган и Негусь ях. Этот малочисленный народ до сих пор сохраняет свою самобытную культуру, ведёт традиционный образ жизни и живёт по законам природы.

Однако прогресс шагает семимильными шагами, и ежедневно в жизнь коренных народов Севера входят новые технологии, современные материалы, появляется техника. Сегодня редко встретишь такие традиционные предметы, как котлы для приготовления пищи, предметы из крапивных нитей, забыты технологии плетения мужских поясов, пошива изделий из кожи рыб, изготовления берестяных грузил.

Проходит время, и исчезают из жизни предметы, которые были востребованы и составляли когда-то быт юганских ханты. Теряется уникальность культуры, забываются обычаи и традиции.

Изучение предметов быта, фиксация их наличия и степени использования, сбор предметов традиционных промыслов и ремёсел, изделий декоративно-прикладного искусства для дальнейшего их включения в фонды музея – вот те задачи, которые ставили учителя школы, отправляясь в этнографические экспедиции по реке Большой Юган в 2008 и 2011 годах.

Несмотря на значительные изменения в бытовой культуре, трепетное отношение местного аборигенного населения

к традиционным предметам сохраняется по сей день, они бережно хранятся в домах охотников и рыболовов. Коренные жители трепетно и с любовью достают из своих сундуков дорогие им вещи, рассказывают об их владельцах, мастерах [1, 179].

У В.Г. Каюкова из юрт Каюковых по реке Большой Юган хранится стрела с тупым наконечником и направляющим гусиным пером для добычи белки [2, 53]. Не один десяток лет хранит он гребень для обработки крапивы, мастерски изготовленный ещё его отцом. В старом лабазе семьи Каюковых — Лисак и Ольга из юрт Каюковых хранят стрелу, с помощью которой когда-то добывали выдру, наконечник копья на медведя [3, 111]. Иногда эти изделия передают в школьный музей.

Наиболее интересными предметами коллекции этнографии являются орудия оленеводства, рыболовства, охоты, вышедшие из обихода по ряду причин.

В среднем течении реки Юган, где преобладают сосновые боры, в основном занимались оленеводством. По реке Малый Юган и в верховьях Большого Югана оленей держали в меньшем количестве. Олени — это вкусная и высококалорийная пища, это шкуры и меха для одежды и обуви, это незаменимый транспорт. Вся упряжь изготавливалась из ремней, деревянных и костяных резных орнаментированных деталей, украшалась специальными металлическими подвесками и обязательно — раскрашенными ременными кистями.

В коллекции музея хранится пояс для оленьей упряжи, найденный в ю. Чигаевых на р. Б. Юган. Его размеры: 115х14 см. Он представляет собой орнаментированную полосу из красного сукна и разделен на восемь частей тремя полосками белой ткани в технике аппликации. На шести из них орнамент «Двойной крест», на крайних частях — «Крест». Изнаночная сторона и край лицевой стороны обработан белой тканью. К изнаночной стороне пришит кожаный ремешок и петля.

Второй пояс для оленьей упряжи сшит из кожи. Его размеры 127х17х см. Пояс представляет собой широкую кожаную полосу коричневого цвета с закруглёнными краями. Состоит из нескольких подкройных деталей, сшитых кожаными ремешками более светлого оттенка. Край прошит кожаными ремешками в два ряда, так же неокрашенными. На концах имеются прорезы, продублированных для прочности швами кожаных ремешков. Есть разрезы, застёжка для соединения частей упряжи, выточенная из кости.

Такие пояса одеваются на передового оленя в ездовой упряжке; служат для поддержания построма и повода. Пояс застёгивается под животом оленя с помощью костяной застёжки, продеваемой в прорези на конце пояса. Костяные прямоугольные застёжки для соединения частей упряжи украшались по краям характерным для юганских ханты узором — высверленными маленькими круглешками с точкой в центре.



Рис. 1 Нащёчные пластины для оленного недоуздка

Такие пояса типичны для юганских ханты. Аналогичный кожаный пояс с костяной застёжкой в виде большой пуговицы хранится в Угутском краеведческом музее им. П. С. Бахлыкова.

На Югане известен специальный недоуздок пристяжного оленя, состоящий из трёхконечных нащёчных пластин, вырезанных из отростков рога; через отверстия на концах проходили бечёвки, которые завязывались на лбу, затылке и шее. В коллекции школьного музея хранится такое украшение (рис.1). Найдено оно было в старом лабазе юрт Чигаевых. Украшение представляет собой две пластинки, изготовленных из рога оленя (кости) и имеющих вид вилок.

Оленная колодка – *кот юх* (палка для рук) – дар В.Г. Каюкова с р. Б. Юган. На одном из концов колодки сделана продольная выемка. Этот конец колодки получает вид развилины. В верхних её концах вырезаны овальные отверстия, в которые забивают деревянный стержень. На боковой стороне колодки вырезаны буквы К.Л.Н. – инициалы хозяина, заменяющие тамгу. Колодку одевали на переднюю ногу оленя, чтобы он не мог уйти далеко от дома. Оленные колодки были широко распространены по реке Большой Юган.

Ханты селились вдоль рек и знали реку не хуже леса. Рыболовство было и остается одним из основных видов хозяйственной деятельности. В прошлом они умели изготавливать сети и невода из крапивы. На мелких водоемах, где нет сильного течения, ставили сети. Грузилами служили камни, завернутые в бересту, поплавками – свернутые полоски бересты, которые скручивались, когда их опускали в кипяток. Юганские ханты занимаются рыболовством круглогодично. Крючковые снасти применяли редко.



Рис. 2 Берестяное грузило

К предметам рыболовства относится *кибас* – грузило. Национальное название – *сойэп кав* ‘сетей камень’. Юганские ханты чаще использовали при установке сетей и при неводьбе берестяные грузила, чем глиняные, так как они не путаются в траве, а «скользят» по дну или траве (ПМА: Звягин).

Грузило представляет собой берестяной футляр в виде сложенных вдвое овальных или вытянутых прямоугольных полос, прошитых по дуге кедровым корнем, внутри которых помещён камень. Нижний край грузила – прямой, дуговидный, верхний – в виде высокой дуги. С двух сторон имеются разрезы,

идущие к середине основания, сделанные для того, чтобы сузить верхний край.

Подаренное П.Л. Ярсомовым в школьный музей грузило изготовил его отец. Для изготовления нужны были камни, а мест, где можно их найти на Югане только два – «каменный пережат» и Еутская гора. Эти камни моренного происхождения, следы деятельности последнего оледенения [5].

В настоящее время редко встретишь такое грузило, так как береста плохо хранится и со временем разлагается, и остаётся только камень.

Достойное место в школьной коллекции занимает пороховница – дар Д.У. Чигаева из юрт Чигаевых с р. Большой Юган. Её размеры: 4см, диаметр – 12 см. Пороховница изготовлена из капа, укреплен тонкой кожаной полоской шириной 1,5 см, сверху – проволокой в два ряда. Замок и его рычаг утеряны. Вместо них в отверстие вставлена скрученная бумага, для того чтобы порох, находящийся в пороховнице не высыпался. Пороховница и мешочек соединены кожаным ремешком длиной 29 см.

Аналогичную пороховницу можно увидеть в Угутском краеведческом музее им. П.С. Бахлыкова, в музее Природы и Человека в городе Ханты-Мансийске.

Вещественные материалы, описанные здесь, представляют собой традиционный набор вышедшего из употребления домашнего «скарба». Все предметы аутентичные, (подлинные) изъяты из первоначальной среды бытования. Музейные предметы не только первоисточники знания, но и культурно-исторические ценности. Эти скромные, не лишённые уникальности вещи помогают сохранить дух исчезающей в эпоху модернизации культуры Югана. Благодаря представленным вещам можно реконструировать изучаемые события, свидетелями или даже участниками которых они были.

Работа с экспонатами этнографической коллекции школьного музея по систематизации и научному описанию предметов является одним из направлений научной деятельности Угутской школы на протяжении нескольких лет. Описание экспонатов необходимо как для определения

их исторической и художественной ценности, так и для сохранения исторической информации, изучения технологии изготовления, возможности ее восстановления.

В настоящее время учащиеся Угутской школы продолжают изучать культуру и быт ханты, и изменения, происходящие в традициях народа, собирают сведения о разных гранях его культуры. Изучение и описание музейных предметов, создание экспозиций содействует развитию творческих способностей, формированию интереса к жизни коренного населения.

Если каждый человек в своей семье сохранит хотя бы один старинный предмет, для этого не нужно быть коллекционером, просто расскажет о нем своим детям, вложит в их сердца понимание, что его нельзя выкидывать или продавать, тогда мы по крупицам сохраним свою культуру. Старинные предметы помогают сохранить историческую память о прошлом, трепетное отношение к нему, уважение к предкам-мастерам, воспитывают чувство собственного исторического достоинства. Любой предмет – реликвия ушедших веков.

Литература

1. Горячевских, Е.А. Этнографические экспедиции по р. Большому Югану и формирование фондов музея Угутской школы-интерната / Е. А. Горячевских // Музейное дело в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре. – Ханты-Мансийск, 2012. – Вып. 2. – С. 177–183.
2. Остяки Югана. Лук со стрелами и колчан. Табл. 1 // Мартин Ф.Р. Сибирика: Некоторые сведения о первобытной истории и культуре сибирских районов. – Екатеринбург-Сургут : «Уральский рабочий», 2004. – С. 53
3. Салымский край / Под ред. Г. П. Визгалов. – Екатеринбург : Изд-во «Тезис», 2000. – 340 с.
4. Особо охраняемые природные территории Российской Федерации. Юганский государственный природный заповедник. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zapoved.ru/catalog/103> (дата обращения: 12.10.2012).

Информант

Звягин Леонид Афанасьевич, 1949, юрты Невойлокины, Сургутский район.

Правовая и экономическая культура коренных малочисленных народов Севера

Аннотация. Культура представляет собой многосложное социальное образование, посредством формирования которого та или иная народность приобретает уникальные черты. Среди коренных малочисленных народов Севера особую значимость представляют пути формирования семейного бюджета посредством предпочтения физического труда, выраженные в стремлении к сохранению преемственности традиционных установок. Данное обстоятельство заложено в основу особого правового и социально-экономического положения коренных малочисленных народов Севера.

Ключевые слов: культура, правовая культура, социально-экономическое положение, социальная норма, народы Севера.

Каждому народу присущи свои особенности, неповторимость которых составляет культуру, выраженную в огромном многообразии своих проявлений. Коренные малочисленные народы Севера не являются исключением, и на сегодняшний день отличительными чертами формирования культуры данной группы населения являются следующие:

– особенности природных условий проживания, оказывающих значительное влияние на образ жизни людей, вынужденных приспосабливаться к выживанию на территории специфически сурового климата;

– тесная духовная связь с окружающей средой, обусловленная не только вышеуказанной отличительной чертой коренных малочисленных народов Севера, но и стремлением к реализации скотоводческих, земледельческих и промысловых видов деятельности;

– сохранение традиционных устоев по распределению обязанностей внутри семейного круга, между несколькими поколениями, а также в группе, образующей род;

– стремление к поддержанию мирного социокультурного и экономического сосуществования с другими народами;

ведение экономическо-хозяйственной деятельности, исторически не допускающей проявления различных форм агрессии по отношению к другим народностям и социальным группам;

- территориально-географическая удаленность относительно небольших социальных групп, составляющих ту или иную народность в целом или отдельное поселение, друг от друга, оказывающая значительное влияние на самобытность и обособленность культурных норм, на особую позицию в направлении сопротивления отдельным аспектам глобализации (универсализации элементов культуры).

Особые культурные составляющие жизни коренных малочисленных народов Севера оказывают влияние на самые разнообразные стороны общественной жизни. В качестве примера можно привести сферу любительского и профессионального спорта, в которой можно проследить целый ряд проявлений самобытности культуры северных народностей:

- в процессе спортивных занятий происходит взаимодействие с различными составляющими окружающей среды, в частности, с представителями растительного и животного мира, предметами неживой природы (камни, почва и т.д.);

- игра, в ходе которой происходит взаимодействие с различными составляющими окружающей среды, не только показательна и зрелищна, но и направлена на процесс формирования экологических понятий – своеобразной системы знаний о необходимости бережного отношения к природе.

- многие спортивные мероприятия связаны с освоением навыков, связанных с реализацией скотоводческих, земледельческих и промысловых видов деятельности – необходимое для детей и молодежи обучение в игровой форме;

- помимо обучения, сопрягающегося с присвоением профессиональной квалификации, игры носят характер передачи жизненного опыта, определенной мудрости, обеспечивающей преемственность между поколениями в непосредственном контакте;

- при соблюдении условия преемственности поколений происходит формирование нравственного воспитания, сохранение важных традиций, обрядов и правил поведения;

- многие физические упражнения опираются на элементы народного творчества – танцы, пение, изобразительное искусство, демонстрацию костюма и головного убора и т.д., что говорит о крепкой связи физической и духовной силы;

- подавляющее большинство игр тесно связано с высоким уровнем физической активности, что является важным для обеспечения полноценного развития детей и молодежи, а также – поддержания здоровья представителей старшего поколения.

В дополнение «необходимо также отметить, что все средства физического воспитания у народов Севера проводятся на воздухе. Если погодные условия не позволяют проводить учебный процесс на воздухе, для организаций среднего общего образования разработаны методики, которые можно использовать в классной комнате или помещении, приспособленном для занятий. Эти игры направлены на развитие внимания, памяти, мышления и других качеств, то есть это интеллектуальные игры» [1, 4].

Что касается связи культуры и искусства, спорта, образования, то ее существование является безусловной. Тем не менее существуют и иные соприкосновения рассматриваемого понятия с другими социальными проявлениями.

Так, культура и социально-экономические показатели жизни того или иного народа тесно связаны между собой как имеющие единое начало проявления общественного устройства. В данной связи необходимо подчеркнуть обстоятельство значительной степени важности, характеризующее положение коренных малочисленных народов Севера.

Сохранение таких элементов, как традиции, обычаи оказывает влияние на образ жизни каждого человека, вовлеченного в ту или иную культуру. Такая тенденция не может не оказывать воздействие на экономические основы

жизнедеятельности той или иной общности, поскольку культурные аспекты определяют приоритетность:

- в ведении того или иного вида хозяйствования (к примеру, производственный или не производственный тип экономической деятельности);

- в построении основ индивидуального и массового бюджетного планирования;

- в заложении основ выбора будущей профессии, а также предпочтения образа экономического функционирования в процессе воспитания подрастающего поколения;

- в общем социально-экономическом положении макрообщественного образования (народа).

Столкновение «традиционного» и «современного» представляет собой непрерывный процесс, и для жизни коренных малочисленных народов Севера выражается в следующем:

- предпочтение ведения личного подсобного хозяйства обуславливает экономическое поведение человека в направлении обеспечения исключительно собственных нужд и нужд ближайшей к нему социальной группы (семьи);

- «определяемое кризисным положением сельскохозяйственного и промыслового хозяйства и деградацией села в целом, массовое и неконтролируемое перемещение наиболее энергичной и способной части сельского населения, прежде всего молодежи, в крупные населенные пункты; в то же время мигранты в крупных населенных пунктах часто оказываются без законных средств существования» [2, 12];

- особого внимания требует жилищный вопрос, решение которого связано сразу с двумя аспектами. Во-первых, строительство жилья в северных широтах требует более высоких затрат, нежели в южных. Во-вторых, устойчивость культурных норм северян во многом распространяется и на характеристики занимаемой ими жилой площади, которая, чаще всего, является традиционной.

Социальные нормы как «механизм оценки и регуляции поведения индивидов, групп и социальных общностей»

[3, 97] и элемент правовой культуры населения существуют также в тесной взаимосвязи с культурой и существуют в рамках жизнедеятельности каждого народа.

Характер правовой культуры в общностях коренных малочисленных народов Севера характеризуются следующими характеристиками и специфическими свойствами социальных норм:

- социальные нормы рассматриваемой социальной группы определены условиями основного вида деятельности большинства представителей народов – скотоводство, земледелие, рыболовство, охота, промысел и т.д.

- основная часть норм регулирует внутренние отношения людей в той или иной (в зависимости от масштаба) социальной группе. Эти социальные нормы закрепляют, прежде всего, отношения между старшими и младшими возрастными категориями;

- существует целый ряд норм, регулирующих процесс взаимодействия между людьми в процессе реализации ими своих трудовых функций, а также удовлетворения ряда потребностей в различных товарах и услугах. Тем самым данные нормы включают в себе социально-экономические свойства;

- «материальные и духовные блага, выступающие объектом обменных отношений, не произвольны, а заданы существующими экономическими и социально-культурными условиями» [4, 37].

Литература

1. Синявский, Н.И. Авторская программа по физическому воспитанию для учащихся 1-4 классов на основе традиций коренного населения Ханты Мансийского округа / Н. И. Синявский, В. В. Власов, О. А. Фынтынэ. – Ханты-Мансийск : Изд-во ИПКиРРО, 2003. – 128 с.
2. Логинов, В.Г. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: политико-правовой статус и социально-экономическое положение / В. Г. Логинов, Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев. – Екатеринбург : Институт экономики УрО РАН, 2009. – 138 с.

3. Смирнова, Е.Э. Социальная норма и возможности ее измерения / Е. Э. Смирнова, В. Ф. Курлов, М. Д. Матюшкина // Социологические исследования. – 1999. – № 1. – С. 97–101.
4. Харючи, С.Н. Социальные нормы коренных малочисленных народов Севера России : монография / К. Г. Филант, И. Ю. Антонов, С. Н. Харючи. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2015. – 280 с.

**Тренды современного музыкального творчества
коренных народов Таймыра в свете культурных
традиций самодийских этносов (на примере
самодетельных коллективов нганасан, ненцев, энцев)**

Аннотация. В статье рассматриваются основные тенденции развития народного музыкального творчества самодийских народов. Приводится информация о нганасанских коллективах «Нгамтусу», «Хенсу», «Дентэдиэ», «Хендир», ненецких ансамблях «Харп», «Синюко», «Сарю-тэс», «Таймыр», «Хаерако», энецкой группе «Татуй». Выявляются главные тренды современного музыкального творчества: авторские песни на языках народов Таймыра, танцы и хореографические композиции по мотивам фольклора, фольклорный спектакль (инсценировка), кавер-версии популярных песен на самодийских языках.

Ключевые слова: самодийские народы, ненцы, нганасаны, энцы, народная музыка, коллектив художественной самодетельности.

**Музыкальная культура самодийских народов:
степень изученности**

Музыкальное творчество самодийских народов как часть их самобытной нематериальной культуры на сегодняшний день изучено в достаточной степени. Оно описывалось в XVIII-XIX вв. путешественниками и учеными (П.С. Паллас, А.Ф. Миддендорф, М.А. Кастрен), в начале XX века и в советский период этнографами и филологами (К. Доннер, Т. Лехтисало, А.А. Попов, А.В. Головнев, Г.Н. Грачева, Б.О. Долгих, Г.Н. Прокофьев и Е.Д. Прокофьева, Ю.Б. Симченко, Л.В. Хомич), и только во второй половине XX века стало объектом внимания музыковедов.

Первый нотный сборник самодийских мелодий «*Samojedische Melodien*» в 1965 г. опубликовал финский музыковед Армас Отто Вяйзьянен, в сборнике представлены нотные транскрипции ненецких и селькупских мелодий из коллекций Т. Лехтисало и К. Доннера [1]. Данный корпус нотаций имеет не только историческое значение (как первая

публикация нотного сборника самодийской музыки), но и дает первичные музыкально-теоретические сведения о ней. В 1990-2000-е гг. финский этномузыковед Яркко Ниemi опубликовал ряд оригинальных работ, посвященных музыке ненцев и селькупов [2; 3; 4].

С начала 1980-х гг. музыке самодийских народов плодотворно изучали российские музыковеды А.М. Айзенштадт, И.А. Богданов (Бродский), О.Э. Добжанская, Т.Ю. Дорожкова, Н.М. Скворцова, Ю.И. Шейкин, Ю. Юнкеров. В частности, И.А. Бродским и Ю.И. Шейкиным опубликованы многочисленные звуковые образцы самодийской музыки в аутентичном исполнении.

В трудах Ю.И. Шейкина [5; 6] содержатся обширные сведения о музыке самодийских народов, основанные на полевых исследованиях автора. Весьма важно, что музыкальная традиция самодийских народов рассматривается в общем контексте музыкальной культуры народов Сибири, в сравнительно-историческом аспекте.

Н.М. Скворцова в академическом издании «Фольклор ненцев» опубликовала нотные транскрипции мелодий основных жанров ненецкого фольклора, снабдив их музыковедческой интерпретацией [7].

Песни селькупов из собрания В. Рудольфа опубликовал Ю. Юнкеров [8], Т.Ю. Дорожкова в статье «Кеты и селькупы» охарактеризовала черты стиля селькупской музыки [9]. Ф.Ф. Губайдуллин осветил музыкальные инструменты селькупов по материалам экспедиций 2010-х гг. [10].

О.Э. Добжанская произвела комплексное описание музыкальной культуры нганасан и энцев [11], исследовала шаманскую музыку нганасан [12], опубликовала сравнительное исследование шаманской музыки самодийских народов [13].

Эстонский музыковед Т. Оямаа опубликовала в 1990-2000-е годы ряд работ, посвященных музыкальным инструментам, музыкальному фольклору, специфическим приемам пения нганасан [14; 15].

Влияние профессиональной музыкальной культуры на традиционную музыку: XX-XXI вв.

В динамике социально-экономических изменений XX века музыкальное творчество как часть традиционной культуры самодийских народов подверглось многочисленным инокультурным и инновационным влияниям. К сожалению, инновационные изменения пока находятся на периферии внимания искусствоведов, и редко становятся предметом специального обсуждения в научной литературе [6, 11-12]. Вместе с тем, понимание их очень важно для выявления тенденций и скорости изменений, происходящих в музыкальной культуре самодийцев.

Уже начиная с 1950-1970-х годов через киноискусство и средства массовой информации (в первую очередь, радиопередачи) музыкальный фольклор испытывал влияние профессиональной музыкальной культуры. В музыкальную жизнь поселков проникали популярные песни из кинофильмов, русские народные песни, советская эстрада. Инструментом изменений стали организованные в сельских клубах коллективы художественной самодеятельности (хоры, вокальные и танцевальные ансамбли), с которыми работали подготовленные в системе профессиональной музыкальной культуры хормейстеры, хореографы, аккомпаниаторы-баянисты и др. Вошедшие в практику советской культурной жизни массовые смотры художественной самодеятельности способствовали повышению социального престижа новой музыкальной культуры. В качестве примера, хотелось бы привести один случай, которые автор наблюдала в 1990-е годы. По окончании фольклорного фестиваля, проходившего в Дудинке в 1994 году, был устроен банкет, на котором нганасанский сказитель Хоняку Ламкаевич Турдагин с большим вдохновением исполнил известную песню И. Дунаевского и М. Исаковского «Каким ты был, таким остался» (из кинофильма «Кубанские казаки») на нганасанском языке. Когда я, недоумевая, спросила: когда он выучил эту

песню на нганасанском? – он рассказал о поселковом хоре из Усть-Авама, успешно выступавшем в 1970-е годы на смотрах художественной самодеятельности в Дудинке и Волочанке. Хоняку Турдагин сам был участником этого хора, любил петь русские песни на нганасанском языке, и «на закуску» исполнил на нганасанском «Белой акации гроздь душистые».

В 1980-е гг. появились профессиональные и самодеятельные авторы (в том числе композиторы и поэты), пишущие песни на языках народов Таймыра. Это профессиональные поэты Огдо Аксенова и Любовь Ненянг, композитор Александр Корюков, самодеятельные авторы Матвей Чарду, Владимир Чарду, позже – Акси́нья Рудинская и др. Песни этих авторов стали весьма популярными и заняли значительное место в репертуаре самодеятельных артистов.

Под влиянием этих и других факторов развитие устного народного творчества коренных народов Таймыра в 2000-е годы перешло в новую фазу, которую можно определить как инновационный фольклор [6, 11-12]. Главную роль в нем играют самодеятельные формы фольклора, которые реализуются в сценическом показе (в исполнении фольклорных ансамблей).

В данной статье предпринята попытка осветить основные тенденции в развитии музыкального творчества самодейских народов Таймыра через изучение деятельности современных самодеятельных коллективов народного музыкального и хореографического творчества.

Мы рассмотрим существующую практику культурно-художественной жизни, опишем имеющие этническую направленность основные музыкальные и музыкально-хореографические коллективы нганасан, ненцев, энцев, и произведем анализ тенденций развития музыкального творчества. Помимо литературы, при написании статьи использовались отчеты и информация о работе учреждений культуры (Таймырский окружной центр народного

творчества, Городской центр народного творчества), в которых в разное время работала автор статьи, материалы бесед с руководителями коллективов художественной самодеятельности З.Н. Болиной и С.М. Кудряковой, а также информация о работе клубных формирований учреждений культуры сельского поселения Караул, любезно предоставленная для написания статьи директором Районного центра народного творчества Е.А. Вэнго.

Коллективы художественной самодеятельности нганасан

Среди фольклорно-этнографических коллективов нганасан известны следующие: фольклорно-этнографическая группа «Хенсу» из поселка Волочанка (ее название переводят по-разному: «Узор» или «Друзья»), фольклорно-этнографическая группа «Нгамтусуо» (переводится как «Щедрый», иногда «Костер») из поселка Усть-Авам, а также два коллектива в Дудинке, работающие на базе Таймырского дома народного творчества: этно-фольклорная группа «Дентэдиэ» («Северное сияние») и молодежная этно-фольклорная группа «Хендир» («Бубен»).

Ансамбль «Хенсу» из поселка Волочанка, который был организован в 1986 году, включал лучших знатоков фольклора пожилого возраста, и в 1990-2000-е гг. часто выступал на различных мероприятиях в поселке, а также регулярно приезжал в Дудинку на фестиваль «Фольклорная классика Таймыра». Выступления группы «Хенсу» включали отрывки из эпических сказаний, сказки и песни разных жанров (в том числе инсценированные), короткие фольклорные жанры (загадки, пословицы), которые в разные годы существования коллектива исполняли Нумаре Боотеевич Яроцкий, Караре Хичептеевич Кокаре, Валентина Бинталеевна Костеркина, Деньчуде Нутеевич Мирных, Сыку Модюреевна Яроцкая, Дингимяку Сочуптеевна Яроцкая, Дела́мте Хороптеевич Яроцкий, Екатерина

Челеевна Яроцкая, Мария Дюнтова Яроцкая, Николай Санкеевич Чунанчар, Тамара СENGимеевна Чунанчар и другие певцы и сказители [16]. Некоторые записи выступлений ансамбля «Хенсу» были опубликованы [17]. Коллектив долгое время работал под руководством директора Дома культуры Клинг Любови Муруевны (нганасанки по национальности), но в последние годы существует скорее номинально.

Еще более известной является **фольклорно-этнографическая группа «Нгамтусуо»**, организованная в 1993 году Д.Д. Костеркиным и неоднократно выступавшая на фольклорных фестивалях «Полярные маки» в Норильске, «Фольклорная классика Таймыра» в Дудинке, а также за рубежом (на фестивалях народного творчества в Париже в 1990-е гг.). Ансамбль в разные годы включал лучших нганасанских знатоков фольклора, живших в поселке Усть-Авам: Дюлсымяку Демнимеевича Костеркина, Евдокию Демнимеевну Порбину, Нину Демнимеевну Логвинову, Татьяну Демнимеевну Туркину, Екатерину Субобтеевну Костеркину, Хоняку Ламкаевича Турдагина, Игоря Демнимеевича Костеркина, Нину Дентумеевну Чунанчар и других певцов и сказителей; некоторые аудио- и видеозаписи их выступлений были опубликованы [17]. Сейчас группа существует скорее номинально, собирается для выступлений на поселковых праздниках и поездок на фестивали. В 2015 году трое участников этой группы – Евдокия Демнимеевна Порбина, Татьяна Демнимеевна Туркина, и Александр Дюлсымякович Костеркин выступали на фестивале «Фольклорная классика Таймыра», влившись в состав более многочисленного фольклорного коллектива из Дудинки «Дентэдиэ». На рис. 1 представлена сцена из совместного выступления фольклорных групп «Хенсу» и «Нгамтусуо» на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» в 2012 году.



Рис. 1. Участники фольклорных групп нганасан «Хенсу» и «Нгамтусуо» на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» (г. Дудинка, 2012 г.). Фото О.Э. Добжанской

Этнофольклорная группа «Дентэдиэ» была создана в 2005 году при Таймырском Доме народного творчества, руководителем группы является Светлана Нереевна Жовницкая. В коллективе участвуют представители трех поколений нганасан, и большую половину участников составляет молодежь. Репертуар группы включает инсценировки обрядовых действий и сказок, исполнение солистами фольклорных произведений (которые включаются в сюжет инсценировки), сольное и ансамблевое инструментальное музицирование, танец медведя. В целом, выступления группы «Дентэдиэ» имеют развитую сценарную основу и завершенную композицию, очень часто сопровождаются пояснениями С.Н. Жовницкой, знакомящей зрителей с нганасанскими традициями и основными жанрами фольклора. Среди постоянных солистов группы Алексей Николаевич Чунанчар, Лодун Надеевна Турдагина, Евгения Чебяковна Сидельникова, Светлана Мойбовна Кудрякова и другие

знатоки культуры, часто в выступления группы включаются нганасаны, приехавшие из поселков. Группа «Дентэдиэ» выступала в городах Красноярского края (Норильск, Красноярск, Шушенское) и за рубежом (Италия, Финляндия) [18, 51], выступление группы представлено на рис. 2.



Рис. 2. Выступление фольклорно-этнографической группы «Дентэдиэ» на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» (Дудинка, 2015 г.). Фото О.Э. Добжанской

Нганасанская этно-фольклорная группа «Хендир» («Бубен») является самым молодым из коллективов, этот женский коллектив был организован в поселке Волочанка в 2008 году Светланой Мойбовной Кудряковой. Светлана Мойбовна – выпускница Норильского музыкального училища, знаток музыкальной культуры нганасан, она является лауреатом многих фестивалей муниципального фестиваля «Фольклорная классика Таймыра», международного фестиваля народного творчества в Париже в 2007 г. и др.

Группа «Хендир» известна тем, что исполняет современные песни на нганасанском языке. По существу это

кавер-группа (группа, которая специализируется на исполнении кавер-версий – известных авторских музыкальных композиций в исполнении другого коллектива). Основу репертуара группы «Хендир» составляют переведенные на нганасанский язык популярные песни о Севере, песни таймырских авторов, хиты советской эстрадной и киномузыки. Впервые коллектив выступил на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» в ноябре 2012 года, исполнив на нганасанском языке песни таймырских авторов: прозвучали песни «Бубен» (музыка А. Корюкова, сл. В. Акимова), «Нарты» (музыка А. Корюкова, сл. Е. Аксеновой), «Заиграй, мой барган» (музыка А. Корюкова, сл. М. Чарду) и другие. Тексты песен на нганасанский язык переводит Блендоногая Людмила Маркареевна (которая работает сторожем в Волочанской средней школе), аранжировкой занимается С.М. Кудрякова, другие участницы группы разучивают и поют песни [19]. В 2012 году руководитель группы С.М. Кудрякова рассказывала автору статьи: «Наша группа участвует во всех поселковых праздниках Волочанки. Наш поселок находится по соседству с поселком Усть-Авам, и каждую весну, когда происходит праздник Аны-о-Дялы, мы в апреле – начале мая ездим в Усть-Авам в гости с концертом».

С 2013 г. молодежная этно-фольклорная группа «Хендир» существует при Таймырском доме народного творчества (г. Дудинка). Записан диск «Хендир: Песни на языке народа ня» [20], в котором наряду с кавер-версиями песен таймырских авторов представлены традиционные образцы песенного творчества (детские, иносказательные, личные песни нганасан) в исполнении С.М. Кудряковой, а также инструментальное музицирование и вокальные импровизации Алексея Чунанчара.

Энецкие фольклорные коллективы

Энецкая фольклорно-этнографическая группа «Татуй» («Искра») была организована в 2004 году при Городском центре народного творчества, позже она стала

базироваться в Таймырском доме народного творчества. Руководителем группы является Зоя Николаевна Болина, которая собрала для выступления на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» лесных энцев *бай*, живущих в Дудинке и поселке Потапово. Сцена из выступления группы на фольклорном фестивале на рис. 3.



Рис. 3. Энецкая фольклорно-этнографическая группа «Татуй» выступает на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» (Дудинка, 2012 г.). Фото О.Э. Добжанской

Первыми участниками группы были: Болина Зоя Николаевна, Болина Дарья Спиридоновна, Борисова Нина Куприяновна, Ашляпкина Ольга Ильинична, Глибченко Екатерина Спиридоновна, а также представители молодого поколения энцев – Борисова Кристина, Незнайкина Валентина, Иванова Эмма, Ашляпкина Милана. На фестивале «Фольклорная классика Таймыра» 2004 года группа «Татуй» представила инсценировку сказки «Хучи» («Кукушка») и обряда смотрин и выбора невесты, жанровые сценки (встреча двух родов), песни.

Большое место в репертуаре группы занимают современные песни, одним из авторов которых является Виктор Николаевич Пальчин: это песни «Бака» («Прилуки Енисея»), «Девушки из рода Муггади», колыбельная песня «Ибилякуй». Энецкие песни в исполнении группы «Татуй» записаны на диске «Голоса тундры», часть 1 [21]. Для выступлений группы «Татуй» на мероприятиях и фестивалях З.Н. Болина привлекает энцев из Дудинки и поселка Потапово, однако постоянного состава у коллектива нет.

Более ранним энцким коллективом был **фольклорно-этнический кружок «Луйдиза ту»**, существовавший в конце 1990-х и начале 2000-х гг. в поселке Потапово (руководил кружком Виктор Николаевич Пальчин, сын известного энцкого сказителя Николая Сергеевича Пальчина). Виктор Николаевич и его брат Антон Николаевич известны как авторы энцких песен, тексты которых опубликованы в сборнике «Родное слово» [22, 63-65], звучащие образцы песен опубликованы на диске «Голоса тундры», часть 2 [23].

Ненецкие коллективы самодеятельного творчества

Детский хореографический ансамбль «Таймыр» был создан в 1996 году, руководитель – заслуженный артист РФ Владимир Эйнович Сигуней. Ансамбль трижды становился лауреатом Всероссийского фестиваля детских хореографических ансамблей «Вслед за солнцем» (1996-1997 – в Красноярске и Москве, 1999 – в Иркутске, 2000 – во Владивостоке), является лауреатом Зонального смотра детских художественных коллективов (г. Красноярск). Коллектив хорошо известен в городах и поселках Таймыра (артисты ансамбля регулярно выступают на праздниках День оленевода в поселках Носок, Тухард). Основу ансамбля составляют дети коренных национальностей, в основном, ненцы, так как большое количество детей оленеводов тухардской тундры учится в Дудинской школе-интернате № 1.

В целом, репертуар ансамбля «Таймыр» показывает явное тяготение к национальным традициям и фольклору

коренных народов Таймыра, в частности, ненцев. Уже первая концертная программа коллектива «Младший сын тундры», созданная творческим содружеством режиссера Т.Я. Царьковой, композиторов А.В. Корюкова и А. Сысоева, хореографа В.Э. Сигуней, развивала тему неповторимого культурного наследия народов Таймыра [24].

Фольклорная программа ансамбля основана на авторских и фольклорных песнях ненцев, танцевальные постановки отражают сюжеты из жизни тундровых ненцев: «Охотники», «Ловля оленей», «Танец с копытцами», «Янгча», «Танец с бубнами», «Аргиш», «Сенга-коча» («Колокольчики»). Один из ненецких танцев показан на рис. 4.



Рис. 4. Ансамбль «Таймыр» выступает на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» (Дудинка, 2015 г.). Фото О.Э. Добжанской

Кроме ненецких танцев и песен, артисты ансамбля исполняют танцы других народов Севера: «Хантыйский танец с масками», «Нганасанский», «Долганский молодежный», «Орнаменты на снегу». Песенный репертуар и музыка танцевальных постановок ансамбля были опубликованы на

компакт-диске в 2002 году, ненецкие песни исполнили артисты ансамбля Валентин Силкин, Захар Лырмин, Ефим Лырмин, а также Марина Сигуней [25].

Ненецкий вокально-хореографический национальный ансамбль «Харп» (в переводе «Северное сияние») был создан в Усть-Енисейском районе Таймырского автономного округа в 1976 году (первый руководитель ансамбля – В.А. Шаронов). В 1981 году коллективу, который в то время работал под руководством В.Э. Сигуней, было присвоено звание «народный». В 1980-е гг. музыкальным руководителем ансамбля был композитор А.В. Корюков, написавший для вокальной группы ансамбля ряд песен на слова ненецкой поэтессы Л.П. Ненянг. В настоящее время музыкальный руководитель ансамбля – В.С. Колупаев. Солистка ансамбля Римма Панова исполняет композиторские песни на ненецком языке, а также пишет вокальные композиции собственного сочинения.

Танцевальная (основная) группа ансамбля в составе 6 человек, работающих под руководством Ю.Х. Бычёвой, много гастролирует по России: в 2010 г. в рамках фестиваля «Манящие миры. Этническая Россия» ансамбль принял участие в этно-шоу «Под бубен вечного аргиша», артисты выступили в Москве, Ростове-на-Дону, Краснодаре, Сочи, Адлере и др. городах. Зимой ансамбль активно гастролирует по Таймыру, участвует в проведении праздников «День оленевода» в поселках Тухард, Носок, мероприятиях в городе Дудинка, поселках Хатанга и Диксон, фестивале «Большой аргиш» в Норильске. Кроме взрослой танцевальной группы, в ансамбле есть две подготовительные группы (средняя и младшая, для детей от 7 лет), в которые входят ребята коренных национальностей (ненцы, долганы) и жители поселка Караул. Репертуар ансамбля включает танцевальные постановки этнической направленности (ненецкие, долганские танцы), хореографические композиции по мотивам фольклора народов Таймыра, а также танцы народов мира. Культура народов Таймыра (в особенности ненцев) всегда

была в центре внимания ансамбля. В частности, к отчетному концерту ансамбля «Харп» в Дудинке в 1994 году была подготовлена специальная программа «Мань-Ями» («Земля моя»), в которую вошли песни композиторов А. Корюкова, В. Панчука, С. Няруа на стихи Л. Ненянг, О. Аксеновой, М. Чарду и танцы в постановке З. Синенко, а также ненецкие игры и загадки [26].

Фольклорная группа «Синюко» была образована в начале 1990-х годов в поселке Носок. Первыми участниками были люди разных возрастов и поколений: сказители и знатоки ненецкой культуры Яптунэ Очавка Юйнович, Ямкина Валентина Васильевна, Яр Георгий Эттович, Вэнго Юрий Нярович, Яптунэ Олег Лакивич, рабочий совхоза «Заря Таймыра» Яптунэ Виктор Нярович, школьники Ямкин Иван и Яптунэ Дмитрий, работники культуры Кошкарева Лариса Кимовна, Яптунэ Роза Янковна, Росляков В.А. Первый сценарий «Возле чума в летний день» для выступления группы «Синюко» на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» написала ненецкая поэтесса Л.П. Ненянг на основе народных песен и сказок, а также собственных стихов. Кроме регулярного участия в данном фестивале, группа «Синюко» выступала на фестивале «Полярные маки» в г. Норильске (1993), и в республиканском фестивале народного творчества в г. Абакан (1993).

Ненецкий семейный клуб «Май”ма» («Радость») был создан в Дудинке в 2005 году. Клуб существует на базе Городского центра народного творчества (куратором является Евай Е.К.), включает в себя как ненцев старшего поколения, так и молодежь и детей. Ненецкий семейный клуб известен в Красноярском крае, он неоднократно выступал в краевых мероприятиях (в частности, стал лауреатом IV Краевого фестиваля «Семейные клубы Красноярья» и V Краевой выставки-ярмарки «Семейное творчество» в 2007 г.). В выступлениях на фольклорных фестивалях и национальных праздниках участвуют живущие в Дудинке знатоки традиционной культуры ненцев Раиса Пехедомовна

Яптунэ, Роза Янковна Яптунэ, Владимир Эйнович Сигуней, Анна Ивановна Дюкарева, Зоя Ивановна Пальчина, Антонина Ивановна Ненянг, Михаил Александрович Ненянг и другие. Они исполняют ненецкие традиционные песни разных жанров, отрывки из эпических сказаний сюдбабц, легенд и сказок, короткие жанры фольклора – пословицы, загадки, знакомят зрителей с обрядами и традициями ненцев (рис. 5).



Рис. 5. Выступление ненецкого семейного клуба «Май”ма» на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» (Дудинка, 2015 г.). Фото О.Э. Добжанской

Фольклорно – этнографический ансамбль «Сарю-тэс» («Капелька») был основан на базе Дома культуры сельского поселения Караул 10 ноября 2013 года, с целью возрождения и сохранения национальной культуры, семейных обычаев и обрядов ненцев. Основу его репертуара составляют танцевальные постановки, с вкраплениями элементов народной культуры (ненецких игр, загадок). Концертные программы ансамбля были с успехом показаны в г. Норильск в конкурсе «Гран-па» (2015), в г. Талнахе, на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» в г. Дудинка (2015), на фестивале «Мир

Сибири» в п. Шушенское Красноярского края (2016), на празднике День оленевода в поселке Носок. Энергичное исполнение юными артистами хореографических композиций на темы ненецкой народной культуры не оставляет зрителей равнодушными (рис. 6).



Рис. 6. Ансамбль «Сарю-тэс» на фестивале «Фольклорная классика Таймыра» (Дудинка, 2015 г.). Фото О.Э. Добжанской

Танцевальный ансамбль «Хаерако» («Солнышко») был создан в сентябре 2008 года в поселке Носок на базе сельского Дома культуры, руководит ансамблем директор СДК И.Г. Туркова. Участниками ансамбля являются в основном воспитанники Носковской школы-интерната (дети оленеводов носковской тундры). Ансамбль «Хаерако» неоднократно принимал участия в творческих фестивалях сельского поселения Караул, является постоянным участником всех мероприятий Дома культуры п. Носок. Характерно, что костюмы для выступлений участницы ансамбля шьют сами, осваивая декоративно-прикладное творчество ненцев.

В постановках ансамбля отражены бытовые и фольклорные традиции ненцев, в качестве сопровождения танцев используются фонограммы произведений таймырских авторов и другая музыка.

Заключение

Подведем некоторые итоги. В качестве основных трендов развития современного музыкального творчества самодийских народов, которые проявляются в деятельности самодеятельных коллективов, можно выделить следующие: 1) исполнение авторских песен на языках народов Таймыра, 2) танцы и хореографические композиции по мотивам народного творчества (с использованием фольклорных сюжетов, музыкального материала народных песен и наигрышей на народных музыкальных инструментах, национальной бытовой утвари и др.); 3) исполнение кавер-версий популярных песен (на самодийских языках); 4) фольклорный спектакль (инсценировка).

Произведения собственно музыкального фольклора занимают все меньшее место в репертуаре самодеятельных коллективов, даже в фольклорные спектакли песни, исполненные в традиционной манере, включаются достаточно редко. Причина этому одна: как ни печально, но знатоков музыкальных традиций самодийских народов становится с каждым днем все меньше. Традиционная манера исполнения вокальных произведений, требующая от исполнителя хорошего знания национального языка, особенностей распеваания текста, владения особыми тембровыми приемами, характерными для пения нганасан, ненцев или энцев, является трудной для воспроизведения молодыми артистами, освоение ее требует от них слишком больших усилий. Кроме того, манера «негромкого» пения, принятая для исполнения вокальных жанров необрядового фольклора (эпических напевов, личных и детских песен и др.), плохо согласуется с современными сценическими требованиями яркого зрелищного исполнения. Приемы адаптации

произведений музыкального фольклора самодийских народов к условиям сценического исполнения пока практически не разработаны.

Литература

1. Väisänen, A.O. Samojedische Melodien. MSFOu 136. – Helsinki, 1965. – 80 p.
2. Niemi, J. The Nenets songs: A structural analysis of text and melody. – Tampere : University of Tampere, 1998. – 226 p.
3. Niemi, J. A Musical Analysis of Selkup Shamanic Songs // Shaman. Vol.9 No.2. Autumn 2001. – P. 153-167.
4. Niemi, J. Network of songs (Individual songs of the Ob' Gulf Nenets: Music and local history as sung by Maria Maksimovna Lapsuj). – Helsinki : Société Finno-Ougrienne, 2004. – 201 p., tables.
5. Шейкин, Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии / Ю. И. Шейкин. – Якутск : РДНТ, 1996. – 123 с.
6. Шейкин, Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование / Ю. И. Шейкин. – М. : Вост. лит., 2002. – 718 с.
7. Скворцова, Н.М. О музыке традиционных ненецких песен / Н. М. Скворцова // Фольклор ненцев / сост.: Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. – Новосибирск : Наука, 2001. – С. 50–86. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Т. 23).
8. Старинные и современные селькупские песни / Сост. и муз. редактор Ю. Юнкеров. – Салехард : ЗАО «СПЭЙБ», 1999. – 64 с.
9. Дорожкова, Т.Ю. Кеты и селькупы / Т. Ю. Дорожкова // Музыкальная культура Сибири. Т. 1. Кн. 1. Традиционная культура коренных народов Сибири / гл. ред. Б. А. Шиндин. – Новосибирск : Новосибир. гос. консерватория, 1997. – С. 103–129.
10. Губайдуллин, Ф.Ф. Инструментальная культура селькупов (по материалам этнографической экспедиции) / Ф. Ф. Губайдуллин // Проблемы музыкальной науки / Music scholarship. – 2014. – № 2 (15). – С. 14–20.
11. Добжанская, О.Э. Энцы. Музыка; Нганасаны. Музыка / О. Э. Добжанская // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. – М. : Наука, 2005. – С. 541–544; 621–626.
12. Добжанская, О.Э. Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: Опыт этномузыковедческого исследования / О. Э. Добжанская. – СПб. : «Издательство «Дрофа» Санкт-Петербург», 2002. – 224 с., нот., илл.
13. Добжанская, О.Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края / О. Э. Добжанская. – Норильск: Изд-во АПЕКС, 2008. – 271 с.: ил., карты, ноты.
14. Ojamaa, T. The Nganasan sound instrumentary. – Tallinn: Estonian Academy of Sciences, 1990. – 34 p.
15. Ojamaa, T. Glissando in nganasan music. Morphological, semantic, and syntactic levels / T. Ojamaa. – Tartu, 2000. – 171 p.
16. Добжанская, О. «Большой день» в Волочанке: [как отметили в Волочанке традиционный нганасанский праздник «Большой день»] / О. Добжанская // Таймыр. – 1996. – 11 июня. – С. 4. (Отзыв специалиста).
17. Мультимедийный компакт-диск «Фольклор нганасан» / Составление О. Э. Добжанская. – МУК «Городской центр народного творчества» г. Дудинка, 2006, тираж открытый.
18. Жовницкая, С.Н. Нганасаны: прошлое, настоящее, будущее / С. Н. Жовницкая. – Красноярск : sitall, 2016.
19. Клинг, Л.М. Красавицы в парках «зажигают»: поселок Волочанка: история одного фестиваля: [о фестивале самодеятельного творчества «Созвездие талантов»] / Л. М. Клинг // Таймыр. – 2008. – 16 апреля. – С. 7.
20. Хендир: Песни на языке народа ня [Электронный ресурс] / КГУК «Таймырский дом народного творчества», г. Дудинка, 2016. – Режим доступа: 1 опт. диск (CD-ROM).
21. Голоса тундры. Поют аборигены Таймыра: долганы, нганасаны, ненцы, энцы, эвенки [Электронный ресурс] / Сост. О. Э. Добжанская ; МУК «Городской центр народного творчества» г. Дудинка, 2004. – Режим доступа: 1 опт. диск (CD-ROM).
22. Родное слово: Энецкие песни, сказки, исторические предания, традиционные рассказы, мифы / Авт.-сост. К. И. Лабанаускас. – СПб. : филиал издат-ва «Просвещение», 2002. – 339 с.
23. Голоса тундры – 2. Музыка самодийских народов [Электронный ресурс] / Сост. О. Э. Добжанская ; МУК «Городской центр народного творчества» г. Дудинка, 2006. – Режим доступа: 1 опт. диск (CD-ROM).
24. На сцене – молодой «Таймыр»: Детский хореографический ансамбль «Таймыр» празднует 5-летний юбилей // Таймыр. – 2001. – 7 декабря.

25. Ансамбль Таймыр. Детская городская школа искусств. Северная хореография. Выпуск 2002 год [Электронный ресурс] / МУК «Детская школа искусств», г. Дудинка, 2002. – Режим доступа: 1 опт. диск (CD-ROM).
26. Заварзина, В.Г. «Харп» – ансамбль народный / В. Г. Заварзина // Таймыр. – 1994. – 13 апреля.

Спецпоселения Югры: проблема сохранения этничности в условиях режимного пространства (на примере депортированных калмыков)⁸

Аннотация. В статье анализируются стратегии, которые позволяли этнической группе сохранить идентификацию с материнским этносом в условиях особого административного режима. Исследование показывает, что этническое самосознание не утрачивалось полностью под воздействием режима спецкомендатуры: этничность сохранялась и воспроизводилась в латентном, деформированном виде.

Ключевые слова: спецпоселение, режимная среда, депортации, репрессии, спецпереселенцы-калмыки

Проблема влияния репрессий на социальные и этнические группы советского общества в последние годы находится в фокусе внимания исследователей. Появились работы, изучающие проблему влияния депортации на этническое сознание и самосознание «наказанных» народов [1, 303–318; 2], рассматривающие феномен «депортационной травмы» – переживания, сохранения и трансляции в народной памяти вынужденных переселений [3, 11–12]. П.М. Полян полагает, что одной из специфических особенностей этнических депортаций была установка на вырывание масс людей из их устоявшейся привычной среды обитания и помещение их в новую, непривычную и, как правило, рискованную для их выживания среду [4, 5]. Общеизвестным является разрушительное воздействие, оказанное депортацией на этнос и этничность.

В данной статье мы предпринимаем попытку характеристики стратегий, которые позволяли группе сохранить идентификацию с материнским этносом в условиях особого административного режима. Важно отметить, что в своей

⁸ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 16-11-86009 а(р)

работе мы исходили из конструктивистского подхода к пониманию этноса и этнической идентичности, изложенного в работах В.А. Тишкова [5, 61–65, 69].

С 28 по 31 декабря 1943 г. в Сибирь были отправлены 93 139 калмыков. На территорию Ханты-Мансийского округа летом-осенью 1944 г. были депортированы 5999 калмыков [6, 85]. Депортация превратила калмыков из титульной нации автономной республики, занимавшей второе место в иерархии национальностей СССР, в этнодисперсное «нацменьшинство» – некоренное население краев и областей вселения, не имевшее собственной территории [7, 53–55]. В иноэтничном окружении большинство составляли русские и представители других славянских народов, т.е. европеоиды, а калмыки, как представители монголоидной расы, при первых же контактах столкнулись с фактором внешнего приписывания к этносу со стороны местных жителей. Так, одна местная жительница, когда впервые увидела калмыков, удивленно проговорила: «Смотрите, они такие же как мы, только нацмены» [8, 214]. Антропологические различия играли важнейшую роль в осознании калмыками принадлежности к своей этнической общности. Именно этим можно объяснить то, что Андрей Андреевич Уланов, который после депортации попал в детский дом поселка Лиственничный Ханты-Мансийского округа, всю сознательную жизнь провел в Сибири и не помнит даже своего калмыцкого имени [ПМА, Кондинский район, 2012 г.: Письмо В.Б. Чимбеева Голошубиной К.В.], считает себя калмыком, в чем уверены и все окружающие (в том числе калмыки) [ПМА, Кондинский район, 2012 г.: Интервью с А.А. Улановым].

Вместе с тем, проблема этнической идентификации не ограничена критерием приписывания (т.е. тем, как калмыков воспринимали другие), большое значение имел также внутренний выбор индивида, то, как он сам себя определял. Здесь большое значение имело то, что калмыцкое население в Сибири являлось стигматизированной группой.

При депортации калмыков обвинили в пособничестве фашистам [9, 18–19], что послужило обоснованием для выселения. В Сибири стигма была закреплена режимным статусом – депортированные стали «спецпереселенцами контингента «калмыки» [10, 136], что среди прочего означало более низкий общественный статус в сравнении с не репрессированными гражданами.

Процессы трансформации этнического сознания, происходившие в годы депортации, определили среди репрессированных две группы. Первую составляли те, кто был вывезен в Сибирь в малолетнем возрасте. Вторую составили люди, депортированные в зрелом возрасте, с уже сложившимися взглядами на мироустройство, обладавшие определенным этническим самосознанием и убеждениями [1, 322].

В тех поселениях, где представители старшего поколения были в меньшинстве, а преобладали дети и молодёжь, индивиды часто принимали правильную самоидентификацию вместе с негативной оценкой своей этнической группы в целом, по причине ее стигматизации. Наглядный тому пример – воспоминания, находившегося на спецпоселении в Микояновском районе Б.А. Богаева: «...мы, мальчишки и девочки, стеснялись называть себя калмыками, не возмущались, что нас из Бадмы, Санджи, Кермен превратили в Бориса, Сергея, Клару. Мы стеснялись говорить на своем родном языке, не говоря уже о том, чтобы петь и танцевать. Не скрою, нам тогда казалось, что все калмыцкое хуже, чем русское, белорусское и т.д. Мы, тогда малолетние ребята, были уверены в том, вернее, склонялись к тому, что, являясь представителями маленькой нации, имеем маленькие, крошечные, ограниченные способности, потенциал во всем» [11, 210–211].

Более высокий уровень этнической компетентности и личностная зрелость позволяли представителям второй группы применять когнитивные и поведенческие стратегии, направленные на поддержание позитивной этнической идентичности. Стратегией конструирования идентичности

позволяющей сохранить позитивную самооценку и положительное отношение к своему народу, было, в частности, выделение внутри этноса подгруппы, которой приписывались позитивные качества. В условиях войны частью этноса с которой ассоциировались его лучшие черты, были калмыки-фронтовики, особенно, если человек сам служил в Красной Армии и воевал до депортации или его близкие родственники были на фронте. Так, уже при выселении калмыков, мать Н.М. Натырова заявила солдатам: «Наша семья никуда не поедет – мои два сына на фронте»... велела взять фронтовые письма братьев, показать офицеру и перевести ее слова» [8, 212–213].

Именно такой прием «управления идентичностью» позволил Н.З. Гецеловой изменить отношение к собственному этносу: «Когда я стала иметь дело с комендатурой, то поняла, что я спецпереселенка и имею ограниченные права. Я стыдилась своего происхождения и своей национальности. Но не оставляли размышления: «При чем тут национальность? Ведь мои родители ничего плохого не сделали?» Память о погибшем на войне отце и ушедшем на фронт дяде подсказывала, что я должна ими гордиться. Они защищали Родину. Достойным делом занималась до своей смерти и мать. Придя к такому заключению я успокоилась» [12, 268]. Подвиги солдат-героев позволяли обосновать невиновность сородичей, необоснованность наказания этноса в целом и сформировать позитивную самоидентификацию с ним.

Формирование положительного или отрицательного отношения к собственному народу не снимало проблему низкого социального статуса этнической группы, которая подвергалась дискриминации в связи со своей принадлежностью к категории спецпереселенцев. Поэтому индивиды прибегали к практике рекатегоризации групп [13, 37]. Со стороны калмыков она принимала «надгрупповой» характер, поскольку они стремились к объединению с группами более высокого социального уровня с целью восстановления додепортационного статуса. Так это было в случае с

калмыками-коммунистами и комсомольцами, из числа калмыцкого населения.

Для репрессированных членство в советских общественных организациях, демонстрация «партийности» были доказательством верности существующему строю, которое не могли поставить под сомнение сотрудники комендатур. Эти атрибуты советского публичного дискурса были залогом успешной социализации коммунистов и комсомольцев, интеграции в советское правовое пространство. Не случайно, в период с 1944 по 1954 гг. в Омской и Тюменской областях в партию вступили 28 калмыков, причем первый из них стал кандидатом в члены ВКП (б) уже в 1 квартале 1944 г., т.е. в первые месяцы нахождения на спецпоселении [14, 21–25]. Э.М. Павлов писал подруге юности Г.В. Гурьяновой: «...я желал вступать в комсомол и в то же время знал, что Нас – калмыков – власть считает «врагами народа». На первичном [собрании] меня приняли, из Бюро [Березовского] РК ВЛКСМ тогдашний первый [секретарь] Г. отверг мою кандидатуру, после этого ты обратилась ко второму Секретарю РК КПСС М., тот отнесся положительно [к] приему меня в Комсомол, видимо потому, что он знал меня (я обшивал его семью – по Сапожному цеху). Ты добила своего решения, и я был принят, комсомольцем ходил долго, до конца 1957 года, конечно, Комсомол дал мне многое в становлении моей жизни и росту» [15, 2–3].

В то же время, принадлежность к «социально близким» власти группам (коммунистам и членам ВЛКСМ) не снимала с человека «клейма» спецпереселенца, что подталкивало члена дискриминируемой группы к использованию стратегии индивидуальной мобильности, которая состояла в стремлении индивида покинуть спецпоселенческий социум. Ярким примером такой попытки могут служить события, связанные с проведением в жизнь Указа Президиума Верховного Совета СССР от 2 июня 1948 г.

«О выселении в отдаленные районы лиц, злостно уклоняющихся от трудовой деятельности в сельском хозяйстве и ведущих антиобщественный паразитический образ жизни» [16, 151]. 16 июля 1948 г. состоялось общее собрание колхозников колхоза «Красный пахарь». Собрание вынесло «общественный приговор» о выселении из пределов Тюменской области колхозника Т. От партийного актива в поддержку этого решения выступил калмык член ВКП(б) М. – помощник счетовода колхоза. В своей речи он заявил: «Я поддерживаю предложение... о выселении Т. из пределов области» [16, 152]. В данном случае можно говорить о формировании измененной идентичности, выразившейся в том, что человек, депортированный 4 года назад, агитировал за помещение колхозника на спецпоселение, сам являясь спецпереселенцем.

Пример депортированных в Сибирь калмыков – сотрудников спецслужб показывает, что избавление от статуса спецпоселенца могло по-разному повлиять на самосознание индивида. В августе 1944 г. наркомат внутренних дел принял директиву «О снятии с учета спецпоселений бывших сотрудников НКГБ и НКВД», а в сентябре – инструкцию «О порядке оформления на работу бывших сотрудников НКВД-НКГБ, относящихся к переселенным национальностям». На основании этих распоряжений калмыки стали приниматься на работу в УНКВД краев и областей. При этом с них снимался статус спецпереселенцев. Однако, каждый приятный на службу калмык давал расписку в том, что он и его семья не имеют права покидать новое место жительства [9, 227; 17, 69]. В связи с этим интересны воспоминания Э.Х. Мутляева. Он был отозван с фронта и описал момент прибытия на спецпоселение: «С ним [с конвоиром] мы прибыли в Новосибирск и направились в управление НКВД. Там мы встретили одного работника НКВД, который, к нашему удивлению оказался калмыком. Он не поздоровался с нами и даже не смотрел в нашу

сторону, явно выказывая свое неудовольствие...» [18, 97]. В рассказе Э.Х. Мутляева описывается и другой эпизод, когда его другу Баазру «...пришла заверенная врачом телеграмма от отца, что он находится при смерти. Его отпустили навестить отца в Камский район Красноярского края. Когда Баазр прибыл на место, то оказалось, что муж его младшей сестры был комендантом, и он помог родственнику остаться около отца» [18, 99].

Мы видим, что если в первом случае сотрудник НКВД, фактически пошел на разрыв с представителями своего этноса, полностью ассоциируя себя с группой большинства по признаку профессиональной принадлежности, то во втором – комендант-калмык воспользовался служебным положением с целью восстановления разорванных депортацией родственных связей.

Говоря о поведенческих стратегиях, способствовавших сохранению этнического самосознания, нужно в первую очередь отметить стремление калмыков к восстановлению разделенных депортацией семей. Улучшения в жизни связывались, в том числе, с нахождением родни: «Нашлись родственники, земляки-однохотонцы [т.е. односельчане – А.И.] ... муж теперь стал усиленно искать дочь и двух племянниц, с которыми меня разлучили, писал во все инстанции...» [19, 254].

Исходя из собственных интересов способствовало воссоединению семей и государство, придавшее этому процессу централизованный характер [20, 257]. К началу 1947 г. только на территории Омской и Тюменской областей в централизованном порядке было воссоединено 1233 семьи (15,8% от общего числа расселенных семей) [21, 172 об.-173, 226; 22, 10, 98; 23, 28, 29 об.]. В дальнейшем заявления калмыков, желающих выехать к родственникам в другой населенный пункт, рассматривались в индивидуальном порядке. Основанием для получения разрешения на выезд (если речь не шла о воссоединении мужа и жены) теперь

считались лишь болезнь и смерть трудоспособных членов в семье заявителя. По такой схеме в мае-июне 1948 г. в Тюменской области было выдано 12 разрешений на выезды в другие области и 25 разрешений на переезды внутри области [24, 162].

Мы полагаем, что власти содействовали этому процессу с целью снижения сопротивляемости депортантов (разрозненность семей являлась одной из причин побегов), а также для выстраивания «правильной» структуры населения, в основе которой лежали малые семьи, являвшиеся нормой для социалистического общества.

Подобная практика сделала возможным реализацию брачной стратегии, позволявшей создать семью с представителем своего этноса даже в условиях дисперсного расселения в Сибири. Бывали случаи, когда жених лично приезжал и забирал невесту в соседнюю область, где состоял на спецучете [25, 244], либо будущую невесту «выписывали» с Севера его родители, а по приезде молодые, только узнав друг друга, оформляли отношения [26, 94–95]. Кроме того, в условиях системы спецпоселений замужество было способом изменить место жительства на более приемлемые варианты. Это противоречило традициям и калмыцкому представлению о браке, но в экстремальных условиях признавалось приемлемым и содействовало установлению надродовых связей.

Успешное осуществление поведенческих и когнитивных стратегий делало возможным поддержание и соблюдение калмыцких обычаев и традиций, хотя бы в той мере, которая позволялась внешними обстоятельствами. В районах выселения сформировался инвариант калмыцких обрядов цикла жизни, в котором многие субэтнические элементы не были представлены, а многие обряды соблюдались символически [27, 52]. А.Д. Амнинов вспоминал о положении на поселении, после воссоединения с родственниками: «большое значение имело то, что нас в поселении было

много. Мы старались поддерживать свои традиции. Конечно, в меру возможностей. В дни калмыцких праздников, пусть даже иногда почти условно, но заглядывали друг к другу и отмечали. Одно время даже приспособились гнать калмыцкую молочную водку. Закоперщиками были моя бабушка Эренжен Парскановна и ее приятельница, мать Цагады Ункурова. Они хорошо знали свое дело, а молока хватало, так как сибирские коровы отличались высокой молочностью. Поэтому удавалось произвести популярный напиток не только на собственные нужды, но оставался он и для угощения гостей» [25, 244]. Постоянные контакты и речевая коммуникация с этнофорами позволяли молодежи не забывать родной язык.

В некоторых семьях сохранились предметы материальной и духовной культуры: молитвенные лампадки и бурханы. Единицам удалось сберечь рукописные произведения буддистской литературы. С.Г. Мучирьев рассказывал: «На 2-м [поселке Мало-Новом Кондинской спецкомендатуры – А.И.] поселке жила – мы называли ее – «божественная бабушка». Она калмычка... в Кондинске ходила. А там больница была большая. И, соответственно, больных было больше калмыков... Она придет, молитву почитает [у постели больного], своими четками коснется его лба. И эти врачи не запрещали вообще. И она, как царица, ходила из палаты в палату... она не столько лечила, может быть, она морально поддерживала их... у ней было все: четки, молитвенник и Будда был... Из всех, из шести поселков [Кондинской спецкомендатуры], больше никого не было. Потому, что там молодухи...» были расселены [ПМА, Кондинский район, 2011 г.: Интервью с С.Г. Мучяровым (1937 г.р.)].

Общность опыта и статуса спецпоселенцев сплотила калмыков, приведя к тому, что общекалмыцкая этническая идентичность стала доминировать над локальными формами самосознания, произошла активизация процесса

этнической консолидации. Неслучайно, проведенному детство в детдомах Ханты-Мансийского округа Г.М. Борликову, до возвращения в Калмыкию «казалось, что все калмыки – братья», на родине же «оказалось, делятся...» [28, 248].

Рост национального самосознания, в основе которого лежала народная трагедия, нашел выражение в песнях сибирского цикла, сочинявшихся на поселении («О ссылке калмыков в Сибирь», «Калмыки в Сибири» и др.). Для этих произведений характерен общий социальный мотив, в них отражены не только гнев на власть, грусть о родной степи, но и надежда на торжество справедливости. Калмык показан активным борцом за собственное счастье [29, 67–68].

В результате, представления о будущем, под влиянием старшего поколения и структурированных в новых условиях форм этнической идентичности, связывались с возвратом в традиционную среду обитания [1, 322]: «наши отцы были непробиваемы, их поколение было просто зомбировано. На родину, на родину, на родину. Для них родина – это всё», – рассказывал О. Манджиев [3, 170].

Вместе с тем, режим комендатуры, безусловно, способствовал утрате этнического самосознания частью индивидов. После организованного отъезда калмыков из Сибири в местах поселений, как правило, остались те, у кого не осталось родственников в местах выселения [30, 1–2], либо лица, вступившие в брак с некалмыками [31, 12] и их дети [ПМА: Интервью с Т.А. Зуевой (Корсиковой)]. Их воспоминания указывают на частичную или полную утрату идентификации с материнским этносом. П.М. Первеев пишет: «Когда везли, посреди вагона стояла печка железная... она топилась день и ночь. На ней варили чай, кипятили, а *они калмыки* – любители чай пить [выделено нами. – А.И.]» [31, 4].

У детей, рожденных от смешанных браков, калмыцкую идентичность зачастую подменяла русская (по одному из родителей либо по иноэтничному большинству).

Т.А. Зуева (Корсикова) вспоминает: «Когда я была помладше, я как-то этим [своим калмыцким происхождением. – А.И.] не интересовалась, стеснялась даже этого, а потом по телевизору один раз увидела. Интересно культуру посмотреть: как они танцуют, как они поют. Отец нас не учил разговаривать [по-калмыцки] вообще, вообще ни одному слову. И никогда не говорил нам [по-калмыцки]. Иногда спрашивали: «Пап, ну ты это [расскажи]...», – ничего не говорил. [Говорил]: «Мать у вас русская – говорите по-русски»... А когда пошли паспорт получать..., а в свидетельстве о рождении написано: «Отец – калмык. Мать – русская». Они [паспортисты спрашивают]: «Какую национальность берете?» Я [отвечаю] – русская. А мама нам: «Пишитесь русскими, пишите...». И у нас брат всегда говорит: «У нас сестры, ну такие хорошие, но почему-то они все русские, а я один калмык» [ПМА: Интервью с Т.А. Зуевой (Корсиковой)].

В целом же мы видим, что у калмыков, оставшихся добровольно в Сибири, произошло частичное либо полное выпадение из системы этнического самосознания трех ключевых звеньев (уровней):

- 1) уровня субъективной этнической самоидентификации – «я – калмык»;
- 2) уровня субъективной этнической идентификации (этногрупповой принадлежности) – «я – мы – калмыки» (родственники, друзья, соседи);
- 3) уровня объективной этнотерриториальной идентификации – «мы – калмыки – граждане Калмыцкой АССР».

Как полагает А.А. Шадт, исключение из системы этнического сознания этих уровней привело немецкий этнос в СССР/современной России на грань утраты этнического самосознания, так как воспитательная работа с депортированными народами велась только на четвертом уровне «этнического» подобия, уровне гражданственности («мы – граждане СССР – советский народ») [32, 236, 241].

У калмыков не произошло выпадения этих ключевых звеньев благодаря восстановлению национальной государственности и возвращению на этническую родину. Однако в Сибири ими был приобретен травмирующий опыт, последствия которого ощущаются народом по сей день [33, 139]. Наиболее ярко это появляется в незнании поколениями, пережившими депортацию родного языка: уже по переписи населения 1959 г., среди калмыков, которые проживали в Калмыцкой АССР, лишь каждый десятый назвал родным языком – калмыцкий [34, 263]. Из оставшихся в Сибири после отмены режима спецпоселения не владели национальным языком по всей Тюменской области 31% калмыков, в Югре – 48% [35, 53–73].

При межэтническом взаимодействии в условиях депортации определяющее значение играла не этническая принадлежность, а статус личности, ее принадлежность к спецпоселенческому социуму: «жили здесь [в подсобном хозяйстве спецторга МВД Тюменской области. – *А.И.*] около сорока семей калмыков, семей десять немцев и только одна русская семья. Таким образом, все переселенцы были равны в своем положении – спецпереселенцы. И жили дружно» [25, 243].

Депортация и спецпоселение нанесли глубокую травму каждому спецпереселенцу. Поэтому в этническом сознании калмыков годы, проведенные на спецпоселении, ассоциируются с геноцидом, попыткой уничтожить народ, а множество индивидуальных травм переросли в одну – коллективную депортационную травму, проявления которой заметны и в сочинениях современных школьников-калмыков [36, 74].

Таким образом, этническое самосознание не утрачивалось полностью под воздействием режима спецкомендатуры. Оно сохранялось и воспроизводилось, пусть и в латентном, деформированном виде. Индивид не был обречен на ассимиляцию с группой иноэтничного большинства

или маргинализацию, так как мог использовать репертуар когнитивных и поведенческих стратегий, нацеленных на формирование позитивной Я-концепции и положительного образа своей этнической группы. Успешное их осуществление делало возможным воссоздание, хотя бы в элементарной форме, калмыцкого сообщества, символическое соблюдение калмыцких традиций и обычаев, что обеспечивало индивиду поддержку ближайшего окружения и чувство уверенности в кризисной ситуации.

Литература

1. Бичеев, Б.А. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков: дис. ... д. филос. н.: 09.00.13 / В. А. Бичеев. – Ставрополь, 2005. – 381 с.
2. Шадт, А.А. Этническое самосознание депортированных народов в условиях спецпоселения (1940-е–1950-е гг.) / А. А. Шадт // Тоталитарный менталитет: проблемы изучения, пути преодоления: мат-лы межд. науч. конф. – Кемерово, 2003. – С. 269–281.
3. Гучинова, Э.-Б.М. Помнить нельзя забыть. Антропология депортационной травмы калмыков / Э.-Б. М. Гучинова. – Штутгарт, 2005. – 282 с.
4. Полян, П.М. Депортации и этничность / П. М. Полян // Сталинские депортации. 1928-1953. – М. : МФД: Материк, 2005. – С. 5–9.
5. Тишков, В.А. Очерки теории и политики этничности в России / В. А. Тишков. – М. : Русский мир, 1997. – 532 с.
6. Иосиф Сталин – Лаврентию Берии: «Их надо депортировать...». Документы, факты, комментарии / Вступ. ст., сост., предисл. Н. Бугай. – М. : Дружба народов, 1992. – 288 с.
7. Дёнингхаус, В. В тени «Большого Брата»: Западные национальные меньшинства в СССР (1917–1938 гг.) / В.В. Дёнингхаус. – М. : РОССПЭН, 2011. – 727 с.
8. Натиров, М.Н. Правление колхоза мне доверяло / М. Н. Натиров // Мы – из выселенных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / Сост. П. О. Годаев. – Элиста : АПП Джангар, 2003. – С. 211–216.
9. Ссылка калмыков: как это было : сб. док. и мат-лов. Т. I, кн. 1 / Сост.: П. Д. Бакаев, Н. Ф. Бугай, Л. С. Бурчинова [и др.]. – Элиста : Калм. кн. изд-во, 1993. – С. 227.

10. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 9479. Оп. 1. Д. 484. Л. 136.
11. Богаев, Б.А. Забвению неподвластно / Б. А. Богаев. – Элиста : [б.и.], 2009. 223 с.
12. Гецелова, Н.З. В восемь лет я стала сиротой / Н. З. Гецелова // Боль памяти / сост. П. О. Годяев. – Элиста : АПП Джангар, 1999. – С. 266–269.
13. Стефаненко, Т.Г. Индивидуальные стратегии конструирования этнической идентичности / Под ред. Н. М. Лебедевой. – М. : ИЭА РАН, 2002. – С. 35–48.
14. Иванов, А.С. Коммунисты-калмыки на спецпоселении (на мат-лах Омской и Тюменской областей) / А. С. Иванов // Омский научный вестник. – 2011. – № 4 (99). – С. 21–25.
15. Копия письма Э. М. Павлова Г.В. Гурьяновой (не ранее января 2002 г.) // Прифондовые материалы Архивного отдела Администрации Березовского района (ПМ АОАБР). Л. 2-3.
16. Государственный архив социально-политической истории Тюменской области (ГАСПИТО). Ф. 124. Оп. 21. Д. 163. Л. 151.
17. Зберовская, Е.Л. Спецпоселенцы в Красноярском крае (1940–1950-е гг.): дис. ... канд. ист. наук. / Е. Л. Зберовская. – Красноярск, 2006. – 247 с.
18. Война, плен и депортация по воспоминаниям Э. Х. Мутляева / Авт.-сост. комментарии Б. А. Шантаев // Вестник КИГИ РАН. – 2010. – № 1. – С. 91–101.
19. Дюгеева, Т.Т. Не только судьбы были исковерканы, но и имена, фамилии / Т. Т. Дюгеева // Мы – из выселенных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / Сост. П. О. Годяев. – Элиста : АПП Джангар, 2003. – С. 251–254.
20. Белковец, Л.П. Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1955 гг.: историко-правовое исследование / Л. П. Белковец. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2003. – 324 с.
21. ГАРФ. Ф. 9479. Оп. 1. Д. 164.
22. ГАРФ. Ф. 9479. Оп. 1. Д. 297.
23. ГАРФ. Ф. 9479. Оп. 1. Д. 363.
24. ГАРФ. Ф. 9479. Оп. 1. Д. 416.
25. Амнинов, А.Д. Мы рано повзрослели / А. Д. Амнинов // Мы – из выселенных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / Сост. П. О. Годяев. – Элиста : АПП Джангар, 2003. – С. 241–245.
26. Гучинова, Э.-Б. «Я – выселенная, ты – без ноги». Депортация калмыков (1943–1956): гендерный взгляд / Э.-Б. М. Гучинова // Acta Slavica Iaponica. – 2007. – V. 24. – P. 74–99.
27. Гучинова, Э.-Б. Ритуальная жизнь калмыков на фоне Советской власти / Э.-Б. М. Гучинова // Калмыки: перепутье 1980-х. Проблемы этнокультурного развития. – М., 1993. – С. 49–65.
28. Борликов, Г.М. «Знаки ранящих мгновений» / Г. М. Борликов // Мы – из выселенных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / Сост. П. О. Годяев. – Элиста : АПП Джангар, 2003. – С. 246–251.
29. Биткеев, Н.Ц. Судьба калмыков в фольклорных песнях сибирского цикла / Н. Ц. Биткеев // Национальная политика Советского государства: репрессии против народов и проблемы их возрождения: мат-лы Межд. науч. конф. – Элиста, 2003. – С. 65–70.
30. Рукопись воспоминаний С.У. Эрднеевой // ПМ АОАБР. Л. 1–2.
31. Рукопись воспоминаний П.М. Первеева // Государственный архив Ханты-Мансийского округа (ГАХМАО). Ф. 422. Оп. 6. Д.2. Л. 1-12 об.
32. Шадт, А.А. Кризис самоидентификации: этническое сознание и самосознание депортированных народов (1940–1950 гг.) / А. А. Шадт // Американские исследования в Сибири. Вып. 7. «Мир и общество в ситуации фронта»: мат-лы всерос. науч. конф. 14–16 апреля 2003 г. – Томск, 2003. – С. 232–251.
33. Намруева, Л.В. Как калмыки знают свой язык / Л. В. Намруева // Социс. – 2010. – № 4. – С. 138–141.
34. Убушаев, В.Б. Калмыки: выселение, возвращение, возрождение. 1943–1959 гг. / В. Б. Убушаев. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2007. – 496 с.
35. Российский государственный архив экономики (РГАЭ). Ф. 1562. Оп. 336. Д. 1566в.
36. Батырева, К. Сочинение о депортации / К. Батырева // Память в наследство. Депортация калмыков в школьных сочинениях / Сост.: С. И. Шевенова, Э. Б. Гучинова. – СПб. : Алетей, 2005. – С. 74–75.

Представление обских угров о лягушке

Аннотация. В статье рассматривается представление о лягушке в традиционных воззрениях обских угров. Описаны локальные традиции поклонения, функции, изображения. Данная статья является продолжением ряда публикаций автора по женским божествам, а также расширяет представления о духовной культуре коренных народов Югры.

Ключевые слова: лягушка, зооморфная ипостась, *Мис-Кут-Ими*, *Навырт-Нэ*, *Нярс-Най-Эква*, *Порыхпан-Эка*, *Нуми-Торум*, *Каттась-Ими*.

Обские угры почитают духов-покровителей, каждый из которых имеет несколько имен, эпитетов и выполняет ряд функций. От них зависит благополучие людей. Следует отметить, что они живут везде, где поселился или ходит за добычей человек [1, 17]. Многие женские персонажи обско-угорского пантеона известны своими способностями к перевоплощению и имеют несколько ипостасей. Зооморфной ипостасью богини *Мис-Кут-Ими* 'Между кочек живущая женщина' [2, 60], *Навырты-Нэ* 'Прыгающая женщина' (хант.) и *Нярс-Най-Эква* 'Румяная богиня-женщина' (манс.), *Савырки* 'Лягушка, жаба' (вост.х.), является лягушка. Поэтому обские угры очень почитают лягушку, она считается священным животным, детям не разрешается их трогать, тем более запрещается ловить и мучать лягушек. Если кто-либо случайно наступил на лягушку или убил её, то необходимо было завернуть её в «чистый *арсын*» и положить на пень [3, 80].

Особо почитали лягушку у манси на Сосьве как образ *Нярс-Най-Экв'ы* 'румяной женщины' [4, 64]. Она считается хозяйкой дорогих пушных зверей – соболя, горностая, бобров, выдры, хозяйкой лосей и иных богатств. Это героиня-покровительница славится тем, что дала сильное потомство, её дети-потомки всегда были краснощёкими. *Нярс-Най-Экве* приписывается способность дарить

семейное счастье, определять количество детей, облегчать роды [5, 91].

Кроме *Нярс-Най-Эквы* манси почитали ещё одну женскую богиню – дочь *Тагт-Котиль-Ойки*, жившую около Хангласанских юрт на Северной Сосьве – это *Ханглас-Най-Эква* 'Великая женщина Хангласам', владения которой простираются в верховьях Сосьвы, начиная вверх по течению от деревни Нильдино Березовского района. Территориальную группу сосьвинских манси нередко именуют *нярас махум* 'лягушки-народ' [6, 103]. Здесь она считается предком, покровительницей. По сведениям В.Н. Чернецова «*Ханглас-Най-Эква* считалась одной из дочерей *Нуми-Торума*, но чаще упоминалась как старшая сестра *Тайт-Котиль-Ойки* 'Хозяина-Середины-Сосьвы'. У неё было семь дочерей, три из которых жили на Оби. Иногда её называли *Нярс-Най-Эква* или *Порыхпан-Эква* (манс.) 'лягушка'» [7, 96]. Изображение лягушки из дерева и мха в рост человека, в женской одежде и украшенную в парчу нашли исследователи мансийских святилищ И.Н. Гемуев и А.В. Бауло в юртах Хангласам [8, 75].

Почитание лягушки прослеживается и у усть-казымских хантов. В деревне Тугияны Белоярского района на берегу Лягушачьего озера *Тым-Кут-Ики* находится священное место *Хартс*. Здесь почитают богиню *Наварт-Нынэ* 'Женщину-Лягушку' (хант.), хранителями священного места является род Гришкиных [4, 44, 45]. В д. Пашторы Белоярского района тоже почитают лягушку. В легенде говорится о том, как один из жителей поехал зимой на охоту. Вдруг видит, что прямо по лыжне прыгает живая лягушка. Он привез её домой и с тех пор держит шкурку в одном из сундуков [4, 61].

В образе лягушки представляли своего духа-покровителя александровские ханты. У них существовал обычай вышивать бисером изображение лягушки на платке, которое выполняло охранительные функции во время родов

[9, 273-275]. В фольклорных текстах с лягушкой связывается представление о счастье, изобилии. Изображение лягушки встречается в орнаменте у хантов и манси в виде ромба с крючком [10, 216]. Чаще всего встречается на женских мешках для одежды и на *тучанг* 'мешок для рукоделия'. В изображениях лягушки подчеркивались женские черты, и она нередко понималась как прародительница людей.

Богиню в образе лягушки почитают ханты с реки Вогулка. Их местный дух *Пашиит-Ими* 'Женщина по имени *Пашиит*' имеет зооморфную ипостась лягушки, священное место находится в деревне Большие Шоганы Березовского района [ПМА 2007]. Почти у всех жителей реки Вогулка найдены изображения богини *Пашиит-Ими* в виде резиновых лягушек, берестяных фигурок лягушек и множества ракушек. Как пишет А.В. Бауло «Березовские ханты относят их (ракушки) к святым вещам и считают, что в раковине рождается лягушка и посылает её людям» [4, 16, 76]. За помощью к ней также обращаются тегинские женщины [11, 102].

Наряду с рукотворными изображениями домашних духов бытуют случайно обнаруженные, необычные предметы – изделия древнего бронзо-литейного производства, наконечники стрел, необычной формы камни. Найденные предметы как бы сами «явились» в семью и, по словам информаторов, их необходимо почитать. Р.К. Бардина пишет, что в Вежакарах жила семья Партановых, которые почитали женского духа-покровителя *Нярас-Най-Эку* 'Лягушка-женщина'. В их семье есть предание, в котором говорится о том, как лягушка стала семейным духом-покровителем. «В один из мартовских дней, когда стало припекать солнце, дед Партанов вышел из дома и видит – перед входом на снегу сидит большая лягушка. Дед подумал и решил, что это определённый знак – *Нярас-Най-Эка* явилась к ним и хочет быть семейным духом-покровителем.

Дед подобрал её, сделал из неё мумию и поместил в отдельный ящик. Так в семье Партановых стали почитать духа-покровителя *Нярас-Най-Эку*» [12, 75, 76]. Анализируя фольклорные тексты, автор заметила, что подобные легенды встречаются на всех территориях проживания хантов и манси.

По мнению А.В. Бауло, «наиболее часто обращались к образу лягушки в Нижнем Приобье, культ которой был в этих местах чрезвычайно распространён. Её почитали в Куновате и в Шишингах. В этих местах, в святом сундуке хранили изображение лягушки или её шкурки. Преподносили ей угощение перед началом промысловых сезонов и по праздникам» [4, 76].

Одной из зооморфных ипостасей богини, особо почитаемой среднеобскими хантами – *Каттась-Ими*, – лягушка. Но сами среднеобские ханты божество в образе лягушки не почитали, они знали лишь о том, что она является священным животным [ПМА, 1998].

Восточные ханты богиню в образе лягушки называли *Савырки*. У васьюганских хантов есть поверье, что «молодой мужчина якобы мог «присушить» понравившуюся ему женщину, пришив косточку лягушки к рукаву своей одежды и при первом удобном случае как бы нечаянно прикоснувшись к женщине» [5, 91].

В своих исследованиях Е.П. Мартынова констатирует, что *Калтац-Анки* в ипостаси лягушки почиталась всеми хантами [3, 80]. По мнению А.В. Бауло, «культ лягушки относится изначально к палеосибирскому (уральскому) субстрату. Основанием для такого предположения может являться то обстоятельство, что этот культ характерен не только для обских угров, но и для самодийцев, в частности селькупов» [6, 104].

О том, что функции лягушки в мифологии хантов близки функциям *Каттась* отмечала З.П. Соколова [13]. По её данным, к лягушке обращались с теми же просьбами и

даже с теми же подарками, что и к *Каттась*. З.П. Соколова считает, что в Шишингах лягушка была не семейным, а скорее, поселковым духом-покровителем [13, 143–154]. В прошлом повсеместно было распространено подношение платков изображению духа-покровителя семьи, например, той же лягушке по разным случаям: после рождения ребенка, чтобы обеспечить ему здоровье и благополучие. З.П. Соколова считает, что лягушка в начале XX в. была семейным или домашним духом-покровителем у отдельных групп хантов [14, 526]. По данным Г.И. Пелих, «мать-лягушка, жила когда-то на небе, но затем ушла на землю» [9, 276]. Согласно фольклору, богиня *Каттась* сначала тоже жила на небе, затем её *Нуми-Торым* опустил на землю [15, 104]. В схеме мирового древа или космологических зон лягушка (вместе с другими хтоническими животными) была приурочена соответственно к корням и к нижнему миру, прежде всего к подземным водам.

Как отмечал В.Н. Топоров: «Лягушка выступает в функции тотемного животного. Она несет положительную функцию, так как связана с плодородием, землей, женской производящей силой» [16, 84]. У обских угров её почитали члены фратрии *Мось* [17, 15]. Неудивительно, что её (лягушки) изображение хранилось в священных вещах у многих групп манси и хантов [18, 216], [19, 75], [4, 16]. В связи с почитанием лягушки как тотемного животного фратрии *Мось*, лягушка несет те же функции, что и *Каттась*.

Исследователи предполагают, в прошлом это был фратриальный культ, ставший впоследствии культом генеалогических групп, принадлежавших к фратрии *Мось*. На стадии культа предков генеалогических групп изображение лягушки стало играть, вероятно, роль «вместилища души-имени», отсюда впоследствии и особая роль, которую придавали ханты изображению лягушки или самой лягушке при родах и в свадебном обряде [12, 521–526].

Таким образом, представления о лягушке распространены повсеместно среди многих локальных групп ханты и манси. Она предстает как образ наиболее значимых женских божеств, почитаемых обскими уграми. Почти в каждой семье имеются легенды, в которых говорится о том, как она стала тотемным животным какого-нибудь рода или семейным духом-покровителем. На каждой территории проживания обских угров богиня в образе лягушки имеет функции, связанные с деторождением.

Литературы

1. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков, сост., предис. и примеч. Н. В. Лукиной; под ред. Е. С. Новак. – М.: Наука. 1990. – 568 с.
2. Кашлатова, Л.В. Изображения и ипостаси богини Каттась-ими / Л. В. Кашлатова // 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. 59-66.
3. Мартынова, Е.П. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов / Е. П. Мартынова // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург, 1992. – С. 74–84.
4. Бауло, А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов / А. В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.
5. Лукина, Н.В. Знакомьтесь: ханты / Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. – Новосибирск: «Наука», 1992. – 136 с.
6. Бауло, А.В. Нярас-Най-Эква / А. В. Бауло. // Мифология манси / под ред. И. Н. Гемуева. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с.
7. Источники по этнографии Западной Сибири / Сост. Н. В. Лукина, О. М. Рындина – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1987. – С. 284.
8. Гемуев, И.Н. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов / И. Н. Гемуев, А. В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 160 с.
9. Пелих, Г.И. Происхождение селькупов / Г. И. Пелих. – Томск: Изд-во ТГУ, 1972. – С. 424.
10. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2000. – 310 с.

11. Тэк ёх моньщэт-потрэт. Сказки-рассказы тегинских людей / М. А. Лапина. – Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2011. – 112 с.
12. Бардина, Р.К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII –XXI века) / Р. К. Бардина. – Новосибирск : Издательство СО РАН, 2011. – 291 с.
13. Соколова, З.П. Находки в Шишингах: (культ лягушки и угорская проблема) / З. П. Соколова // СЭ – 1975. – № 6. – С. 143–154.
14. Ханты и манси: взгляд из XX века / З. П. Соколова – М., 2009. – 756 с.
15. Кашлатова, Л.В. Богиня Катташ-ими в представлениях калтысянских ханты / Л. В. Кашлатова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001 – С. 104–109.
16. Топоров, В.Н. К индоиранскому влиянию в финно-угорской мифологии / В. Н. Топоров. // Финно-угорские народы и Восток. – Тарту, 1975. – С. 72–76.
17. Соколова, З.П. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX– начало XX вв.) / З. П. Соколова // Традиционные ритуалы и верования. Ч.1. – М.: 1995. – С. 7–35.
18. Соколова, З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров / З. П. Соколова // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. ЛО. – Л., 1971. – С. 211–238.
19. Гемуев, И.Н., Святилища манси верховьев Северной Сосьвы / И. Н. Гемуев, А. В. Бауло. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. – 240 с.

Проблемы сохранения этнокультурного наследия российских финно-угров в современной научной литературе

Аннотация. Культура этнических общностей российских финно-угров подвергается воздействию глобализации, что приводит к вымыванию «этнического». Те немногие элементы традиции, которые сохраняли восточные финны Волго-Камья, в условиях модернизации социума в лучшем случае превращаются в «этнографические» артефакты. Надежды ревнителей этнической культуры здесь почти целиком связаны с этнофутуризмом, то есть формой эту культуру преобразующей. Коренные народы российского Северо-Запада, а, главным образом, Севера, Сибири и Дальнего Востока сохраняют этническую культуру, произрастающую на почве традиционного хозяйства. Поэтому наряду с общими проблемами российских финно-угров (угасание языков, модернизация быта, коммерциализация народных промыслов, негативный идентитет и др.) задачи сохранения этнокультурного наследия у них во многом разные. Для северян – это, прежде всего, сохранение и развитие традиционного хозяйства, в том числе через привлечение их к охране и регулированию пользования угодьями. В то же время и северные социумы утрачивают стабильность, разрушаются. В этой связи и для них актуальным становится вопрос о новых путях сохранения этнической самобытности.

Ключевые слова: традиционная культура, этнокультурное наследие, финно-угорские народы, этнодифференцирующие признаки, этническая идентификация.

Проблемы этнокультурного наследия находятся в центре внимания гуманитарных и социальных наук последних десятилетий. Активно разрабатываются они, прежде всего, в национальных регионах России. Не являются исключением и финно-угорские территории. Анализ научных публикаций, прежде всего, монографической литературы, сборников научных трудов, конференций последних лет позволяет определить основные проблемы сохранения этнокультурных традиций финно-угров.

В силу географических, природно-климатических, исторических и иных различий «объёмы» того, что называют

традиционной культурой, у разных финно-угорских народов различны. Традиция лучше всего сохранилась и до сих пор живёт в народной повседневности у северных этносов Западной Сибири: ханты, манси, коми-зырян, их соседей ненцев. Здесь, в естественной среде обитания, культура как способ существования человека, коренится в хозяйственных занятиях людей и связанных с ними бытом, языком, мировидением и мироощущением [1; 2, 9–13]. Традиционные виды хозяйства, а вместе с ним и иные элементы традиционной культуры сохранили частью также коми-ижемцы и кольские саамы [3, 75; 4; 5, 192–193; 6; 7; 8; 9, 7; 10].

Другие финно-угорские народы Северо-Запада России, Поволжья, находящиеся в ином стадийном состоянии, хотя и в разной степени утратили естественную среду обитания, сильно преобразованную человеком и техникой; земледелие и животноводство, как традиционные занятия претерпели коренную техническую модернизацию, появилась крупная промышленность, развернулась урбанизация, коренным образом изменилась стратификация социума. Применительно к народам Волго-Камья говорить о традиционной культуре не имеет смысла. Их этническая культура модернизирована. В её основе, наряду с отдельными элементами материальной культуры, лежат духовные традиции, язык и фольклор, православие или (и) дохристианские верования [11, 349; 12, 230; 13, 3, 210–214; 14, 62; 15, 152; 16, 19; 17, 376, 378, 380–393; 18; 19; 20, 7; 21, 73–74, 79–80; 22].

Поэтому и проблемы сохранения этнокультурного наследия российских финно-угров формулируются по-разному. Для обских угров актуальным является сохранение и развитие традиционного хозяйства [23, 25]. С сугубо экономической точки зрения требуется развитие переработки продуктов оленеводства и традиционных промыслов при привлечении государственного финансирования, прежде всего в переработку и транспорт; развитие закупочной сети факторий, что позволило бы достичь известного уровня рентабельности и развиваться [24, 66–67; 2, 118–119, 224–230;

25]. И (или) дотирование этой этнокультурной хозяйственной системы, организация её поддержки с использованием зарубежного опыта [24, 66–67; 26].

Однако сохранение традиционного хозяйства в значительной степени является также правовой и культурной проблемой. В первую очередь требуется выработка такой системы природопользования, которая максимально учитывала бы интересы оленеводов, рыбаков и охотников, традиционное хозяйство которых катастрофически разрушается нефтяниками.

При том, что промышленное развитие северных территорий стимулирует спрос на продукцию оленеводства, в целом воздействие «большой нефти» на традиционное хозяйство негативное. Только на территории ХМАО – Югры и ЯНАО нефтяниками изъято из традиционного хозяйственного оборота более 11 млн. га пастбищ [27, 174–175]. По свидетельству А. Н. Силина, ежегодно здесь происходит 35 тыс. отказов и аварий на нефтяных объектах, угрожающих хрупкой природе Севера [28, 41]. Возникающие по разным вопросам споры решаются обычно не в пользу аборигенов [24, 64; 29, 24–26; 27, 175]. По данным полевого исследования С. Х. Хакназарова, значительная часть нефтеюганских ханты расценивают свои отношения с нефтяниками как «отношения конфликта» (22,5% респондентов) или «конфликта и сотрудничества» (43,2% респондентов) [30, 390]. Подобные конфликты интересов имеют место и в других районах Севера [4].

В 1990-е гг. наша наука и общественные деятели выступали за кардинальное решение проблемы – через решение земельного вопроса в пользу аборигенов [31, 133]. Поддерживается идея закрепления земли за аборигенами и сегодня [32].

Однако реальное положение дел заставляет искать если не альтернативы, то, во всяком случае, промежуточные шаги, позволяющие привлечь аборигенов к участию в контроле за природопользованием [33].

С вопросом реформы природопользования тесно связаны и другие: совершенствование законодательства и правоприменительной практики с учётом принципов традиционного права, развитие системы самоуправления аборигенов, договорных отношений их и нефтяников [23, 55–56; 34; 29, 22–37; 35, 136–166; 36; 37, 34; 31, 223–293].

Для всех российских финно-угров характерно и наличие демографических проблем, «этническая» специфика которых проявляется, прежде всего, в урбанизации, наплыве инوкультурных переселенцев, превращении малых этносов в меньшинства на землях исконного обитания, значительной разобщенности мест компактного проживания, межэтнических браках и ассимиляции. Проблемной для северян является и интернатская система воспитания детей, ставящая под угрозу связь поколений [38, 41, 43, 59, 64, 90; 39; 40, 319–322; 41, 113–115, 120; 42].

Традиционное хозяйство наряду с местом, средой обитания объективно является основой для всего здания этнической культуры. Можно сказать, что человек традиционного хозяйства живёт в её пространстве, и сохранение её возможно только при условии сохранения традиционных культурно-хозяйственных типов. Утратив оленей, аборигены теряют собственную культурную почву, разучиваются жить в тундре, ставить жилища, делать нарты, упряжь, одежду... [43, 38].

Таким образом, если мы хотим сохранить этнокультурное многообразие страны, нужно решать и правовые, и социально-экономические, и экологические проблемы финно-угорских народов и территорий. Ответы на вопрос, что делать в этом отношении содержатся, в первую очередь, в трудах этнографов и правоведов, экономистов, выступлений общественных деятелей.

Понятно, что культура быта во многом определяется условиями хозяйственной деятельности. Известно широкое распространение родного языка, особенности домостроительства, национального костюма, ремесел, национальной

кухни в районах компактного проживания коренных народов, прежде всего у ведущих традиционное хозяйство [23, 25; 16, 174; 22, 146].

Вместе с тем, культура в узком смысле слова, как язык, верования, фольклор, искусство, обладая известной самостоятельностью от материальных условий, обладает некоторой «экстерриториальностью». Именно культура в узком смысле слова, прежде всего духовная культура, самоидентификация в условиях, когда традиционный образ жизни деформируется и вытесняется, становятся главными этнообразующими факторами [44, 155].

Масштаб и границы функционирования языков российских финно-угров представлены в книге С. Б. Олешко, отмечающего общие тенденции к сокращению доли коренного населения, говорящего на родном языке, сокращение школьных языковых программ для детей. Резюмируя исследование бытования родных языков у коренных малочисленных народов Севера, Д. А. Функ говорит о процессе массового перехода с родного языка на русский, минуя стадию двуязычия [38, 27, 29, 43, 60, 65, 91, 101, 109; 29, 57]. Некоторые авторы, рассуждая о судьбах родных языков, обращаются к идее языковой картины мира, говорят о незнании языка как фактическом разрыве человека, народа с собственной культурой [45, 96–97]. Между тем даже писатели и поэты финно-угорских народов нередко пишут и публикуются на русском. В то же время налицо и усилия национальной интеллигенции по возвращению родного языка в повседневный обиход, «внедрению» его даже в профессиональные сферы, не связанные с традиционными занятиями: электронный каталог РГБ показывает в качестве изданных за последние 15 лет 11 эрзянских, 17 марийских, 35 коми, 6 хантыйских и мансийских словарей [46].

Анализ публикаций о состоянии декоративно-прикладного искусства финно-угров – искусства, теснее всего связанного с бытом, показывает наличие в нём двух направлений:

собственно народного, вновь и вновь создающего элементы традиционной культуры, так сказать «для себя», и профессионального – «по мотивам», а также «коммерчески-этнографического» искусства предназначенного для демонстраций и продажи [5, 211; 47, 23; 48, 30–31; 49, 69; 50, 77; 51; 52, 118–119]. При этом у народов, утративших связь с традиционным хозяйством, и декоративно-прикладное искусство, и элементы оформления жилища, и народный костюм, как правило, становятся «этнографическими» и воспринимаются как таковые.

Что-то подобное наблюдается и в сфере изобразительного искусства. Если в Сибири заметным явлением выступает неоархаика [53, 63, 68; 54, 71–74], то надежды «восточных финнов» Волго-Камья на сохранение этнических начал связаны с этнофутуризмом, от собственно традиции весьма далёким [55, 129].

В качестве обобщения отметим: не случайно применительно к Северу говорят о необходимости защиты традиционной культуры, а в Поволжье о её «ревитализации», то есть оживлении, возрождении. Таким образом, в понятие «этническая культура», а, следовательно, и «этнокультурное наследие» разные финно-угорские народы, вносят различное содержание, что в свою очередь связано с теми этническими маркерами, которые, по мнению представителей народа, определяют их как членов конкретного этноса.

На примере народа ханты, у которого процессы стратификации социума находятся на начальных этапах, Т.А. Молданова [56, 150, 153–155] показывает, что в настоящее время можно говорить о значительном разбросе набора признаков этнической идентификации. В качестве объекта изучения ею была взята группа хантов, ощущающая свою принадлежность к своему этносу, но по своим социальным характеристикам крайне неоднородная. Она включает в себя интеллигенцию, преимущественно городскую, в различной степени сохранившую связь с языком и

культурой хантов, а также представителей этноса, проживающих в непосредственном контакте с традиционной средой обитания своего народа, но в неодинаковой степени связанных с традиционными видами хозяйственной деятельности. Этнические черты, осознаваемые отдельными группами хантов как этнодифференцирующие признаки, не совпадают: у одних это связь с природой, у других – знание языка, у третьих – знание истории, культуры народа и т.д. Общим для большинства членов этноса остается ощущение «свой» и «чужой», в том числе и в отношении элементов культуры, этнокультурного наследия. В частности, такие формы «хантыйской» культуры, как её имитация, стилизация и т.д. на данном этапе не воспринимаются в качестве «этнических», что в свою очередь объясняется наличием «эталона», т.е. традиционной культуры, связанной с традиционными формами природопользования.

Таким образом, применительно к этнокультурному наследию можно говорить о том, что у одних финно-угорских народов наследие включает в себя лишь духовную составляющую этноса, которая, в различной степени связана с первоначальной основой, породившей этническое своеобразие культуры.

У других народов, по крайней мере, на данном этапе, полноценное сохранение культурного наследия означает попытку сохранения всего массива этнической культуры (форм хозяйственной деятельности, материальной и духовной составляющих), т.к. именно на особой форме природопользования, которая дожила до современности, по мнению исследователей, зиждется их этнокультурная самобытность. Однако и здесь, в связи с тем, что многие представители народа выпали из сферы традиционных форм хозяйственной деятельности, идет процесс поиска иных маркеров этничности, иных, преимущественно не материальных составляющих этнокультурного наследия, способных поддержать этническое своеобразие при изменяющемся образе жизни.

Литература

- Харамзин, Т.Г. Традиционное природопользование как основа развития материальной и духовной культуры обских угров (по материалам социологических исследований) / Т. Г. Харамзин ; под ред. А. Н. Силина. – М. : ИКАР, 2004. – 240 с.
- Арасланов, Р.К. Региональные особенности развития традиционных промыслов коренных малочисленных народов Севера / Р. К. Арасланов, Л. И. Богомолова, И. В. Маяковский. – Ханты-Мансийск : ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 292 с.
- Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. – М. : Наука, 2003. – 671 с.
- Процесс урбанизации коренного населения Кольского полуострова – саами в XX веке // Саамская цивилизация (Сб. статей и докладов). – Кола, 2004. – Режим доступа : http://moroshka.ucoz.org/index/saamskaja_civilizacija/0-46 (дата обращения: 20 мая 2014).
- Куропятник, М.С. Коренные народы в процессе социальных изменений / М. С. Куропятник. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. – 360 с.
- Денисова, Л.Б. Саамы Кольского полуострова / Л. Б. Денисова // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера = «Our» and «Alien» in Culture of the Peoples of the European North: Матер. 9-й регион. межвуз. конф. / под ред. В. М. Пивоева. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. – С. 64-68.
- Саморукова, А.Г. «Свое» и «чужое» в материальной культуре кольских саамов / А. Г. Саморукова // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера = «Our» and «Alien» in Culture of the Peoples of the European North: Матер. 9-й регион. межвуз. конф. / Под ред. В. М. Пивоева. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. – С. 68-70.
- Картвелишвили Т.А. «Свое» и «чужое» в обрядах жизненного цикла кольских саамов / Т. А. Картвелишвили // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера = «Our» and «Alien» in Culture of the Peoples of the European North: Матер. 9-й регион. межвуз. конф. / Под ред. В. М. Пивоева. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. – С. 71–73.
- Иванищева, О.Н. Язык и духовная культура кольских саамов / О. Н. Иванищева, В. Б. Бакула. – Мурманск : МГГУ, 2013. – 90 с.
- Истомин, К.В. Этноэкологическая характеристика коми-ижемского оленеводства: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Сыктывкар, 2004. – 18 с.
- Волкова, Л.А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX – начало XX века) / Л. А. Волкова. – Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – 388 с.
- Владыкин, В.Е., Христюлова Л.С. Удмурты. Историко-этнографический очерк. – Ижевск : Удмуртия, 2008. – 248 с.
- Садиков, Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития) / Р. Р. Садиков. – Уфа : Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – 232 с.
- Строгальщикова, З.И. Вепсы на рубеже XX-XXI веков: по данным официальной статистики и социологических исследований / З. И. Строгальщикова // Вепсы: на рубеже XX-XXI веков. По материалам межрегиональной научн.-практ. конф. – Петрозаводск : ИЯЛИ Карельского научного центра РАН, 2008. – С. 57–109.
- Данилова, И.А. Традиционный социально-экономический фактор в современном региональном развитии вепсов: мера новаций / И. А. Данилова // Вепсы: на рубеже XX-XXI веков. По материалам межрегиональной научн.-практ. конф. – Петрозаводск : ИЯЛИ Карельского научного центра РАН, 2008. – С. 142–152.
- Орфинский, В.П. Традиционный карельский дом. Монография / В. П. Орфинский, И. Е. Гришина. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2009. – 480 с.
- Пенькова, М.В. Материалы по духовной культуре марийцев (священные места и природные духи) / М. В. Пенькова, Д. Ю. Ефремова, А. П. Конкка // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Вып. 2. Сб. статей памяти Юго Юльевича Сурхаско / ред. А. П. Конкка. – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2009. – С. 376–415.
- Борит, А.-Д. Последние язычники Европы [Электронный ресурс] / А.-Д. Борит // Geo. – 2010. – № 145. Апрель. – Режим доступа : <http://www.geo.ru/puteshestviya/poslednie-yazychniki-evropy> (дата обращения: 20 мая 2014).
- Анхимова, Н.А. Музей и развитие территорий / Н. А. Анхимова // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р. П. Лониной): Матер. первой межрегион. краевед. конф. «Лонинские чтения». – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 194-198.
- Обряды и фольклор мордвы-мокши: теория и практика проблемы. Монография / В. И. Рогачев, А. Д. Шуляев, С. В. Богдашкина, Е. Н. Ваганова и др. / Под ред. Б. Ф. Кевбрина, О. Е. Полякова. – Саранск: Мордовский гос. пед. ин-т, 2012. – 381 с.

21. Беляева, Н.Ф. Место и роль православия и духовенства в культуре мордвы: традиции и современность. Монография / Н. Ф. Беляева, Н. Н. Якушкина. – Саранск : б/и, 2013. – 115 с.
22. Чудова, Т.И. Традиционная архитектура коми (зырян): домостроительство пространства. Монография / Т. И. Чудова, С. И. Чудов. – Сыктывкар : Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 2013. – 156 с.
23. Логинов, В.Г. Проблемы коренных малочисленных народов Севера: институциональная перспектива / В. Г. Логинов, Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев. – Екатеринбург : Ин-т экономики УрО РАН, 2005. – 67 с.
24. Пространство, люди, экономика Югры: социально-экономическая трансформация Ханты-Мансийского автономного округа / Науч. ред. С. С. Артоболевский, О. Б. Глезер. – М. : ЭкономистЪ, 2007. – 415 с.
25. Сморгачева, В.И. Перспективы развития хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера: опыт Ямала / В. И. Сморгачева // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера: Материалы Межд. науч. конф. – Ханты-Мансийск, 2013. – С. 371–379.
26. Колпащиков, Л.А. Северные олени Таймыра: проблема сохранения и развития отраслей промыслового и домашнего оленеводства / Л. А. Колпащиков, В. В. Михайлов // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. Материалы Межд. науч. конф. – Ханты-Мансийск, 2013. С. 319–331.
27. Энциклопедия коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации / В. А. Тураев и др. – М.: ЦС КМНС / РИТЦ, 2013. – 463 с.
28. Силин, А.Н. Нефтегазовый Север: социальная ситуация и технологии ее регулирования / А. Н. Силин – М. : ИНФРА-М, 2013. – 251 с.
29. Север и северяне. Современное положение коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России / Отв. ред. Н. И. Новикова, Д. А. Функ. – М. : изд-е ИЭА РАН, 2012. – 204 с.
30. Хакназаров, С.Х. Вопросы взаимоотношений представителей коренных малочисленных народов Севера и недропользователей в контексте социологических исследований / С. Х. Хакназаров // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. Материалы Межд. науч. конф. – Ханты-Мансийск, 2013. – С. 379–394.
31. Новикова, Н.И. Охотники и нефтяники. Исследование по юридической антропологии / Н. И. Новикова. – М. : Наука, 2014. – 407 с.
32. Отке, А.И. Второе международное десятилетие коренных народов мира в Российской Федерации: итоги, проблемы и перспективы / А. И. Отке // Реальность этноса. Образование – культура – экономика в устойчивом развитии РФ : Сб. ст. по материалам XVI Междун. науч.-практ. конф. В рамках Конгресса коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (Санкт-Петербург, 27-29 мая 2014 г.) / Под ред. И. Л. Набока. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2014. – С. 33–35.
33. Гоголев, П.В. Конституционно-правовые основы государственной политики в отношении коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Монография / П. В. Гоголев. – М. : Изд-во Московского ун-та, 2014. – 336 с.
34. Новикова, Н.И. Промышленные компании и коренные народы Севера: возможности диалога / Н. И. Новикова. – М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2006. – 27 с.
35. Жукова, Е.В. Право коренных малочисленных народов России на традиционное природопользование в системе их экологических прав. Монография / Е. В. Жукова / Отв. ред. М. М. Бринчук. – М.: Изд-во «Юрлитинформ», 2012. – 200 с.
36. Кряжков, В.А. Коренные малочисленные народы Севера как субъекты традиционного природопользования и природоохранных отношений / В. А. Кряжков // Сравнительно-правовые исследования в области особо охраняемых природных территорий и лесов Фенноскандии. Материалы Межд. научн.-практ. конф. «Зеленый пояс Фенноскандии 2013». – Петрозаводск : Петрозаводский гос. ун-т, 2014. – С. 74–89.
37. Кряжков, В.А. Правовое регулирование отношений между коренными малочисленными народами Севера и недропользователями в Российской Федерации / В. А. Кряжков /// Государство и право. – 2014. – № 7. – С. 27–39.
38. Олешко, С.Б. Финно-угры. История и современность. Монография. / С. Б. Олешко. – Ростов-на-Дону : Ростовский гос. ун-т путей сообщения, 2011. – 313 с.
39. Лярская, Е.В. Северные интернаты и трансформация традиционной культуры (на примере ненцев Ямала): автореф. дис. ... канд. ист. наук / Е. В. Лярская. – СПб., 2003. – 24 с.
40. Онина, С.В. К проблеме сохранения языка народа ханты / С. В. Онина // Вестник Челябинского гос. пед. ун-та. – 2011. – № 6. – С. 315–327.
41. Ахметова, А.В. Эволюция системы воспитания и образования коренных малочисленных народов Дальнего Востока в 1960-е – начале 1990-х гг. / А. В. Ахметова // Документ. Архив. История. Современность. Вып. 14. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2014. – С. 112–121.

42. Некрасова, О.С. Организация воспитательного процесса в интернате семейного типа МОШИ БШИС(П)ОО ЯНАО (из опыта создания воспитательной среды учреждения, адаптированной к региональным особенностям Крайнего Севера) [Электронный ресурс] / О. С. Некрасова // Открытый педагогический форум «Новая школа». – Режим доступа: <http://forum.schoolpress.ru/article/6/299> (дата обращения: 20 мая 2014).
43. Баскин, Л.М. Современное оленеводство в России: состояние, мобильность, права собственности, патернализм государства / Л. М. Баскин // Этнографическое обозрение. – 2016. – № 2. – С. 28–43.
44. Успенская, С.С. Этническая идентификация народа ханты в фольклоре и традиционных представлениях / С. С. Успенская // Вестник Томского гос. пед. ун-та. – 2007. – № 3. – С. 155–161.
45. Булатова, Н.Я. Язык в жизни этноса / Н.Я. Булатова // Вестник института образования малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской академии образования. Вып. 1. Социолингвистическое состояние коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. / Под общ. ред. С. А. Боргоякова. – М. : ФГНУ ИОМНССДВ РАО, 2012. – С. 95–109.
46. Электронный каталог РГБ. – Режим доступа : <http://www.rsl.ru/> (дата обращения: 14 декабря 2014).
47. Адамецкая, Т.Н. Художественное ремесло Югры: заметки о выставке / Т. Н. Адамецкая // Декоративно-прикладное искусство Югры в пространстве современной культуры. Материалы региональной научно-практической конференции. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гуманитарного ун-та, 2011. – С. 22–24.
48. Березуцкая, Л.В. Специфика орнаментов обских угров / Л. В. Березуцкая // Декоративно-прикладное искусство Югры в пространстве современной культуры. Материалы региональной научно-практической конференции. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гуманитарного ун-та, 2011. – С. 28–33.
49. Авзалова, А. Декоративно-прикладное искусство в ХМАО – Югре / А. Авзалова // Декоративно-прикладное искусство Югры в пространстве современной культуры. Материалы региональной научно-практической конференции. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гуманитарного ун-та, 2011. – С. 68–69.
50. Белова, Е. Особенности решения декоративной композиции на примере гобелена «Вороний праздник» / Е. Белова // Декоративно-прикладное искусство Югры в пространстве современной культуры. Материалы региональной научно-практической конференции. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гуманитарного ун-та, 2011. – С. 76–78.
51. Иванова, Е. Образ Югры в современном сувенире: техника валяния / Е. Иванова // Декоративно-прикладное искусство Югры в пространстве современной культуры. Материалы региональной научно-практической конференции. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гуманитарного ун-та, 2011. – С. 100–102.
52. Леонтьева, Н. Технология изготовления авторских тканей для этно-коллекции «Медвежьи люди» / Н. Леонтьева // Декоративно-прикладное искусство Югры в пространстве современной культуры. Материалы региональной научно-практической конференции. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гуманитарного ун-та, 2011. – С. 118–120.
53. Семенова, В. И. Актуализация архаики в творчестве Г. Райшева / В. И. Семенова // Творчество Г. С. Райшева в контексте современной культуры 1960–2010-е годы. Материалы межрегион. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск, 2015. – С. 63–68.
54. Чирков, В.Ф. Творчество Г.С. Райшева в контексте художественного направления «сибирская неоархаика» / В. Ф. Чирков // Творчество Г.С. Райшева в контексте современной культуры 1960–2010-е годы. Материалы межрегион. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск, 2015. – С. 69–76.
55. Бажанова, Р.К. Дух артистизма и ревитализация булгарской культуры в творчестве Булата Гильванова / Р. К. Бажанова // Проблемы ревитализации традиционной культуры народов Волго-Камья. Сб. материалов VI, VII Всесросс. науч.-практ. конф. с международным участием. – Йошкар-Ола, 2014. – С. 126–132.
56. Молданова, Т.А. Этническая идентичность современных ханты / Т. А. Молданова // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Матер. дистанц. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск : ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 146–159.

Анализ концентрации химических элементов в источниках децентрализованного водоснабжения ханты-мансийского автономного округа – Югры

Аннотация. Изучен элементный состав 200 проб воды ХМАО, используемых коренными жителями в качестве питьевой. Установлено достоверно более высокое содержание Fe ($p < 0,001$, в 7 раз выше ПДК) и Mn ($p = 0,045$, в 4 раза выше ПДК) в подземных водах, крайне низкая концентрация Ca, Mg и Se (в 8, 4 и 100 раз ниже ПДК) во всех пробах воды и достоверно более высокое содержание Hg ($p < 0,001$), Pb ($p < 0,001$), Cd ($p = 0,032$) и нефти ($p < 0,001$) в пробах поверхностных вод региона по сравнению с подземными, что может служить причиной заболеваний нервной, иммунной, сердечно-сосудистой систем и онкологических заболеваний.

Ключевые слова: коренные жители ХМАО, питьевая вода, химические элементы, токсиканты, нефть

Наиболее распространенным и важным соединением в организме человека является вода. В водной среде осуществляются все химические, обменные и транспортные процессы, она служит универсальным растворителем продуктов питания и обмена. На долю жидкости приходится 58-80% массы тела человека. Проблема обеспечения населения качественной питьевой водой – проблема экологической безопасности территориального образования. Решение этой проблемы – снижение показателей уровня заболеваемости населения, проживающего на данной территории и, следовательно, повышение уровня здоровья детского и взрослого населения.

Общеизвестно, что геохимическая среда и живое вещество – это взаимозависимые компоненты биосферы. В биогеохимическом круговороте между содержанием химических элементов во внешней (геохимической) и внутренней среде живых организмов складываются сложные причинно-следственные связи. Человек является одним

из звеньев природных биогеохимических цепей. Однако элементный состав организма человека – биосоциального существа зависит как от геохимического окружения (комплекс природных факторов), так и от социально-экологических факторов, в частности, от особенностей водно-пищевых рационов.

Основная миграция и перераспределение химических элементов в биосфере происходит благодаря их переносу водной средой. Химический состав природных вод является уникальным для конкретной местности, а микроэлементный статус человека зависит, соответственно, от содержания минералов в питьевой воде [1, 6; 2, 18]. Эпидемиологическими исследованиями показана связь между содержанием ряда химических элементов в питьевой воде и развитием специфических заболеваний [3, 20; 4, 12; 5, 221].

Цель: изучить химический состав водопроводной воды, источников подземных и поверхностных вод на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Материал и методы исследования. Проведено исследование содержания химических элементов в 200 образцах воды на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в местах компактного проживания коренного населения: 97 образцах подземных вод (колодцы, скважины, каптажи родников) и 103 – поверхностных вод (реки, озёра, протоки, заводи и т.д.) Югры. Отбор проб подземных вод осуществлялся из колодцев, скважин и каптажей родников в сельской местности в пластиковые пробирки с глубины не менее 10 метров. Отбор проб поверхностных вод был организован из рек, озёр, протоков и т.п. Отбор проб осуществлялся в пластиковые пробирки с лодки примерно в 10-15 метрах от берега. Определение химических элементов: железа (Fe), марганца (Mn), кальция (Ca), магния (Mg), селена (Se), ртути (Hg), свинца (Pb), кадмия (Cd) и нефти в пробах воды проводили методами АЭС-ИСП и

МС-ИСП в аккредитованной центральной базовой лаборатории экоаналитических и технологических исследований (ЦБЛ) ОАО «Сургутнефтегаз». Аттестат аккредитации № РОСС.0001.511426 от 30.11.2001г. При сравнении содержания химических элементов в пробах воды с предельно допустимыми концентрациями были использованы данные СанПиН 2.1.4.1074–01. «Питьевая вода. Гигиенические требования к качеству воды централизованных систем питьевого водоснабжения. Контроль качества» [1, 2–8].

Результаты исследования и их обсуждение. Представители аборигенного населения Севера, проживающие в поселках, для бытовых нужд используют воду из колодцев, скважин и пр. Жители лесных поселений – юрт в качестве питьевой воды используют воду из рек, озер, протоков и пр. Результаты исследования питьевой воды из децентрализованных источников водоснабжения ХМАО представлены в таблице 1.

Таблица 1

**Содержание химических элементов
и нефти в подземных и поверхностных водах
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры
(мг/л, мкг/л)**

показатель	ПДК	подземные воды (n=97)			поверхностные воды (n=103)			p
		M±m	Me	min↔max	M±m	Me	min↔max	
Fe	0,3	9,4±0,3	2,2	0,11↔18	0,9±0,2	0,22	0,02↔9,9	0,001
Mn	0,1	0,6±0,2	0,4	0,004↔15	0,2±0,04	0,07	0,02↔2,2	0,045
Ca	70,0	9,6±0,3	9,2	6,4↔20,0	10,2±0,4	8,2	6,1↔22,0	0,115
Mg	42,0	3,9±0,1	4,0	2,2↔5,3	4,2±0,3	3,7	1,2↔15,8	0,356
Se ¹	10,0	0,12±0,02	0,11	0,09↔0,14	0,14±0,04	0,13	0,1↔0,18	0,661
Hg ¹	0,1	0,13±0,01	0,1	0,01↔0,32	0,18±0,01	0,12	0,1↔0,89	0,001
Pb ¹	0,5	4,0±1,4	1,0	1,0↔9,1	9,5±0,6	1,0	1,0↔64	0,001
Cd ¹	30,0	0,22±0,06	0,1	0,1↔4,3	0,42±0,07	0,12	0,1↔5,5	0,032
нефть	1,0	0,08±0,001	0,08	0,001↔0,9	0,14±0,012	0,13	0,05↔1,3	0,001

Примечание: ¹ – содержание в мкг/л

Установлено достоверно более высокое содержание Fe (p<0,001) и Mn (p=0,045) в подземных водах ХМАО по сравнению с поверхностными. При сопоставлении с ПДК концентрация Fe по величине медиана оказалась более чем в 7 раз, а Mn – в 4 раза выше, в то время как аналогичные показатели поверхностных вод не выходили за пределы ПДК (табл. 1).

Распределение воды из децентрализованных питьевых источников по степени концентрации в них химических элементов и нефти представлено в таблице 2.

Таблица 2

**Распределение проб подземных и поверхностных
вод ХМАО по степени концентрации в них
химических элементов и нефти абс/‰**

показатель	подземные воды (n=97)					поверхностные воды (n=103)				
	нормальная	умеренное превышение	значительное превышение	умеренное снижение	значительное снижение	нормальная	умеренное превышение	значительное превышение	умеренное снижение	значительное снижение
Fe	$\frac{12}{12,4}$	$\frac{8}{8,2}$	$\frac{77}{79,4}$	–	–	$\frac{56}{54,3}$	$\frac{22}{21,4}$	$\frac{25}{24,3}$	–	–
Mn	$\frac{2}{2,1}$	$\frac{36}{37,1}$	$\frac{59}{60,8}$	–	–	$\frac{66}{64,1}$	$\frac{23}{22,3}$	$\frac{14}{13,6}$	–	–
Ca	–	–	–	–	$\frac{97}{100}$	–	–	–	–	$\frac{103}{100}$
Mg	–	–	–	–	$\frac{97}{100}$	–	–	–	–	$\frac{103}{100}$
Se ¹	–	–	–	–	$\frac{97}{100}$	–	–	–	–	$\frac{103}{100}$
Hg ¹	$\frac{10}{10,3}$	$\frac{18}{18,6}$	$\frac{69}{71,1}$	–	–	$\frac{19}{18,5}$	$\frac{24}{23,3}$	$\frac{61}{59,2}$	–	–
Pb ¹	–	–	$\frac{97}{100}$	–	–	–	–	$\frac{103}{100}$	–	–
Cd ¹	$\frac{97}{100}$	–	–	–	–	$\frac{103}{100}$	–	–	–	–
нефть	$\frac{97}{100}$	–	–	–	–	$\frac{12}{12,6}$	$\frac{14}{13,6}$	$\frac{76}{73,8}$	–	–

Мы не выявили достоверного различия между содержанием Ca, Mg и Se между пробами питьевой воды из подземных и поверхностных источников. Однако обращает на себя внимание значительно более низкое по сравнению с ПДК содержание Ca (почти в 8 раз), Mg (более чем в 4 раза) и Se (почти в 100 раз) во всех пробах питьевой воды Югры (табл. 1, 2).

Важно отметить достоверно более высокое содержание Hg ($p<0,001$), Pb ($p<0,001$), Cd ($p=0,032$) и нефти ($p<0,001$) в пробах поверхностных вод, сравнительно с подземными водами региона (табл. 1). Обращает на себя внимание тот факт, что нами было обнаружено значительное превышение по сравнению с ПДК не только по Hg, Pb и нефти в пробах поверхностных вод, но и по Hg и Pb в пробах подземных вод ХМАО (табл. 2).

Таким образом, природная вода из децентрализованных источников водоснабжения, используемая представителями коренного населения ХМАО – Югры в качестве питьевой характеризуется высоким содержанием железа и марганца, а также низкой минерализацией (малое содержание кальция и магния) и крайне незначительной концентрацией селена на фоне выраженного загрязнения токсичными химическими элементами (ртутью и свинцом) и нефтью.

Организм человека обладает достаточно чёткой саморегулирующей системой гомеостаза, в которой немаловажную роль играют химические элементы. Элементный гомеостаз – это частная форма общей гомеостатической системы организма, нарушения которой отражаются на способности организма к адаптации в экстремальных условиях.

Реакции организма на дефицит или избыток в окружающей среде химических элементов обусловлены приспособительными механизмами, выработанными в процессе эволюции в условиях изменчивости биогеохимической среды. Известно, что геохимическая среда и живое вещество –

это взаимозависимые компоненты биосферы. В биогеохимическом круговороте между содержанием химических элементов во внешней (геохимической) среде и внутренней среде живых организмов складываются сложные причинно-следственные связи. Человек является одним из звеньев природных биогеохимических цепей. Однако элементный состав организма человека, как биосоциального существа, зависит как от геохимического окружения (комплекса природных факторов), так и от социально-экологических факторов, в частности, от особенностей вводно-пищевых рационов [5, 48; 6, 50–51; 7, 125–126].

Учитывая социально обусловленную миграцию пищевых продуктов и использование населением привозных продуктов из других биогеохимических территорий, определяющей компонентой внешней среды, формирующей своеобразие регионального фона населения, является питьевая вода. Важное значение имеет доброкачественность питьевой воды, которая определяется в соответствии с гигиеническими нормативами содержания вредных веществ в питьевой воде [1, 2–8], наличием и сбалансированностью биогенных макроэлементов, прежде всего Ca и Mg, а также микроэлементов: Fe, Mn, Cu, Zn, йод, необходимых для жизнедеятельности организмов. Химические элементы, поступающие в организм с питьевой водой, могут составлять существенную часть суточного рациона [5, 42]. Питьевая вода является незаменимым источником эссенциальных макроэлементов, присутствующих в ней в виде двухвалентных ионов, биологически доступных и легко всасываемых. Это справедливо, прежде всего, в отношении Ca, Mg, а также Fe, Mn, йод и некоторых других химических элементов при их избыточных концентрациях в питьевой воде [8, 241–244]. В связи с этим значение водного фактора приобретает всё более важное значение. Вода и соотношение в ней растворённых макро- и микроэлементов выступают в качестве первичного звена,

определяющего адекватность адаптации живых организмов к факторам геохимической среды.

Химический состав природной воды является уникальным для конкретной местности, и минеральный состав питьевой воды может быть определяющим фактором элементного состава организма [9, 39]. В настоящее время также установлено, что недостаток определённых химических элементов в почве (а соответственно, и в воде) приводит к пониженному уровню этих элементов в организме людей, проживающих в данной местности, и к тем или иным заболеваниям [4, 12].

Тюменская область, в состав которой входят Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа, располагается в Западно-Сибирской равнине. Распространение тепла и влаги определяют широтную физико-географическую зональность. Территория области приурочена к северо-таёжной подзоне бареальной зоны, с преобладанием хвойных и смешанных лесов на гелево-подзолистых, подзолисто-болотных и торфяно-болотных почвах. Воды региона значительно обогащены гумусом, Fe и Mn, также встречаются соединения аммония, нефтепродукты и газы метанового происхождения [10, 183].

Природные воды региона отличаются большим содержанием органических гуминовых соединений (за счёт болотного питания). Гуминовые кислоты являются весьма активными природными комплексами, способными связывать и удерживать в водной толще различные соединения – не только биогенной природы, но и загрязняющие компоненты, препятствуя их оседанию на грунт. Это обуславливает перенос загрязняющих веществ на относительно большие расстояния во время паводков, что расширяет тем самым зону их неблагоприятного воздействия. Болота – природные экосистемы, характеризуются высокой водонасыщенностью, затруднённым газообменом, низким окислительно-восстановительным потенциалом, сочетают

свойства и водных, и почвенных сред. В Западной Сибири распространены верховые болота, которые образуются в результате избыточного увлажнения атмосферными осадками, их слабого испарения и затруднённого дренажа. Вода верховых болот слабо минерализована (30-70 мг/л), при избытке органических соединений имеет дефицит Ca и Mg, практически не обладает буферностью, её pH = 2,6-4,2.

В воде верховых болот низкий pH и высокое содержание фульвокислот, образующих комплексные и внутрикомплексные соединения металлов, что способствует миграции загрязняющих веществ, в частности большинства тяжёлых металлов.

Низинные болота расположены в зонах с отрицательным рельефом местности: во впадинах, котловинах, на склонах и у подножья холмов, гор, в оврагах, вдоль устья, в долинах рек и т.п. Водонасыщение почвы происходит высокорасположенными грунтовыми водами. Вынос с окружающей территории химических элементов приводит к накоплению их в воде. В осадках низинных болот часто скапливаются карбонаты Ca, Fe, Mn, фосфаты Fe, гидроксиды Fe и Mn. В природных условиях в процессе миграции и дифференциации металлов одни элементы переходят в подвижное состояние, другие входят в состав устойчивых образований. Аналогичная картина наблюдается и при миграции тяжёлых металлов и радионуклидов. Из факторов абиогенной природы, влияющих на миграцию тяжёлых металлов, важнейшим является pH поверхностных и грунтовых вод. Кислая реакция обусловлена продуктами разложения органических кислот, в том числе фульвокислот, и поступлением их в воды. Такие условия характерны для лесных ландшафтов влажного климата тундры. В почвах развивается выщелачивание, они обедняются Ca и Mg, в результате чего создаётся их дефицит в воде, а также для растений, животных и человека. В то же время наблюдается избыток Fe и Mn [11, 367–369].

Кислая реакция низинных болот обусловлена тем, что в них большая часть Са связана с гуминовыми кислотами. Миграцию загрязнений затрудняет плохой дренаж болотных вод. В торфяном слое низинных болот значительно повышается концентрация тяжёлых металлов.

В природных водах и почвенных растворах огромную роль в процессе миграции металлов и радионуклидов играют органические вещества, которые способствуют увеличению подвижности химических элементов. Особенно большая роль в изменении подвижности металлов принадлежит гумусу: гуминовым кислотам и фульвокислотам. Металлы образуют с фульвокислотами комплексные соединения, что резко увеличивает миграционную способность многих микроэлементов в почвах и других природных средах. Следовательно, комплексные соединения с фульвокислотами обуславливают высокую миграционную способность ряда тяжёлых металлов и токсичных химических элементов в водах и почвах, их фракционирование в природных водах, образование ареолов рассеяния, коагуляцию и соосаждение микроэлементов и гумусовых веществ в поймах рек.

Связывание химических элементов с гуминовыми кислотами также происходит по механизму комплексообразования. Среди токсичных химических элементов наиболее прочно закрепляется Hg, прочно связывается Pb, менее прочно Cd. Таким образом, наиболее интенсивная миграция тяжёлых металлов и токсичных химических элементов наблюдается в кислых средах с повышенным содержанием фульвокислот. В поверхностных водоёмах металлы накапливаются в донных осадках, иле и проникают в грунтовые воды, что и обуславливает их повышенное накопление в подземных водах. Так, при концентрации Hg в воде 0,1-3,6 мкг/л, содержание её в осадке достигает 80-800 мкг/л [10, 185–186].

Подавляющее большинство обследованных нами некоренных жителей Югры использовали в качестве питьевой

водопроводную воду. Анализ воды из централизованных источников водоснабжения г. Сургута показал очень низкую концентрацию Са – в 5 раз ниже оптимального значения, а Mg – в 6 раз ниже [12, 235].

Дефицит Са и Mg усугубляется негативными тенденциями в питании современного человека: употребление большого количества сладких газированных напитков, алкоголя, кофе; преобладание термически обработанной пищи; недостаточное употребление свежих овощей, фруктов, семян, орехов. Это нашло своё отражение в анализе рационов питания: недостаточное употребление в пищу продуктов, богатых Са и Mg, характерно для всего населения ХМАО – Югры, но в большей степени для коренного [6, 91].

К факторам риска развития дефицита Са и Mg относится также курение. Немалый вклад в недостаточную обеспеченность жизненно важными химическими элементами Са и Mg вносят стрессы, наиболее ярко проявляющиеся в крупных промышленных центрах. Известно, что дефицит Mg в организме – это обычное дело для лиц, подвергающихся хроническим стрессам [13, 53].

Установлено, что физиологический гомеостаз Са и Mg является обязательным условием здоровья человека [14, 81–82, 101–103].

Таким образом, при условии пониженной жёсткости питьевой воды, несбалансированного по наличию Са и Mg пищевого рациона и высокого расходования при психоэмоциональном напряжении складываются предпосылки недостаточного их поступления в организм с последующим формированием функционально значимого состояния – первичного алиментарного Са-Mg дефицита и, вследствие этого, повышенного риска сердечно-сосудистых заболеваний (ССЗ) [15, 675]. Причём влияние на усвоение Са в организме человека оказывает именно Mg: недостаточное его поступление ведёт к усиленному отложению Са в

артериях, мышцах, почках, что является фактором риска возникновения атеросклероза, ишемической болезни сердца, мочекаменной болезни.

В популяциях, живущих в районах, где в питьевой воде содержится мало Mg и Ca, артериальная гипертензия возникает в 3 раза чаще и сопровождается высокой смертностью от ССЗ. Европейское эпидемиологическое исследование по ССЗ определило гипомagneмию как фактор риска возникновения инфаркта миокарда и инсульта. Дисбаланс Ca и Mg является ведущим фактором в реализации избыточного тромбообразования на фоне дефицита Mg. Исследованиями установлено, что количество лиц с низким содержанием Mg в сыворотке крови увеличивается с возрастом [16, 425]. Согласно материалам ВОЗ, существует обратная связь между содержанием Ca и Mg в питьевой воде и распространённостью АГ, острых нарушений мозгового кровообращения [17].

Исследователь географической патологии академик А.П. Авцын регистрировал более частые в сравнении с другими территориями случаи тяжёлого течения церебральной формы АГ у людей молодого возраста в районе Кольского полуострова; он же указал на более интенсивное, чем в средних широтах, протекание на Севере атеросклеротического процесса [8, 231]. Другие исследования также выявили более низкую летальность, обусловленную ИБС и АГ в бассейнах рек с жёсткой водой, с одной стороны, и прямую связь дефицита Ca и Mg в питьевой воде и частоты острого инфаркта миокарда, а также его летальных исходов – с другой. Из всех катионов, определяющих жёсткость воды, максимальное значение придаётся именно Mg: его дефицит рассматривается в качестве первичного звена патогенеза. При недостатке внутриклеточного Mg деблокируются кальциевые каналы клеточных мембран, что увеличивает поступление в клетку Ca; в то же время его выведение из клетки нарушается

внутриклеточного Mg происходит потеря клеточного K в результате блокады магнийзависимой Na^+K^+ – АТФазы. В ответ на выход K из клетки в неё начинает поступать Na, что вызывает снижение электрического потенциала плазматической мембраны миоцитов. В создавшихся условиях повышается чувствительность сосудов к вазоконстрикторным влияниям, особенно к катехоламинам и ангиотензину II. Вышеописанные механизмы приводят к повышению системного давления [18, 5–7]. Необходимо указать на то, что в экстремальных условиях Севера, оказывающих неблагоприятное воздействие на здоровье пришлого населения, изучаемые вопросы приобретают особое значение и требуют дальнейшего изучения.

Таким образом, знание минерального состава питьевой воды ХМАО – Югры и последствий постоянного употребления маломинерализованной воды позволит выработать рекомендации для коррекции пищевых рационов населения: введение в питание магнийсодержащих продуктов и пищевых добавок может стать важной составляющей первичной профилактики АГ [19, 6].

В настоящее время в питьевом водоснабжении у сельского коренного и некоренного населения ХМАО – Югры преобладают подземные воды, представляющие антропогенный экстремальный фактор [20, 163].

Основными ингредиентами таких вод, отягощающими здоровье населения округа, являются дисбаланс Ca и Mg [12, 235; 13, 53] (см. выше) и высокое содержание Fe и Mn [7, 125–126].

Научно установленный факт, что Fe в поверхностных водах, как правило, претерпевает окисление при контакте с кислородом воздуха и переходит в Fe со степенью окисления +3 менее усвояемая форма Fe и при достаточно большой концентрации, превышающей ПДК, она способна вызывать токсическое действие [21, 8]. Как дефицит, так и избыток Fe отрицательно влияет на состояние здоровья

человека. Железо, поступающее в организм человека в комплексе с другими загрязнителями, (избыток Fe, поступающего в хелированном состоянии, в котором находится в пище, не оказывает отрицательного действия) проявляет также свойства иммунодепрессанта. Не исключено, что повышенная насыщенность им организма может повлечь снижение иммунной резистентности и способствовать повышению общей заболеваемости у населения ХМАО – Югры [10, 190].

Известно, что Mn относится к важнейшим из жизненно необходимых микроэлементов. Он участвует в регуляции многих биохимических процессов в организме: синтезе и обмене нейромедиаторов, костеобразовании, иммунном ответе, перекисном окислении липидов, углеводном и жировом обменах. Однако избыточное накопление в организме Mn в первую очередь способствует появлению изменений со стороны ЦНС: наблюдается повышенная утомляемость, сонливость, ухудшение памяти, снижение активности, сужение кругов интереса [14, 121].

Как в поверхностных, так и в подземных водах региона было обнаружено очень малое содержание Ca и Mg, характеризующее воды Югры как ультрапресные. О вреде употребления таких вод было сказано ранее. Вызывает большую тревогу загрязнение нефтью поверхностных вод округа.

ХМАО – Югра – основная топливно-энергетическая база России. Вследствие высокой степени разведанности углеводородного сырья экологическое состояние территории обусловлено, в основном, спецификой нефтегазодобывающей отрасли.

Загрязнение водоёмов нефтепродуктами, бесхозяйственное использование лесов и оленьих пастбищ, сокращение ресурсов дичи и рыбы, рост числа заболеваний среди населения – это следствие промышленного освоения территории, ориентированной на одностороннее увеличение

добычи нефти и газа без должного внимания к рациональному использованию, сохранению и восстановлению природной среды. Высокая степень техногенного воздействия на все компоненты природной среды округа определяется резко возросшим в последние годы уровнем аварийности на нефтепромыслах и магистральных трубопроводных системах. В 2005 году Управлением по охране окружающей природной среды зарегистрировано 4311 аварий на нефтепромыслах, что на 680 аварий (16%) превышает уровень прошлого года, и 12 аварий на газопроводах. Таким образом, за последние 5 лет наблюдался неуклонный рост количества аварий. Рост аварийности говорит об очень серьёзных проблемах, назревших на трубопроводных нефтепромысловых системах [10, 192].

Большое количество аварий связано со старением промышленного оборудования, с коррозией трубопроводов, нарушением сроков регламентных и профилактических ремонтов. К тяжёлым экологическим последствиям приводят порывы крупных нефтепроводов, особенно при попадании нефтепродуктов в водные системы.

В результате многолетней эксплуатации месторождений образуются все типы антропогенного нарушения и загрязнения ландшафтов: деградация лесов и болот, подтопление и заболачивание земель, срезка, насыпка и намывание грунтов, эрозия, загрязнение почв, грунтовых и поверхностных вод углеводородами. Большая часть нефтезагрязнённых земель приходится на болота с мощным слоем торфяной залежи. Применение на этих землях традиционных технологий рекультивации и обычных технических средств не всегда приводит к положительным результатам. Это обусловлено недооценкой природных особенностей указанных биотипов: их высокой обводнённостью, слабонесущей способностью поверхности и своеобразием почвенно-растительного комплекса, создающими в совокупности существенные трудности для применения типовых

схем рекультивации нефтезагрязнённых земель. Кроме того, распространённой причиной отрицательных результатов при рекультивации является игнорирование этапности действия природных механизмов разложения нефти на земной поверхности. С химической точки зрения токсические свойства нефти исчезают через 10-25 лет, однако процесс естественного разрушения нефти полностью заканчивается не менее чем через 25 лет [22, 19].

Катастрофическими для природных комплексов являются последствия прорывов трубопроводов. В результате аварий на нефтепроводах в округе ежегодно гибнут десятки и сотни гектаров леса. Нефть, попадая в болота, аккумулируется в них на долгие годы; нефтеразливы негативно влияют на пойменные экосистемы, особенно на ихтиофауну.

По официальным данным ежегодно в округе загрязняется разлившейся нефтью в среднем примерно 200 га. Получается, что общая площадь формально зарегистрированных нефтезагрязнённых земель в округе за последние 10 лет составляет около 6,5 тыс. га [10, 193–194]. На практике при проверке предприятий нефтегазодобывающего комплекса выясняется, что предоставляемые ими официальные данные о площадях загрязнения существенно занижены от фактических. Предприятия не заинтересованы предоставлять информацию о загрязнении земель в полном объёме, поскольку за этим следуют штрафные санкции. Полученная экспертная оценка объёмов остаточной нефти в окружающей природной среде, вероятно, занижена (по причине недостаточно достоверных исходных данных) и составляет 90-105 млн. тонн. Загрязнение почв нефтепродуктами является одним из основных типов их деградации. Проблеме охраны почвы и растений от нефтепродуктов посвящено много работ, а исследований в отношении болот проведено недостаточно, несмотря на то, что богатейшие нефтяные месторождения расположены на

сильно заболоченных территориях республики Коми и Западной Сибири. Известны лишь единичные работы, посвящённые поведению болот, залитых нефтью. В 1999 году появилась работа Е.Д. Лапшиной и В. Блойтен, где подробно рассматривались типы нарушений болот, происходящих в ходе разведки и эксплуатации нефтяных месторождений, а также процессы восстановления болотной растительности [23, 137]. Эти авторы показали, что нефть на болотах растекается медленно, лёгкие фракции её испаряются, тяжёлые фракции сорбируются растительностью и торфом. Со временем от нефти на болотах остаются сухие битумообразные корки, которые зарастают мхом. Нефть в торфе долгое время остаётся в жидком состоянии, но она погребена растущим болотом. В некоторых случаях нефть обволакивается илисто-коллоидными частицами и находится в виде желеобразных комков.

Западно-Сибирская равнина в силу сочетания орографических и климатических условий, благоприятных для болотообразования, оказалась на первом месте по площади болот, которые занимают здесь около половины её площади. Согласно данным Е.А. Романовой, район Сургутского полесья по характеру болот сильно отличается от остальных районов. Во-первых, здесь заболоченность территории достигает максимальных значений – 72,5% от общей площади, отдельных болотных массивов здесь нет, они слились в большие системы, занимающие всю площадь водоразделов, не захватывая только узкие полосы вдоль крупных рек. В северной части района они сливаются в единую огромную болотную систему. Во-вторых, для них характерна плоская поверхность и исключительная обводнённость [24, 170].

Итак, основным источником загрязнения открытых водных объектов (болот, озёр, рек) ХМАО – Югры нефтью и нефтепродуктами являются предприятия нефтегазодобывающего комплекса. Существенный вклад в нефтезагрязнение

вносит водный транспорт (в основном, самоходный и нефтеналивной флот). Достаточно стабильным источником загрязнения близлежащих водных объектов нефтепродуктами являются сточные воды населённых пунктов. Вероятно, какое-то количество углеводородов переносится воздушными массами и оказывается на земной поверхности в виде атмосферных выпадений, иначе невозможно объяснить образование специфических ареалов нефтезагрязнённости водных объектов вокруг крупных давно разрабатываемых нефтегазовых месторождений.

Значительная часть нефти и нефтепродуктов поступает в округ с трансграничным переносом из Томской и южной части Тюменской областей. Некоторую часть нефти и нефтепродуктов округ сбрасывает по Оби и её многочисленным протокам в ЯНАО, но при этом необходимо отметить, что обские воды к границе с северным субъектом России существенно разбавляются относительно чистыми водами многочисленных притоков на субмеридианальном участке Оби. ХМАО – Югра, в целом, получает от южных соседей больше загрязняющих веществ, чем сбрасывает их на север.

Загрязнение поверхностных вод представляется одной из важнейших экологических проблем, так как, во-первых – это место обитания ценнейших промысловых рыб, от состояния популяции которых во многом зависит жизнь малочисленных коренных народов, во-вторых, загрязнение пресных вод создаёт угрозу здоровью людей [10, 195]. Такие характерные естественные гидрохимические и физические особенности северных рек как низкая температура воды (во многом определяющая их малую способность к самоочищению), недостаточная минерализация, слабокислая реакция воды – определяют незначительные буферные свойства и высокую чувствительность вод к различного рода загрязнителям.

Известно, что Hg занимает одно из первых мест по своей опасности для здоровья человека и обладает способностью

накапливаться в организме человека: выведение этого токсичного химического элемента составляет от 12 месяцев до 10 лет [14, 200].

Согласно данным М.Ю. Карганова и соавт. [25, 7–9], Hg даже в низких концентрациях обладает способностью усиливать процессы ПОЛ, снижая активность ряда ключевых антиокислительных ферментов.

Среди приоритетных токсикантов – загрязнителей водных экосистем ведущее место занимают Hg, Pb и Cd как наиболее токсичные и особенно опасные для живых организмов [14, 190–198].

Установлено, что процессы самовосстановления и самоочищения природных ландшафтов Севера происходят очень медленно. В водных и наземных экосистемах северного региона снижены скорости биологических и химических преобразований, что приводит к значительному накоплению в них химических компонентов, в том числе и токсичных [26, 65–67; 27, 28].

Рост негативных изменений в здоровье населения ХМАО – Югры за последние годы обусловлен крайне неблагоприятными тенденциями в изменении экологического состояния объектов окружающей среды региона. Основными геохимическими факторами риска, влияющими на здоровье населения разных возрастных групп, являются загрязнение тяжёлыми металлами и токсичными химическими элементами атмосферного воздуха, почв, вод, биологических объектов.

Существует несколько причин загрязнения окружающей среды и, в частности, природных вод токсичными химическими элементами.

1. Больше всего тундра страдает в период строительства буровых вышек. Двигатели одной буровой вышки за год сжигают до 1500 т горючего, ежедневно расходуется до 30 т химически активных растворов. В результате на поверхность почвы и в водоёмы попадают огромные

количества сажи, углеводородов, а также других вредных веществ. Совместное действие пыли и сажи с различными загрязнениями (углеводороды, тяжёлые металлы) может дать более высокотоксичный результат, чем только тяжёлые металлы. В частности, сажа способствует глубокому проникновению многих тяжёлых металлов в организм человека. Ингаляционное поступление самой пыли и сажи приводит к хронической интоксикации, а Pb и Cd по степени воздействия на живые организмы отнесены к классу высокотоксичных веществ [14, 191–193]. Нерациональное природопользование наносит не только экологический, но и огромный экономический ущерб. С разрушением продуктивных тундровых земель гибнет растительный и животный мир этого края.

2. Из всего добытого в округе попутного нефтяного газа около 20% сжигается на факелах. Ежегодно в Западной Сибири на факелах сгорает 19 млрд.м³ попутного газа. При его сжигании в образовавшейся саже присутствуют Pb и Cd, которые оседают на прилегающие участки земли и открытые водоёмы, тем самым загрязняют почвенный покров и поверхностные воды [28, 6].

Проблема утилизации нефтяного газа, сжигаемого на месторождениях, остаётся до сих пор нерешённой, что, по-видимому, обусловлено отсутствием соответствующего финансирования мероприятий по его утилизации, поскольку добыча и продажа нефтяного газа для недропользователей является убыточной. Нерентабельность особенно ощутима для мелких и средних нефтегазодобывающих предприятий и для недропользователей, осваивающих новые месторождения, которые не имеют развитой инфраструктуры [10, 197].

3. Буровые отходы (шламы), образующиеся при бурении скважин и размещаемые в открытых земляных амбарах, являются активными источниками загрязнения окружающей среды. В состав буровых шламов входят отработанные

буровые растворы, сточные воды, химические реагенты и добавки, нефть и выбуренные породы. Отходы бурения образуются в процессе технологических операций углубления, крепления и освоения скважин, обслуживания различных узлов и механизмов буровой установки, а также при приготовлении химических реагентов.

4. В природопользовании и охране окружающей среды одной из важных проблем является утилизация отходов и в особенности – твёрдых бытовых отходов (ТБО). Для ХМАО – Югры загрязнение окружающей среды отходами производства и потребления – важнейшая экологическая проблема. Большой объём и темпы накопления отходов в округе вызваны высоким уровнем их образования в топливной промышленности и жилищно-коммунальном хозяйстве, слабым развитием вторичной переработки.

На территории округа большая часть производственных отходов образуется на предприятиях нефтегазового комплекса, в основном это производственные отходы 3-4 класса опасности для окружающей природной среды, которые образуются в технологических процессах при бурении скважин, при добыче, транспортировке, подготовке и хранении нефти. Проблема утилизации отходов бурения актуальна не только в ХМАО – Югре. Она достаточно злободневна и в других нефтегазодобывающих районах России и за рубежом. В мире накоплен большой опыт технологий утилизации такого вида отходов, но из большого количества способов ни один ещё не нашёл должного промышленного применения в нашей стране по ряду объективных причин: сложные условия освоения месторождений, отсутствие дорог, наличие больших площадей земельных ресурсов, слабые рычаги воздействия контролирующих органов.

Отсутствие в округе полигона для размещения и утилизации высокотоксичных отходов I-II класса, в том числе ртутьсодержащих отходов, что способствует накоплению

чрезвычайно опасных и высокотоксичных отходов на промышленных площадках и вынуждает предприятия использовать недозволенные методы утилизации (вывоз отходов I-II класса на полигоны и свалки ТБО, несанкционированные свалки).

Развитие промышленного производства и экономический рост в округе обусловили увеличение численности населения. С ростом благосостояния наблюдается значительное увеличение потребления, что в свою очередь приводит к увеличению образования ТБО. В настоящее время захоронение отходов на полигонах и свалках является основным способом утилизации ТБО в округе, как, впрочем, и в других субъектах РФ. Несмотря на то, что в округе функционирует и строится значительное количество полигонов, в настоящее время размещение на них бытовых отходов не является основным методом их утилизации, так как количество и мощность имеющихся полигонов явно недостаточны, чтобы принимать отходы потребления, образующиеся в округе с почти 1,5 млн. населением.

5. Увеличение в последние годы количества автотранспортных средств способствует повышению уровня загрязнения окружающей среды. Показателен тот факт, что выбросы от двигателей автотранспорта в городах достигают 98% от общего количества выбросов вредных веществ в атмосферу. Нефтепродукты, продукты износа шин и тормозных накладок, сыпучие и пылящие грузы, хлориды, используемые в качестве антиобледенителей дорожных покрытий, загрязняют придорожные полосы и водные объекты.

6. В теплоснабжении городов и посёлков Ханты-Мансийского автономного округа – Югры доминирует газ, однако есть поселения, где на котельных используется уголь, нефть и дрова. В процессе эксплуатации такого вида котельных окружающая среда загрязняется сажей и токсичными химическими элементами [10, 199].

7. В последнее время наблюдается резкое увеличение случаев аварийности на водоводах и связанного с этим уровня загрязнённости подтоварными и сеноманскими водами, которые обладают наиболее агрессивными химическими свойствами, что является фактором, существенно увеличивающим коррозионный износ трубопроводов. Аварии на водоводах также приводят к серьёзным экологическим последствиям, в частности к засолению почв. В отличие от нефтепродуктов, разлив которых можно локализовать и впоследствии обеспечить сбор, утилизацию, а затем и рекультивацию земли, высокоминерализованная вода быстро пропитывает почву на большую глубину, вызывая гибель растительных сообществ и почвенных организмов, что приводит к деградации почв.

8. Токсиканты поступают в водоёмы с промышленными стоками, с лакокрасочных покрытий, защищающих суда от обрастания.

Итак, существует немало причин загрязнения поверхностных вод на территории ХМАО – Югры токсичными химическими элементами.

Таким образом, для Ханты-Мансийского автономного округа – Югры значимость водного фактора в заболеваемости населения достаточно высока, что позволяет проблеме обеспечения населения качественной питьевой водой считать приоритетной среди других, не менее важных социальных и экономических проблем. В этой связи реализация комплексных мер по снижению техногенной нагрузки на урбанизированные регионы Севера сама по себе является действенным методом вторичной профилактики хронических инфекционных болезней, а также существенной экономии бюджетных средств. Нелишне подчеркнуть, что специфика северных урбанизированных территорий, экстремальность местных природных условий и особенности расположенных здесь предприятий, в том числе нефтегазодобывающей промышленности, не позволяют

механически переносить сюда опыт соответствующих мероприятий, накопленный в европейской части страны. Особый характер климатических и экологических факторов является основой формирования региональных природоохранных мероприятий [29, 23].

Проблема обеспечения экологической безопасности страны становится важнейшим компонентом национальной безопасности, оказывая всё большее влияние на благополучие и здоровье населения, особенно аборигенного, составляющего наиболее незащищённую часть жителей северного региона.

Современный этап развития России как государства с социально – ориентированной экономикой рыночного типа требует особого внимания к основному элементу экономического и социального развития общества – человеческому капиталу. Именно человеческий капитал – наиболее ценный ресурс, гораздо более важный, чем природные ресурсы или накопленные богатства. Человеческий капитал, а не заводы, оборудование и производственные запасы является краеугольным камнем конкурентоспособности, экономического роста и эффективности.

Литература

1. СанПин 2.1.4.1074–01. «Питьевая вода. Гигиенические требования к качеству воды централизованных систем питьевого водоснабжения. Контроль качества» // Постановление Министерства здравоохранения РФ № 24 от 26.09.01. Дата введ. 1 янв. 2002 г.
2. Горбачёв, А.Л. Элементный статус населения в связи с химическим составом питьевой воды / А. Л. Горбачев // Микроэлементы в медицине. – 2006. – Т. 7, Вып. 2. – С. 11–24.
3. Жестяников, А.Л. Дисбаланс некоторых макро- и микроэлементов как фактор риска заболеваний сердечно-сосудистой системы на Севере / А. Л. Жестяников // Экология человека. – 2005. – № 9. – С. 19–25.
4. Скальная, М.Г. Макро- и микроэлементы в питании современного человека: эколого-физиологические и социальные аспекты / М. Г. Скальная, С. В. Нотова. – Москва : «РОСМЭМ», 2004. – 310 с.

5. Корчина, Т.Я. Донозологическая диагностика заболеваний сердечно-сосудистой системы у населения северного региона / Т. Я. Корчина // Экология человека. – 2013. – № 5. – С. 8–13.
6. Хакназаров, С.Х. Социэкологические факторы здоровья коренного населения ХМАО – Югры / С. Х. Хакназаров, Т. Я. Корчина, И. В. Корчина. – Ханты-Мансийск : ООО «Печатный мир», 2013. – 124 с.
7. Корчина, Т.Я. Современное питание коренного населения Ханты-Мансийского автономного округа / Т. Я. Корчина, В. И. Корчин, Г. И. Кушникова, И. В. Сорокун, В. А. Ямбарцев // Вестник угроветения. – 2010. – №1 (3). – С. 123–128.
8. Авцын, А.П. Патология человека на Севере / А. П. Авцын, А. А. Жаворонков, А. Г. Марачев и др.. – М. : Медицина, 1985. – 416 с.
9. Корчина, Т.Я. Корреляционные связи между концентрацией химических элементов в волосах аборигенов Тюменского Севера и их содержанием в природных водах региона / Т. Я. Корчина // Вопросы восстановительной медицины. – 2008. – № 5а (28). – С. 38–42.
10. Корчина, Т.Я. Системный анализ параметров вектора состояния организма человека, проживающего в условиях урбанизированного Севера (на примере Югры): дис. ... д-ра мед. наук. / Т. Я. Корчина – Сургут, 2009. – 332с.
11. Кузнецов, А.Е. Научные основы экибиотехнологии / А. Е. Кузнецов, Н. Б. Градова. – М. : «Мир», 2006. – 503с.
12. Корчина, Т.Я. Системный анализ параметров аттракторов вектора состояния системы химического состава питьевой воды ХМАО – Югры / Т. Я. Корчина, В. Ф. Пятин, Ю. Г. Бурыкин, О. Е. Филатова // Вестник новых медицинских технологий (г. Тула). – 2009. – № 2. – С. 234–237.
13. Корчина, Т.Я. Элементный статус медицинского персонала выездных бригад скорой медицинской помощи г. Ханты-Мансийска / Т. Я. Корчина, А. П. Кузьменко, И. В. Корчина // Гигиена и санитария. – 2014. – № 2. – С. 50–54.
14. Скальный, А.В. Химические элементы в физиологии и экологии человека / А. В. Скальный. – М. : ОНИКС 21 век: Изд-во «Мир», 2004. – 215 с.
15. Stambuk-Giljanovi N., Stambuk D. Information subsystem of total hardness (Ca+Mg) as a database for studying its influence on human health // J. Med. Syst. 2001. – Vol. 29, № 6. – P. 671–678.
16. Здоровье населения Ямало-Ненецкого автономного округа: состояние и перспективы / Под ред. чл.-корр., проф. А. А. Буганова. – Омск; Надым, 2006. – 809 с.

17. The World Health Report 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.who.int/whr/previous/en.
18. Городецкий, В.В. Препараты магния в медицинской практике / В. В. Городецкий, О. Б. Талибов. – М. : Изд-во «Медпрактика», 2003. – С. 4–17.
19. Кириллова, А.В. К вопросу о патогенезе гипертонической болезни и ишемической болезни сердца при дефиците потребления магния в условиях Севера / А. В. Кириллова, Н. В. Доршакова, И. П. Дуданов // Экология человека. – 2006. – № 1. – С. 3–8.
20. Сынзыныс, Б.И. Экологические факторы риска для населения при употреблении питьевой воды из подземных источников / Б. И. Сынзыныс, О. А. Момот, Л. П. Полякова и др. // Сб. матер. Всеросс. конф. с междунар. участ. «Биологические аспекты экологии человека». – Архангельск. – 2004. – Т. 2. – С. 160–164.
21. Корчина, Т.Я. Характеристика природных вод на территории Ханты-Мансийского автономного округа / Т. Я. Корчина, В. И. Корчин, Г. И. Кушникова, В. Л. Янин // Экология человека. – 2010. – № 8. – С. 9–12.
22. Карнаухов, И.В. Исследование содержания соединений железа в поверхностных водах урбанизированных территорий города Оренбурга / И. В. Карнаухов, О. В. Чаловская, А. Н. Виноградов // Мат. II Междунар. науч.-практ. конф. «Биоэлементы» 23-25 января 2007 г., Оренбург. – Оренбург: ИПК ГОУ ОГУ, 2006. – С. 186–188.
23. Захарова, К.А. Исследование деструкции нефтезагрязнений в подзолистых и торфяных почвах Западно-Сибирского региона / К. А. Захарова, В. В. Моисеев, М. В. Шулаев и др. // Экология человека. – 2007. – № 11. – С. 17–22.
24. Лапшина, Е.Д. Типы нарушений и естественное восстановление растительности олиготрофных болот на нефтяных месторождениях Томской области / Е. Д. Лапшина, В. Блотейн // Сибирский ботанический журнал. – 1999. – Т. 1, № 1. – С. 129–140.
25. Романова, Е.А. Типы болотных массивов и закономерное распределение их на территории Западной Сибири / Е. А. Романова // Типы болот в СССР и принципы их классификации. – Л., 1974. – С. 167–174.
26. Карганов, М.Ю. Метаболические сдвиги при повышении содержания токсических элементов в организме / М. Ю. Карганов, И. Б. Алчинова, О. О. Фролова и др. // Микроэлементы в медицине. – 2007. – Т. 8, Вып. 1. – С. 9–12.
27. Корчина, Т.Я. Взаимосвязь концентрации ртути, свинца и кадмия в волосах коренных жителей Ханты-Мансийского автономного округа / Т. Я. Корчина // Вестник РУДН. Серия «Экология и безопасность жизнедеятельности» – 2008. – № 4. – С. 62–69.
28. Корчина, Т.Я. Содержание тяжелых металлов в волосах детей севера Тюменской области / Т. Я. Корчина // Гигиена и санитария. – 2007. – № 4. – С. 27–29.
29. Буганов, А.А. Экологические риски в отношении здоровья в Ямальском регионе / А. А. Буганов // Сборник научных трудов ГУ НИИ МП КС РАМН. – Вып. 2. – М. : Компания Спутник+, 2004. – С. 3–8.
30. Карпин, В.А. Медико-экологический мониторинг внутренних болезней на урбанизированном Севере: автореф. дисс....докт. мед. Наук / В. А. Карпин. – Архангельск, 2002. – 43 с.

Какими мы были в две тысячи первом...

В 2001 году я брала интервью у сотрудников НИИ обско-угорских народов, занимающихся этнографией или близких к этой науке. Они нужны были для моей книги «Наука как форма общественного развития северных этносов», где и были опубликованы [1]. Сама я тоже была тогда сотрудником института. Предлагаемое сообщение содержит выборку из интервью: краткие анкетные данные и ответы на вопрос – как человек пришёл в науку, и каковы его научные интересы.

Изложение даётся, как и в книге – по алфавиту.

Волдина Татьяна Владимировна.

Родилась в г. Ханты-Мансийске. Мои родители – ханты, интеллигенты в первом поколении, их родители (мои дедушки и бабушки) жили в традиционной среде. Окончила Уральский государственный университет, исторический факультет, специальность «преподаватель истории и общественно-политических дисциплин». Первое место работы – НИИ обско-угорских народов. Сначала работала научным сотрудником, сейчас – руководитель отдела хантыйского языка, литературы и этнографии.

Наукой занимаюсь с 1993 года. Хотя ещё в университете писала курсовые работы, для которых собирала материал у родственников. Можно сказать, уже тогда занималась наукой. Интерес к своей культуре у меня был ещё в школе. В городе я оказалась оторванной от неё и чувствовала себя несколько ущемлённой в том, что я, вроде бы, не примкнула к новой культуре и не знаю культуры своего народа. Когда я была на последнем курсе университета, меня пригласила работать в Институт Нёмысова Евдокия Андреевна. Она была в Екатеринбурге, я там доклад зачитывала.

Мои научные интересы связаны с духовной культурой, с мировоззрением. Тема дипломной работы «Традиционное мировоззрение казымских хантов». В Институте, для прикрепления к аспирантуре моей темой стала «История изучения хантыйского фольклора».

Динисламова (Садомина) Светлана Селивёрстовна.

Родилась в пос. Сосьва Березовского района. Родители – манси, сначала оленеводы, потом мама работала звероководом, отец – рыбаком, охотником. Закончила Ханты-Мансийское медицинское училище, работала в медицине, потом главой администрации в пос. Хулимсунт. Поступила в Российский государственный педагогический университет на специальность «культурология», учусь заочно. Работаю на радио, а в НИИ обско-угорских народов работаю, по совместительству, второй год. С этого времени и занимаюсь наукой. В институте моя задача – подготовить учебное пособие по книге Авдеева «Песни народа манси». По этой же книге пишу дипломную работу на тему «Семантика мансийских эпических песен».

Иванова (Садомина) Валентина Селивёрстовна.

Родители – манси, отец вёл традиционный образ жизни, мама работала в колхозе. Окончила Ленинградский государственный педагогический институт, факультет народов Крайнего Севера, по специальности «преподаватель физики и математики». В конце 1990-х годов получила второе высшее образование в том же университете, по специальности «культуролог». Прежняя работа – завуч Сосьвинской национальной школы. Последние два года работаю старшим научным сотрудником НИИ обско-угорских народов. Наукой стала заниматься где-то в 1994–1996 годах, когда Дина Васильевна Герасимова познакомила меня с финнами из Института перевода Библии. Я занималась переводом «Евангелия от Марка». Ещё толчком к занятию наукой было присутствие на Медвежьих игрищах. А третьим было то, что однажды в аэропорту Берёзово увидела

Маину Афанасьевну Лапину – директора НИИ обско-угорских народов. Она пригласила меня в институт. В данный момент работаю над темой «Обрядность северных манси». Хочу ещё числовой семантикой заняться, я же физмат окончила.

Кунина Любовь Егоровна.

Место рождения – пос. Корлики Нижневартовского района, национальность – ханты. Родители, в основном, жили в лесу, занимались охотой, рыболовством, оленеводством. Я окончила Салехардское культпросветучилище, затем Российский государственный педагогический университет по специальности «культурология». Работала в Ханты-Мансийске художником-методистом. В 1998 году Татьяна Александровна Молданова пригласила меня в институт, в фольклорный фонд научным сотрудником. Пригласили, наверно, как человека, знающего язык. Сама я не очень хотела фольклором заниматься, но когда стала здесь работать, то начала разбираться не только в языке. Переводила с хантыйского языка на русский, интересно было вникнуть в смысл. Материал по этнографии стала собирать, описания одежды по памяти людей восстанавливать. Мне интересно всё, что связано с ваховскими хантами.

Лапина (Неттина) Маина Афанасьевна.

Родилась в дер. Теги Берёзовского района. Отец – рыбак-охотник, мать из семьи оленеводов. По национальности родители – ханты. Закончила Челябинский государственный институт культуры. В Салехарде работала преподавателем культурно-просветительского училища, в Ханты-Мансийске – заместителем начальника управления культуры, затем преподавателем Института повышения квалификации; а когда создан институт, нас перевели в него. С февраля 1998 года работаю директором НИИ обско-угорских народов. Занятия наукой начались, в основном, здесь, в институте. До этого не было слышно, чтобы наши северяне занимались наукой. В институте мне с

самого начала было интересно: что-то новое, необычное. Круг научных интересов – традиционная хантыйская этика, фольклор, религия, музыка.

Молданов Тимофей Алексеевич.

Место рождения – стойбище Курьёх вблизи дер. Юильск Белоярского района, на р. Казым. Родители – потомственные оленеводы. Национальность родителей и моя – ханты. Закончил ГПТУ по специальности электромонтёр, зооветеринарный техникум в Салехарде и Российский государственный педагогический университет по специальности «культурология». Работал ветеринаром, топографом. Сейчас работаю в НИИ обско-угорских народов руководителем Окружного фольклорного фонда. Занимаюсь научной работой с 1991 г., тогда был сотрудником фольклорного архива в г. Белоярском. Хотел изучать хантыйский фольклор, который я всегда любил, сколько себя помню. С начала 1980-х годов записывал на магнитофон. Потом это хобби стало работой. Кроме фольклора меня интересует мировоззрение и оленеводство.

Молданова Татьяна Александровна.

Место рождения – дер. Юильск Белоярского района, на р. Казым. Отец – хант, мать – русская. Окончила Ленинградский государственный педагогический институт, факультет народов Крайнего Севера, по специальности «преподаватель физики и математики». До НИИ обско-угорских народов работала методистом в Доме народного творчества в Ханты-Мансийске. В институте работаю с 1987 года, в последние годы – заместителем директора по науке. Почему выбрала науку? Для меня все, кто занимался наукой, были люди высокого круга. В системе культурно-просветительской работы я ощущала только форму и очень мало содержания. В науке, как мне казалось, есть и форма (книги издаются, т.е. есть продукция), но есть и очень мощное содержание. Я хотела глубины понимания культуры хантыйского народа, к которому принадлежу и

среди которого выросла. Круг научных интересов определяется самой жизнью – это женская сфера: орнамент, охраняющие женщину божества и сновидения.

Нёмысова Евдокия Андреевна (создатель и первый директор института).

Вопрос: Какова мотивация Вашего стремления создать в Ханты-Мансийске научное учреждение? Что Вами двигало?

Любовь к своей семье, к родным, к народу, к его языку и культуре. Она внутри сидела, хотелось рассказать об этом, чтобы превратить устные традиции в письменные. А для этого нужен был какой-то центр, где это было бы возможно, требовалось соединение усилий всех, кто к этому был как-то причастен.

До появления института я работала в сфере образования над созданием учебников по хантыйскому языку для начальных классов, методическими рекомендациями. Став директором НИИ, я стала более интенсивно заниматься наукой. По-моему, какой-то рост наступил. Во-первых, мне самой нужно было показать пример всем, кого я собрала в институте. Поэтому приходилось участвовать в научных конференциях, готовить доклады. Я стала лучше формулировать и высказывать разные точки зрения. Моя научная тематика – этнопедагогические проблемы.

Онина (Талигина) Софья Владимировна.

Родилась в дер. Тильтим Шурышкарского района Ямало-Ненецкого округа. Родители – по национальности ханты, сначала занимались оленеводством, потом рыболовством. Закончила Российский государственный педагогический университет по специальности «преподаватель хантыйского языка, дошкольной педагогики и психологии». Когда была ещё на четвёртом курсе, меня пригласила работать в НИИ обско-угорских народов директор Евдокия Андреевна Нёмысова. После окончания университета меня взяли в институт, сейчас работаю старшим научным

сотрудником. Но пришлось поработать и в педагогическом колледже преподавателем декоративно-прикладного искусства, истории и этнографии обских угров. Интерес к науке появился в процессе именно этой работы. Ещё в университете я писал дипломную работу по оленеводческой лексике в хантыйском языке. Выбрала эту тему, потому что однажды попался в руки словарь по эвенкийскому оленеводству. Думаю: ведь у нас тоже есть оленеводство, а словарика нет. Это немного задело самолюбие. Начала у родителей записывать эту лексику.

Попова (Вокуева) Светлана Алексеевна.

Родилась в с. Няксимволь Березовского района, на р. Сосьва. Мать – манси, отец – коми-зырянин. Отец – оленевод, охотник, мама работала поваром. Окончила Салехардское культурно-просветительское училище по специальности «библиотекарь». Затем окончила Тобольский государственный педагогический институт, специальность «преподаватель русского языка и литературы». Предыдущая работа «методист национальных школ районо». Сейчас работаю директором «Научного фольклорного фонда народа манси» в Березово. Считаю, что научной работой занялась в 1988 году, когда начала собирать фольклорный материал на мансийском языке для разговорника и методических пособий. В 1993 году открыли фольклорный фонд, и я полностью окунулась в мансийский фольклор. Вскоре сотрудников фонда начали приглашать с мест на проведение обрядовых праздников, и обряды стали моей второй научной темой. Каждый день могу с восторгом говорить, какая у меня интересная, увлекательная, какая любимая работа!

Решетникова (Молданова) Раиса Германовна.

Родилась в Тутлейме Березовского района. Родители мои занимались охотой, рыболовством, работали в колхозе. Национальность – ханты. Закончила Шадринский государственный педагогический институт по специальности

«дошкольная педагогика и психология». До того как прийти в НИИ обско-угорских народов, работала в дошкольных учреждениях Ханты-Мансийска. Ещё тогда хотела помочь нашим воспитателям и начала работать над темой «Декоративно-прикладное искусство». Когда институт открылся, меня сразу Е.А. Нёмысова приглашала, но я колебалась – смогу ли пойти в науку. Потом решилась, и работаю в институте с 1993 года – учёным секретарём. Моя тема «Эстетическое воспитание дошкольников средствами орнаментального искусства». Ещё меня интересует детский фольклор, вообще ребёнок в традиционной культуре.

Хакназаров Саидмурод Хамдамович.

Родился в Таджикистане. Отец работал учителем, мама – колхозница. Родители таджики, и я таджик. Окончил Уральский политехнический институт (г. Свердловск), металлургический факультет, специальность «благородные металлы». С сентября 1993 года работаю в НИИ обско-угорских народов. В эти годы окончил заочно экономический факультет того же вуза, специальность «инженер-экономист, менеджер». Интерес к науке появился ещё в студенческие годы, участвовал в исследованиях и заводских испытаниях, по этой теме писал дипломный проект. Когда начинал работать в институте, я был далёк от проблем народов Севера. Но потом понял, что такие проблемы требуют решения. У коренных народов столько богатств, но они не имеют от этого экономической выгоды. Круг моих научных интересов связан с исследованиями в области экономики, экологии, химии, окружающей среды.

Цюпер (Молданова) Любовь Алексеевна.

Родилась в дер. Юильск Белоярского района. Родители – ханты. Отец был оленеводом, мама работала звероводом. Окончила Ханты-Мансийский филиал Нижневартовского государственного педагогического института, специальность «учитель русского языка и литературы, хантыйского языка и литературы народов Севера». Когда ещё оставалось

три месяца до окончания института, я уже работала в НИИ обско-угорских народов. Пригласила меня Татьяна Александровна Молданова. Сейчас работаю научным сотрудником. В институт пошла больше из-за того, что понимала – я не смогу работать с учениками. Моя научная тема «Верхнеказымский говор хантыйского языка», но меня привлекает многое в жизни хантов.

Автор выступления надеется, что рассказанное здесь было приятно вспомнить героям интервью, и интересно узнать остальным слушателям.

Литература

1. Лукина, Н.В. Наука как форма общественного развития северных этносов / Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 344 с.

Запреты, связанные с жизнью и бытом ханты полноватского Приобья

Аннотации. В данной статье подробно описаны запреты, функционирующие в традиционной культуре ханты полноватского Приобья, в виде правил поведения. Статья написана на основе полевого материала, записанных от информантов в поселениях: с. Полноват, д. Ванзеват, д. Тугияны, д. Пашторы Белоярского района.

Ключевые слова: запреты, женщины, дети, мужчины, быт, обряд, огонь, дух-покровитель.

Тема запретов, у обских угров (ханты) получила достаточно научное освещение в этнографической культуре. В монографии М.А. Лапиной «Этика и этикет хантов» описаны некоторые запреты в сакральной сфере, связанные с божествами разного ранга [1]. Запреты разных территориальных групп, связанные со свадебным, погребальным обрядом описаны в трудах Н.В. Лукиной, В.М. Кулемзина [2], З.П. Соколовой. [3]. У народа ханты и в настоящее время существует множество различных запретов, которых они придерживаются в течение всей своей жизни, и стараются их не нарушать. Эти знания передавались из поколения к поколению, чтобы уберечь детей, внуков от неприятностей и невзгод. Многие из них дошли до наших дней в несколько изменённом виде.

Запреты можно разделить на несколько видов: 1. повседневные запреты; 2. запреты для девушек, невест, женщин; 3. запреты, связанные с ребёнком; 4. запреты, связанные с поведением в лесу, на святом месте; 5. запреты, связанные с похоронным обрядом; 6. запреты, связанные с «медвежьими игрищами».

Повседневные запреты

Примеров с повседневными запретами можно привести много. Например, В темное время суток в доме пол не мели

и не мыли, старались делать это в дневное время. Также нельзя вечером выносить помой, если они есть, то оставляют их до утра. А почему нельзя? Одни информанты говорили: «В помойной яме живет *«Тăпăр хот ими»* (досл.: мусор, дом, женщина), которая ночью не спит и ждет, когда ей принесут мусор». В настоящее время информанты не всегда могут объяснить, почему нельзя. Они просто говорят: «Нельзя и все». По этому поводу есть хантыйская сказка *«Пун верты ими»* 'Нити плетущая женщина', где говорится о том, как *Тăпăр хот ими* пришла поздно вечером в семью, где невестка пряла шерсть. Гостеприимная невестка посадила гостью отведать пищу, которую заносила домой с кладовки. Пока ходила туда-сюда, подпалила мусорную яму, где жила *Тăпăр хот ими* с детьми. Невестка зашла домой и ей говорит: «Тётя, твои дети горят!» *Тăпăр хот ими* выбежала на улицу тушить пожар. Невестка в это время быстро обмазала себе лицо жиром и легла спать между свекром и свекровью. *Тăпăр хот ими* не смогла спасти своих детей, они сгорели. Вернувшись обратно в дом, не нашла среди спящих невестку, сказала: «Ты об этом еще пожалеешь, что так со мной поступила». Прошло время, у невестки родился сын. Однажды в поселении мужчины добыли медведя и устроили «медвежьи игрища». Родители невестки ушли на «Медвежьи игрища», она с ребёнком осталась дома. Будто пришла бабушка и говорит через двери невестке, чтобы она одела ребёнка и бабушка отведёт его на праздник. Мама одела ребёнка, открыла дверь, передала ребёнка бабушке. Когда отдавала ребёнка, почувствовала волосатую руку. Оказалось, ребёнка отдала *Тăпăр хот ими*. Так *Тăпăр хот ими* отомстила за своих погибших детей. Забрала мальчика к себе. В течение семи дней было слышно, как ребенок плакал в мусорной куче. Чем глубже люди капали яму, тем слабее был, слышен его плач. Поэтому говорили, нельзя высыпать мусор в одну кучу. Нельзя ночью выносить мусор. За несоблюдение запретов человек обязательно будет наказан (ПАМ, Лельхова У.П.).

Другой запрет связан с отношением к огню, домашнему очагу. Например, нельзя в печи жечь бытовой мусор, собирать мусор возле печи, плевать в огонь, ругать его, трогать железными предметами, кидать в огонь дрова с гвоздями – это считалось оскорблением или причинением ему боли. Когда в дом заносишь дрова, нельзя их бросать, нужно аккуратно и тихо класть у печи. По словам информантов: «Огонь не любит шума».

Запрещалось шуметь, смеяться вечером, играть. Надо заниматься спокойными делами. Если вечером дети разыграются, начинают кричать, плакать, взрослые говорили: «Придет нечистая сила или Баба-яга и вас всех заберет к себе». После захода солнца детям запрещалось играть на улице, их может унести нечистая сила. Вот что случилось с мальчиком Укашоп, который катался на горке вечером и не слушал бабушку. Баба-яга дважды пыталась увести мальчика к себе домой, но он дырявил ей короб и убегал к своей бабушке. На третий раз Баба-яге удалось принести его к себе домой. Только благодаря хитрости и находчивости, герою сказки удалось вернуться домой живым.

В сказке «*Ай Моцнэуие*» 'Маленькая Мощ женщина' Баба яга увела в лес девочку, которая не слушала родителей, нарушала их запреты. Она также благополучно вернулась в родительский дом.

Существуют всевозможные запреты по отношению хранения личных вещей. Нельзя путать детские вещи с вещами взрослых, тем более стирать детские, мужские и женские вещи в одном тазу и воде. В прошлом для детских вещей были отдельные берестяные или деревянные тазы; для мужских вещей свой таз, для женской – свой. Тазы хранились в разных местах. П.А. Гришкина вспоминает: «Детские вещи стирались отдельно, как и мужские вещи, от женских вещей». Женщинам запрещалось класть свою одежду поверх мужских и детских вещей. Изношенную обувь не сжигали, а уносили в лес и вешали на старое дерево. Детскую обувь

вешали на молодое дерево (раньше обувь была из кожи и меха, со временем она сгнивала, и не оставалось мусора). В настоящее время старую обувь несут на окраину селения, где специально вырыта большая яма для мусора и сбрасывают туда. Когда спрашиваю своих информантов: «Почему обувь нельзя было бросать или сжигать, они не могли ответить. Просто говорили: «Нельзя и все!» Другие информанты говорили: «Обувь сжигать нельзя, одежду можно». В следующей жизни (загробной) Огонь вернет тебе твои любимые вещи». Информанты из д. Ванзеват рассказывают: «Нам взрослые говорили, что старые вещи нельзя вешать на березу. Береза у хантов считается деревом жизни. Вешать вещи можно на тальник» (ПАМ, Молданова К.И.).

Существовал запрет на поход в баню после захода солнца. Тёмное время суток – это время нечистой силы. После помывки в бане нельзя оставлять в котлах ни холодную, ни горячую воду, а тазы обязательно нужно перевернуть вверх дном. Считалось, что если этого не сделать, то ночью будет мыться «*Певэйт-хот ими*» (букв.: мыться, дом, женщина) или придёт нечистая сила.

Большинство хантыйских сказок обычно начинаются со слов «В одиноком поселении среди деревьев с божествами, в одиноком поселении среди деревьев с духами жили ...». Одиноким дом противопоставляется лесу с божествами и духами. Так как человек постоянно находился в окружении леса, где обитали божества и духи, существовали всевозможные правила поведения в лесу. В лесу нельзя свистеть, шуметь, как говорят информанты: «Свистом созываешь лесных злых духов». В лесу их множество, они известны под разными именами, например: *Меңк ики*, *Ялань ики*, *лэпа* – это лесные великаны. Во время охоты мужчины иногда, будто, сталкивались с ними, боялись их. Поэтому соблюдали необходимые запреты. Былички о встрече охотника с лесными великанами рассказывают и в наши дни. (ПАМ, Юхлымова Е.Н.)

Если в лесу на пути окажется поваленное дерево или наклоненное, под ним нельзя проходить. Но бывает и так, что обходить такое место далеко, то в таком случае старые люди говорили следующее: «*Ма нэмдта мйндэм, нйу идта мйна* ‘Я сверху пойду, а ты снизу иди’» (Получается наоборот, человек проходит под деревом). Так они обращаются к невидимым нечистым силам.

Без нужды запрещалось ломать ветки на деревьях. Информанты рассказывали, что во время лесозаготовки, срубленные ветки не бросали где попало и не топтали их, собирали в кучу и сжигали. Говорили, что за каждым деревом и под каждым кустом могут сидеть невидимые лесные люди, такие же как и мы. Они нас видят, мы их не видим.

Детям зимой запрещалось валяться на снегу, чтобы не оставлять свою тень на снегу. Дети, играя падали на снег, вставали и смотрели, у кого какой остался след на снегу. В таком случае взрослые говорили: «*Исхурдйан пэрднталн, щиты ал хйялн. Ант рэхл* ‘Затопчите свою тень, не оставляйте так. Нельзя’». Говорили, что кто-то будет топтать вашу тень, и вы заболите. Или, нечистая сила может забрать тени детей, впоследствии дети заболеют и могут умереть.

В лесу во время грозы запрещалось прятаться под большим старым деревом, особенно под кедром. Люди говорили, что под такими деревьями во время грозы прячутся лесные великаны. В сказке «*Ай Моц нэние*» ‘Маленькая женщина Моц’ героиня отказалась стоять под деревом вместе с Бабой Ягой во время грозы. Бабу Ягу ударило молнией и убило, а женщина Моц осталась жива.

Существовали запреты и по отношению к земле. Например, когда рубишь дрова нельзя топором касаться земли, если случайно, заденешь, то обязательно нужно загладить рукой то место, извиниться перед Землёй-Матушкой. Информанты говорили: «*Мув аңкен шйш вурдл ант рэхл карт тыйн вацты* ‘Спину Земли-Матушки нельзя резать острием железа’».

Существовали запреты и по отношению к Луне. О Луне есть различные легенды, в которых упоминаются и запреты. Например, детям нельзя показывать пальцем на Луну и дразнить её. Есть легенда, будто дети дразнились на Луну, что у неё рот кривой (когда луна видна наполовину). Луна их забрала к себе. Если в ясную погоду во время полнолуния внимательно посмотреть на Луну, то можно разглядеть справа мальчика, слева девочку. (ПАМ, Лельхова Е.Е.)

В прошлом во время убывающей Луны люди лечили и заговаривали болезни. Например, если на руке появилась бородавка, то нужно показать её (бородавку) убывающей Луне и сказать «*мудтас нюхи пўлем юхи деве*» ‘мой лишний кусок мяса ты съешь’, и бородавка постепенно исчезнет.

Ханты повседневно употребляют в пищу рыбу в любом виде. С нами тоже есть запреты. В прошлом, когда ели щуку голову, взрослые говорили: «У щуки ешьте нос со стороны глаз, кончик носа оставляйте. Иначе зимой в сильные морозы отморозите себе нос» (ПАМ, Юхлымова П.Н.). Нос у щуки как хрящ, поэтому многие дети любили его есть. Так как там были острые зубы щуки, и дети могли уколоть пальцы, рот. А вот карась запрещалось варить без надрезов и сломанных наджаберных костей. Взрослые показывали детям как это делать. Карась считается рыбой, спущенной в озеро Небесным отцом непослушной дочери со словами: «*Хйнты мирйанн халум шэмдйан ат шэомтлыин*» (букв.: Народ ханты три надреза пусть на тебе делает).

Запреты для девушек, невест, женщин

В старину девушке, женщине запрещалось без надобности подходить к святому углу в доме, где хранятся приклады божествам, на улице ходить за дом. Во время менструального цикла женщина спала на полу ближе к входу, на специальной лежанке, поскольку ей нельзя осквернять чистую постель.

Женщинам и девушкам нельзя подниматься на крышу дома и стайки, т.к. внизу ходят мужчины, дети, в святом углу

находятся божества, животные, которых могли принести в жертву для божеств. Это считалось большим грехом, что женщины ходят над их головами, тем самым оскверняют их и сам дом. В бане первыми всегда мылись мужчины, затем женщины мыли детей, и только потом мылись женщины, убирая, очищая после себя помещение огнём. После критических дней женщины в бане очищались паром от горячего камня (для этого случая они держали специально камень): горячий камень обдавали водой и над паром перешагивали сами и проносили над ним личные вещи. Как объясняли информанты, так они делали не из-за страха болезни, смерти, из-за святости жилища.

Во время менструального цикла женщинам нельзя было кушать *вой нюхи* 'мясо лося'. Лось считался священным животным, его образ находится на небе созвездием. Женщины в такие дни не употребляли мясо жертвенного животного, не участвовали в обрядах. На вопрос: «Почему нельзя?» информанты отвечали: «Так говорили нам наши родители».

Женщинам и девушкам нельзя перешагивать через ноги мужчин, детей и даже других женщин, через мужские предметы и т.д. Нельзя проходить за спиной у взрослого мужчины и женщины, Женщина-ханты никогда не позволяла себе надеть обувь сына или мужа, строго носила свою – женскую. Это считалось грехом для всей семьи. Информанты это объясняют так: «Мужчины в своей обуви залезали на крышу дома, ездили с жертвоприношением на святое место и т.д». (ПАМ, Лельхова У.П.).

В прошлом женщины скрывали свою беременность от посторонних, боялись сглаза. Беременной женщине не разрешалось готовить заранее вещи, люльку для новорожденного. Это объяснялось тем, что присутствовал страх перед родами – а вдруг они будут неудачными. Вследствие нарушения каких-либо запретов могли родиться не совсем здоровые дети (ПАМ, Самбиндалова Е.Д.). Беременной женщине нельзя пинать собаку – ребёнок будет волосатым; есть

голову зайца – глаза, и губы у ребенка будут «заячьими»; перешагивать через топор – ребёнок родиться горбатым; посещать кладбище и т.д. Люди, неоднократно сталкивавшиеся с разными жизненными ситуациями, говорили: «Сами себя оберегайте. Нельзя, значит нельзя».

Для невестки существовали запреты в доме мужа. Она не должна ходить в коротком платье, чтобы на платье всегда был закрытый ворот. Как говорили информанты: «Свекру неприятно смотреть на колени невесты и кожу тела». Она соблюдала обычай избегания.

В доме мужа невестка должна скрывать своё лицо не только от отца мужа, но и от его старших братьев. Надевают платок так, чтобы не было видно лица, и при разговоре отворачиваются. Свекор, перед тем как войти в дом подает звук, обычно кашляет, или будто разговаривает с кем-то, чтобы не застать невестку врасплох. Свекор, таким образом, оберегал своих домочадцев, в первую очередь невесту.

Невесте вечером нельзя пряхть шерсть. Говорили, что может пряхть только та невеста, у которой нет ни матери, ни отца. Подтверждением этому является сказка «*Пун верты ими*» 'Нити плетущая женщина' (ПАМ, Покачева Л.).

Запреты, связанные с ребенком

Существовали запреты, чтобы уберечь ребенка. Беззубого ребёнка нельзя оставлять дома одного «*неңлы, кўшлы няврәм ант рәхәл атәлт хоти хайты*» (досл.: 'без зубов и без ногтей ребенка нельзя оставлять одного в доме'). Если оставляли, то обязательно под подушечку или под перинку клали спички, нож или ножницы. (ПАМ, М.Г. Юмина, Е.Е. Лельхова).

Во время покоса женщины брали своих детей с собой, т.к. не с кем было оставить дома. Им натягивали полог от комаров, на дно люльки обязательно клали спички. Информанты говорили, иначе лесная женщина подменит беззубого ребенка на свое дитя. Рассказали случай: «Муж с женой пошли в лес по ягоды, взяли с собой ребенка (т.к. не с кем

оставить). Люльку с ребенком подвесили на дерево. Когда пришли, то увидели, их ребенка подменили. У оставленного ребенка голова была острая. Что делать? Стали растить. Ребенок был необычным. С возрастом он стал сочинять песни и пел. Прожил до глубокой старости» (ПАМ, Лельхова У.П.).

Маленького ребёнка нельзя подносить к зеркалу, увидев себя, он может напугаться и остаться заикой. Маленьким детям нельзя стричь ногти ножницами, их аккуратно откусывала мать и собирала в ладошку, клала под перинку до появления зубов. С появлением зубов ноготки сжигали в печи. Также нельзя стричь волосы до года. Их не выбрасывали в мусор, а жгли в печи, при этом говорили: «*Тўт аўки* ‘Дух Огня’ вернет обратно, когда человек попадет в мир иной». Ногти и волосы стригли на растущую луну. Детей нельзя мыть после захода солнца. Воду, в которой купали ребенка, не выливают на улицу до утра.

Запреты, связанные с поведением в лесу, на святом месте

По реке Обь есть *йемӓн тӓхет* ‘святые места’, где даже мужчинам нельзя промышлять. Женщины, проезжая мимо таких мест, закрывали лицо платком или отворачивались. Во время жертвоприношения на святом месте, если до захода солнца не успевали выполнить необходимые обряды, на ночлег уходили в другое место. С восходом солнца для продолжения обряда возвращаются на святое место. На святом месте нельзя ночевать (ПАМ, Себурова Е.Е.). Существует легенда о двух мужчинах, которые поспорили, один говорит, что безопасней заночевать на святом месте, а второй говорит, что на кладбище. Мужчина, который остался ночевать на кладбище, рассказывал, что ночью об него спотыкались покойники, со словами: «*Йухтылӓм мирдӓв амуйсар на павӓрт йӓш шӓпи пунмӓд* ‘Люди, которые приезжали к нам, что за бревно поперек дороги положили’». Он остался живой. Второй мужчина заночевал на святом месте, и был убит (ПАМ, Гришкиной П.А.)

Запреты, связанные с похоронным обрядом

Во время похоронного обряда люди строго придерживаются всех запретов. С умершего человека без надобности старались с лица не убирать покрывало, говорили, пусть он запомнится таким, каким он был при жизни. Пока покойный находился в доме, соблюдались некоторые обряды и запреты. Рядом с покойным ставили горячий чай, пищу как угощение. Ели все, кто приходил с ним попрощаться. До захода солнца вся еда убиралась на общий стол – ночью запрещалось трапезничать у гроба умершего. С наступлением утра, снова ставили стол с горячей едой.

Когда покойника хоронили, с собой клали его личные вещи. Нельзя покойному надевать или класть в гроб шапки из собачьей или собольей шкуры. Информанты объясняли это тем, что в подземном мире эти животные будут рвать его на части. Хорошие вещи умершего запрещалось сжигать или отдавать кому-либо сразу, Их держали в доме до определённого срока, чаще до года со дня смерти, а затем добрые, хорошие вещи раздавали по родственникам или просто отдавали хорошим людям.

До 40 или 50 дней (в зависимости от того, женщина или мужчина) родственникам и близким людям нельзя стричь волосы, бороду, ногти на руках и ногах.

Беременным женщинам и детям нельзя посещать кладбище. Взрослые говорили: «*Нын пурайн йухтӓл, ӓи пурайн йахлатн* ‘Когда-нибудь наступит ваше время, тогда и пойдете’». В прошлом запрещалось ходить на кладбище женщинам во время менструального цикла.

На кладбище нельзя, даже случайно, проливать спиртные напитки, молоко, сладкий чай, можно лить только простую воду. На кладбище нельзя спотыкаться, тем более падать, кушать растущие там ягоды – это их ягода.

Запреты, связанные с «медвежьими игрищами»

Медведя в прошлом нельзя было называть напрямую, говорили о нём иносказательно, например, *вӓнт кӓща* ‘хозяин

тайги'. Если увидят его след в лесу, то говорят *хйниш* 'орнамент' и насыпают на следы ягоду.

Во время праздника присутствующие не общаются простым языком, терминология общения – сакральный язык. Эти запреты действуют и сейчас на «медвежьих игрищах», где бы они ни проводились. Представления исполняются мужчинами, женщины и дети присутствуют как зрители, иногда танцуют, чтобы заполнить паузу между представлениями. Женщины, во время менструации, не принимают участия в празднике. Женщина, у которой недавно умер родственник, придя на праздник ей на голову хозяин праздника надевает *пэсы* (круг типа венка, сплетённый из сухой травы).

Исходя из выше изложенного, следует отметить, что запреты большей частью касаются женщин, чем мужчин и детей. Ведь женщина является хранительницей дома, семьи, продолжательницей рода. От неё зависит здоровье и благополучие семьи. Она следила за соблюдением запретов всеми членами семьи, передавала накопленные не одним поколением знания детям.

Спустя многие столетия, благодаря преемственности поколений, многие древние запреты (может некоторые и в искажённом виде) и представления о них дошли до наших дней.

Литература

1. Лапина, М.А. Этика и этикет хантов / М. А. Лапина. – Томск : ООО «Баско», 2008. – 120 с.
2. Кулемзин, В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь – ханты / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Новосибирск, 1992.
3. Соколова, З.П. Похороны казымских ханты / З. П. Соколова // Полевые исследования Института этнографии, 1977 г. – М., 1979. – С. 249–253.

Информанты

1. Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, 1932 г.р. в д. Пашторы, Березовского района. Прож. в д. Тугияны.

2. Лельхова Евдокия Ефремовна, 1936 г.р. в д. Пашторы, Березовского района. Прож. п. Полноват.
3. Лельхова Ульяна Павловна, 1922 г.р. в д. Пашторы, Березовского района. Прож. г. Белоярский.
4. Молданова Ксения Ивановна, 1936 г.р. в д. Ванзеват, Березовского района. Прож. д. Ванзеват.
5. Самбиндалова (Лельхова) Екатерина Дмитриевна, 1930 г.р. в д. Пашторы, Березовского района. Прож. д. Пашторы.
6. Себурова (Макарова) Елена Ермолаевна, 1926 г.р. в д. Тутлейм Березовского района. Прож. д. Тугияны.
7. Юмина (Лельхова) Матрена Григорьевна, 1934 г.р. в д. Пашторы, Березовского района. Прож. п. Полноват.
8. Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, 1930 г.р. в д. Чуели, Березовского района. Прож. п. Полноват.
9. Юхлымова (Миляхова) Евдокия Николаевна, 1928 г.р. в д. Чуели, Березовского района. Прож. п. Полноват.

Реликтовые мѣнквы в верованиях народа манси

Аннотация. Обширные пространства Приуралья и Зауралья, освоенные тысячелетия тому назад и воспринятые в статусе общей родины народа манси, неразрывно связаны с его мифологическими верованиями. Коренные жители Севера знают в том, что реликтовые великаны *мѣнквы* не исчезли никуда, они живут так же, как и в далекой древности, в своём времени и пространстве, невидимые человеком. Этимологии топонимов и предания об их происхождении указывают на тесные контакты согласно расположению территорий проживания народа манси и мест обитания *мѣнквов*.

Ключевые слова: мѣнквы-воины, охранники Святилищ, правила верования, хозяева Священной территории, порядок сосуществования.

Анализ топонимических «событий» позволяет сделать вывод: в одну из эпох народ манси расселился по территории *Маньси Нѣрыт* ‘Мансийского Урала’ (Приполярный и Северный Урал), по Предуралью и Зауралью: в бассейны рек *Пасар-Я* (р. Вишера), *Пѣчар-Ас* (р. Печора), *Тāгым-Я* (м.я.) (р. Сев. Сосьва), *Саня-Я* (м.я.) (р. Сыня), *Лūsум-Я* (м.я.) (р. Лозьва), *Пōлум-Я* (м.я.) (р. Пелым), *Тāвт-Я* (т. д. м.я.) (р. Тавда), *Хōнтаң-Я* (м.я.) (р. Конда), по *Ас-Я* (м.я.) (р. Обь), *Иркыс-Я* (р. Иртыш) [1, 429–440].

В традиционном мировоззрении народа манси свою нишу занимают реликтовые великаны *мѣнквы*. Первопредки народа манси – Святые покровители небесного и земного происхождения, в своём подчинении имели как *мѣнквов*-воинов, так и «духовных (невидимых) охранников». В мифологии и в преданиях они одеты как воины, и сейчас духовно могут предстать в подобном облике. Святые покровители, перейдя после кончины в духовный статус, размещаются в поименованные им святилища, где жители определённой территории и в наши дни проводят ритуалы обрядов поклонения. Охранниками тех святилищ являются *мѣнквы*. Их символические изображения устанавливаются в строго определённых

границах культового места. Их фигуры, вырезанные из дерева, облачают в ткань подобно воинским доспехам, на голове – шлема (что-то похожее на шлем), лицо ниже глаз обвязано тканью, как делали древние воины.

Мѣнквы – воины и охранники, это один из их функциональных рангов духовного плана. Вторая разновидность *мѣнквов* – враждебные по отношению к людям. Территории их проживания никто не посещает. Эти места разбросаны по всей земле. Согласно территории и определённому статусу группы *мѣнквов* различаются между собой по внешности, как и люди, по телосложению, по интеллекту, по росту, по силе и другим параметрам. В одних мансийских сказках *мѣнквы* глуповаты, трусливы, до ужаса боятся человека в берестяной маске, увидев, убегают без оглядки. В других – они дружелюбны к человеку, попавшему в беду, спасают его, провожают до жилья заблудившегося, особенно детей. Есть сведения о том, что *мѣнкв* женился на женщине манси, иногда их воровали из селений. Манси, ханты, ненцы, чукчи, якуты, да и все коренные жители Севера верят, что *мѣнквы* не исчезли никуда, они живут так же, как и в далекой древности, в своём времени и пространстве, невидимы человеком. Объяснение этому феномену в более доступной степени даёт шаман, с которым вплотную общался В. Серкин на востоке Крайнего Севера. В своей книге «Хохот шамана» он приводит диалоги с ним: «Для человека» они выглядят «очень устрашающе», ростом «...выше высокого дерева с горящими глазами и очень хищной мордой». Мы им безразличны. Их никто не может поймать, потому что «У них на одно чувство больше, чем у нас. Человеческая охота на них была бы похожа на охоту слепых на зрячего. ...Бесполезно. Они уйдут в свои туннели⁹. Вся группа поисковиков пройдёт мимо. ...Человек со своей геометрией и энергетикой может

⁹ Видимо, туннели особого времени и пространства (С. Т.)

передвигаться только по определённым туннелям на Земле, хотя ему кажется, что он двигается свободно». Но они «... могут передвигаться по нашим туннелям тоже, хотя это бывает редко» [2, 147–149]. Однако, человек, находясь рядом с местом расположения менквов, испытывает особое чувство тревоги. Иногда видит лишь смутное мелькание в воздухе. Он «не может замечать ничего вне своего спектра ритмов» [2, 95]. Мир наполнен огромным количеством неизвестных существ. В основном они безопасны, т.к. мы никак не связаны с их жизнеобеспечением. Их полно в фольклоре: лешие (*вõр утыт*), домовые (*кол ўран*), русалки (*вит мис нāйт*), кикиморы (*ёпалыт*), полтергейсты (*самсай утыт*), инопланетяне (*тõрум тапалт õлнэ утыт*)... Их сложно заметить, их темпы гораздо быстрее наших. Могут проводить по своему тоннелю и водить по кругу. Етти (*вõрт хāйтнут*) вроде большой снежной обезьяны, их мало [2, 151–156].

В верхнем течении *Тāгыт-Я̄* (р. Сев. Сосьва), в системе *Сакв-Я̄* (р. Ляпин), *Нёрыт* (на Урале) иногда встречаются следы проживания *мёнквов* в прошлом и признаки их реального существования сейчас. В прошлом подобные места манси обозначали топонимами с лексемой *мёнкв*. Так в 25 км ниже *Ня́хщам-Вõль-Пāвыл* (п. Няксимволь) в правобережье *Тāгыт-Я̄* начинается возвышенность *Тўлям-Ур*. В мифологии манси *Тўлям Урыу õйка*, святой хозяин данного массива, является главой *мёнквов*... *Тўлям* от *тўлэм~тўвлэм* (в.с.с., ср.л., пел.д. м.я.) – могучий, солидный, внушительный (по величине, габаритам, росту), крупный [1, 226–228]. Он *вõр хум*, *вõр мисхум* ‘лесной дух, лесной дух (фратрии) мис’. Возвышенность уходит между руслами *Лёпл-Я̄* (р. Лепла) и *Тāпыс-Я̄* (р. Тапсуй) к верховьям *Полум-Я̄* (р. Пелым), далее переходит в правобережье *Полум-Я̄* с названием *Мёнкв-Ур* (Урочище Менкур) ‘возвышенность менквов’. Своими концевыми мысами упирается «мостом» в берега большого изгиба реки, начиная от района устья притока р. Варники и до истоков самой *Полум-Я̄*. *Тўлям Урыу õйка* со своими

воинами *мёнквами* ходил воевать к *Нё́р О́йке* ‘Владыке гор’ на Приполярный Урал. В местечке *Нāнукычи* ‘лиственничник’ *Нё́р О́йка* их убил, оставил в живых только одного *акв сампал мёнкв пыгрищ* ‘одноглазого подростка менква’, который теперь там является духовным Святым покровителем и охранителем местечка. Манси *Нāнукычи* (*Нāнукащи*) обходят стороной. Победитель похоронил убитых в общей могиле и обозначил территорию как Священную. Современные исследователи раскопали её, нашли костные останки *мёнквов* с пробитыми черепами. К сожалению, не зная сути предания, сделали вывод, что манси занимались жертвоприношением людей. Но скелеты-то были 5 м роста!..

Ниже посёлка *Хулюм-Сўнт-Пāвыл* (*Hulēm-sūnt-paul; Хулимiонские* [1, 436], п. Хулимсунт ‘деревня в устье нерестилища’, *хулюм* ‘нерестилище язёвых’) в прошлом была летняя деревня *Мёнкв-Я̄-Пāвыл* (*Mēñkw-jā-paul; Менкья* [1, 436], д. Менкья ‘деревня (возле) реки менква’). Выше летнего селения на левом берегу в лесу в 3 км находилась *Тёлы-Мёнкв-Я̄-Пāвыл* ‘зимняя деревня Менкья’ (по сообщению М.В. Кумаевой, г. Ханты-Мансийск). Местные манси верят, что они и сейчас существуют, но в своём параллельном временном измерении («в спектре ритмов» [2, 95]). В данной деревне и на притоке *Мёнкв-Я̄* великаны являются духовными покровителями родов манси, живших прежде на данной территории. Где бы они ни жили, духовное общение семейства с проведением обряда поклонения *мёнквам* сохраняется непременно.

Последняя стоянка и приют одного из видов *мёнквов* на современном этапе – *Софьины горы* на водоразделе трёх рек: Лесмиегана, Несьегана (правые притоки р. Сыня) и *Кёмпас* (р. Кемпаж – левый приток *Сакв-Я̄* = р. Ляпин). Ни охотники, ни оленеводы, ни туристы с 1960-90-х гг. там не бывают, опасно [3, 250].

Самыми древними топонимическими преданиями являются те, что связаны с реликтовыми великанами *мёнквами*.

Например, в среднем течении *Тāгыт-Я̄* сохранились топонимы, о которых повествуется в одном из сюжетов эпоса «*Тāгыт Котиль Ойка т̄эрныу эрге*» ‘Тāгыт Котиль Ойки военная песня’. Его сын метким выстрелом из богатырского лука отца попал могучей стрелой в самую уязвимую точку и этим разнёс на куски великана *М̄еу́ква*, который шёл пешком со стороны моря вверх прямо по руслу *Ас-Я̄* (р. Обь) и далее вверх по *Тāгыт-Я̄* с намерением уничтожить Хозяев реки и завладеть всем её бассейном. С тех древних времён вниз от устья речки *Охыр-Я̄*, русло которой образовалось от его предсмертного крика и выдоха, значатся топонимы с названиями частей тела и органов реликтового великана *М̄еу́ква* и его вещей. Куда они упали, там образовались острова, озеро, река, плёсы [4, 160–180]:

1) В списке топонимов Б. Мункачи значится река *Ėnt̄er̄ aul-jā* [1, 437] – *Энтап-О́выл-Я̄* (м.я.) ‘речка концов ремня (Менква)’. Согласно преданию, в тот момент, когда убитый *М̄еу́кв* падал, ремень растянулся, его концы упали по обе стороны реки, где образовались две речки по противоположным берегам, их устья «смотрят» друг на друга [5, 340].

2) Ниже устья речек *Энтап-О́выл-Я̄* в *Тāгыт-Я̄* впадает речка с названием *Лю́ль-Намп-Я̄* ‘речка с неприличным названием’ (от *лю́ль* ‘плохой, неприличный’, *намп* ‘с названием’). При падении *М̄еу́ква*, куда упал половой член, целая речка потекла [5, 340].

3) Ниже деревни *Хори́ум-Па́выл* (от *Хор-Щу́нь-Па́выл* ‘деревня изобилия сушённого филе (рыбы)’ (на картах д. Харасимпауль) лежит остров *Хулах-Тумп* ‘остров ворона’, сюда упали куски его печени, образовался остров, где угнездились вороны [4, 160–180, 491–494; 6, 286].

4) Место, куда упала часть туловища, называется *Пōрых-суп-Тумп* ‘остров части туловища (Менква)’ [6, 286, на картах не значится].

5) *Вāиц-Хұрыг-Тумп* ‘остров из желудка (требухи (Менква))’ (*вāиц хұрыг* – желудок, требуха) [6, 286–288; 7, 721, на картах не значится].

6) На правом берегу *Тāгыт-Я̄* к югу от места бывшей деревни *Яныг-Сōпак-Лōмт-Па́выл* лежит большое разливное озеро *Пōльхос-Тұр* (оз. Польшостур) ‘озеро селезёнки (Менква)’ (от *пōльхос* ‘селезёнка’, иногда этот термин путают с названием желудка – *вāиц хұрыг*) [8, 54; 9].

7) *Сах-Мёсыг-Тұр* ‘озеро петель кишки’, второе название *Лю́ль-Тұр* ‘поганое озеро’ [5, 342; 10, 50; на картах не значится].

8) *Яныг-Сōпак-Лōмт-Тумп* и *Мāнь-Сōпак-Лōмт-Тумп* – острова из большого и малого кусков сапогов (Менква) [6, 286–288]. Расположены в русле *Тāгыт-Я̄*, большой остров выше деревни *Яныг-Сōпак-Лōмт-Па́выл*, меньший остров – ниже этой же деревни.

9) *Пēицлув-Вōль* ‘плёс бедренной кости [Менква]’ (от *пēицлув* ‘бедренная кость’, *вōль* ‘длинный [открытый отрезок русла] с плёсом’) [6, 286]. Это очень длинный плёс выше бывшей д. *Яныг-Сōпак-Лōмт-Па́выл* ‘деревня (возле острова) большого куска сапога’.

10) В 3 км ниже устья *Ўс-Я̄* в *Тāгыт-Я̄* справа впадает небольшой приток *М̄еу́квыл-Я̄* ‘река Менква’ – *М̄еу́кв̄ел-жā* [1, 437; 9].

11) Ниже устья *М̄еу́квыл-Я̄* была деревня *Нāй (~Уля)-Хұрыг-Тумп* ‘деревня [возле] острова с мешочком огнива [Менква]’ (от *нāй ~ уля* ‘огонь (варианты говоров)’; *хұрыг* ‘мешочек’). Остров является священным [6, 286; 10, 50].

12) Ниже *Нāй (~Уля)-Хұрыг-Тумп* лежит остров *Сыпаль-Тумп* (м.я.) ‘остров с ножнами [Менква]’ (о. Сыпальтумп [9]), напротив слева впадает речка *Сыпаль-Я̄* ‘речка [с устьем возле острова] с ножнами [Менква]’ (от *сыпаль* (*sipal*) ‘ножны’). Остров является священным [4, 178–180; 6, 286–288; 10, 50].

13) Выше *Олт-Тумп-Павыл* (д. Алтатумп) лежат *Олтым-Тумпыт* ‘череда [трёх] островов’, идущих друг за другом, растянутых на 5 км; (от *олтым* ‘соединённые’, *тумпыт* – ‘острова’). По преданию они образовались на месте падения сердца, почек, кусков печени *Мёуква* [5, 340–342].

14) Ниже справа в стороне от русла *Тāгыт-Я̄* в протоку *Посал* впадает *Сыс-Конси-Я̄* (м.я.) – *Sis-kwonsi-jā* [1, 437], букв. ‘река, [которая] «чешет» спину [убитого Менква]’ (от *сыс* (*sis*) ‘спина’, *конси* (*konsi*) ‘чешет, царапает’). Сквозь упавший спинной хребет великана просочилась (букв.: прочесалась) вода и образовалось русло реки [инф-т Т.С. Мезенцева, п. Игрим, Берёзовский р-н].

Ниже устья правого притока *Пās-Я̄* (‘пограничная речка’) начинается участок русла *Тāгыт-Я̄* с каменистым перекастом, испокон веков являющийся *Ялпыу мā* (‘Священное место’). Его длина 10 км от устья *Пās-Я̄* до устья речки *Охыр-Я̄*; *охыр* – возглас из языка реликтового лесного великана *Мёуква* перед смертью, когда в него попала мощная стрела, выпущенная сыном *Тāгыт Котиль Ойки*. От могучего возгласа *Мёуква*: «*Охыр-охыр-охыр!!!*» разверзлась земля и образовались речка *Охыр-Я̄* и болото *ОхырЯ̄-Талях-Я̄нуылма* ‘болото в истоках Охыр-Я̄’ [8, 54].

Напротив устья *Ўс-Я̄* (р. Усья) ‘река у городища’ (в 3 км ниже *Олт-Тумп-Павыл*) справа в *Тāгыт-Я̄* впадает небольшой приток *Мёуқвил-Я̄* ‘река Менква’ – от *Мёуқwél-jā* [1, 437; 11].

Для народа манси *мёуқвы-воины* и *мёуқвы-охранники* – духовные и реальные «жители» нашей земли. Им свышено суждено быть охранниками Святилищ и Священных территорий, коренные жители почитают их как и Святых покровителей. С начала XX в. человечество озабочено поисками *мёуқвов* для исследований. Манси встревожены, им непонятно, зачем преследовать, искать следы их перемещения, проживания? Испокон веков они прекрасно осведомлены в плане того, что *Мёуқвы* всех перечисленных выше видов и

статусов не принимают никогда бесцеремонное вторжение на их территории, особенно если исследователи пришли «порыться» на мансийское Святилище в поисках артефактов. Не только манси, но и все коренные жители в течение минувших тысячелетий спокойно относились и относятся к тому, что с ними рядом на Земле существуют и те, кто находится в своём параллельном временном измерении («в спектре ритмов») и перемещается по своим тоннелям. И те, у которых темпы гораздо быстрее наших, но также могут проводить кого-либо и по своему тоннелю. На огромной территории нашей Земли, похоже, становиться тесновато и беспокорно не только человечеству, но и Святым покровителям и их охранникам *Мёуқвам*. Выше приведённые нами древние топонимы доступно указывают на тесное соседство территорий проживания народа манси с реликтовыми *мёуқвами*.

Литература

1. Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény / Bernát Munkácsi. – Budapest, 1896. К. IV. 440 lap
2. Серкин, В. Хохот шамана / В. Серкин – М. : АСТ : Астрель, 2011. – 285 с.
3. Михалевич, С. И. К уральским манси / С. И. Михалевич. – Пермь : Гармония. 2009. – 156 с.
4. Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény / Bernát Munkácsi. Budapest, 1910. К. II. 756 lap.
5. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск : Наука, 2005. – 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
6. Ромбандеева, Е.И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: ООО «Принт-Класс», 2010. – 648 с.
7. Munkácsi Bernát. Wogulisches Wörterbuch / Bernát Munkácsi, Béla Kálmán. Budapest: Akadémiai kiado, 1986. 950 lap.
8. Ромбандеева, Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) / Е. И. Ромбандеева. – Сургут : АИИК «Сев. дом» и Сев.-Сиб. рег. кн. изд., 1993. – 208 с.
9. Берёзово: карта / сост. в 1952 г. Киевской картографической фабрикой Главного управления геодезии и картографии. – Отпечатан ЦКФ им. Дунаева в 1988.

10. Динисламова, С.С. Лāвим лāнхув (Наши судьбы): сб. публ. оч-в на манс. яз. / С. С. Динисламова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 84 с.
11. Ханты-Мансийск: карта / сост. в 1952 г. Киевской картографической фабрикой Гл-го упр-ия геодезии и картографии. Отпечатан ЦКФ им. Дунаева в 1953.

Труд в жизнеобеспечении коренных малочисленных народов Севера

Аннотация. В статье раскрывается взаимозависимость труда и образа жизни коренных народов Севера, ведущих традиционный образ жизни.

Ключевые слова: Арктика, коренное население, традиционное хозяйство, оленеводство, рыболовство, морской зверобойный промысел, звероводство, традиционный образ жизни, коренные народы Севера.

Более 2000 лет в суровых климатических условиях коренные народы Севера ведут свою хозяйственную деятельность, используя ресурсы природы.

История свидетельствует о решающем значении труда в общественном развитии человека. Вопросы труда и занятости были предметом внимания многих видных представителей экономической науки и различных научных школ: Адама Смита (1723-1790) – выдающегося английского экономиста, создателя классической школы экономической теории и политической экономии как науки; Давида Риккардо (1772-1823) – представителя классической школы экономики; К. Маркса (1818-1883) – основателя теории научного социализма, и других.

Рассматривая сущность труда, вышеперечисленные авторы едины в том, что труд есть основа человеческого существования, и он, наряду с природой, является источником всех богатств и ценностей человеческой культуры.

«Труд – это целесообразная деятельность людей по созданию материальных и духовных благ, необходимых для удовлетворения потребностей каждого индивидуума и общества в целом», – такое определение труда приводится в Экономической энциклопедии по политэкономии. Деятельность – специфическая для человека форма активности, направленная

на целесообразное преобразование окружающего мира. Цель деятельности определяется потребностями личности или общества. Следовательно, трудовая деятельность – это осознанная, энергозатратная, общепризнанная целесообразная деятельность человека, требующая приложения усилий и работы. Посредством трудовой деятельности человек видоизменяет предметы природы и приспособливает их для удовлетворения своих потребностей. Доктор философских наук, профессор А.Г. Здравомыслов в своих исследованиях отмечал, что труд играет различные роли в разных возрастных и социальных группах населения. Он раскрыл связь потребностей, интересов, ценностей с экономической и духовной жизнью.

Труд как самоцель и смысл жизни в основном характерен для руководителей, научной и творческой интеллигенции. Труд как способ добывания средств существования – для другой части населения, смысл жизни для которой в семье, детях. Труд как источник средств для проведения досуга – эта роль труда востребована обычно в среде молодежи.

В истории развития видов традиционной хозяйственной деятельности лежит ключ к пониманию самобытности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (далее коренные малочисленные народы Севера).

В Федеральном законе «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» от 20.07.2000 г. № 104-ФЗ в ст.1 «Основные понятия» дается следующее определение: «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (далее малочисленные народы) – народы, проживающие в районах Севера, Сибири и Дальнего Востока на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционный образ жизни, хозяйствование

и промыслы, насчитывающие менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями».

Труд в жизни коренных малочисленных народов Севера направлен на приспособление ресурсов природы к обеспечению их жизнедеятельности в суровых условиях Севера. Процесс труда в целом – сложное социальное экономическое явление: в процессе труда люди не только воздействуют на природу, но и вступают в определенные общественные отношения друг с другом. Результатом производственной деятельности выступает продукт труда – потребительская стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям. Следовательно, источником общественного богатства является не только труд, но и природа. В производственные процессы коренных народов Севера вовлекаются абсолютно все ресурсы природы (вода, леса, почва и т.д.).

В мировом научном сообществе признано, что 20 процентов экологически чистых территорий в Арктике в настоящее время сохранено именно умением жить в гармонии с природной окружающей средой коренными народами Севера.

Отношение к труду формируется у человека на уровне его самосознания, в котором особое место занимают ценностные ориентации личности, закрепленные жизненным опытом индивида, всей совокупностью его переживаний [1, 26].

Коренным малочисленным народам Севера свойственно особое бережное отношение к природе, так как состояние природных ресурсов является первоосновой самого существования коренных народов Севера. На приоритетах в их использовании основано разделение труда и разделение населения по отраслевой специализации и бытовому укладу – на оленное, береговое и таежное. Земля и ее ресурсы для них почти живое существо, именно они

обеспечивают человеку в тундре все необходимое для жизни, вот почему у этих народов священное отношение к окружающей природной среде. Для аборигенов мир природы и мир человека едины и неделимы.

Суровые природно-климатические условия Севера, необходимость взаимопомощи и высокие риски объясняют интенсивный характер труда малочисленных народов Севера, его напряженность, а также и его формы организации в различных видах традиционного хозяйствования. Коренные народы Севера проживают на огромных территориях высокоширотной части России, где расстояния между населенными пунктами может составлять несколько сот километров, при этом связь между ними зачастую не бывает круглогодичной. Летом – по водным путям, а в холодное время – по зимникам.

Труд коренных малочисленных народов Севера, в частности оленеводов, по содержанию стада осуществляется круглосуточно в течение года на открытом воздухе. Условия труда в охотничьем промысле, при сборе дикоросов, в рыболовстве также в значительной степени определяются природно-климатическими условиями Севера. А это означает низкую теплообеспеченность, наличие вечной мерзлоты, полуторомесячный период полярного лета с незаходящим солнцем и полное отсутствие солнца зимой, наличие большого количества дней с сильными ветрами и метелями, достигающими, например, в Восточной Сибири до 137 дней [2, 28].

Необходимо отметить и тот факт, что труд в оленеводстве коренных народов Севера осуществляется при любой непогоде и, в большинстве случаев, у них нет возможности остановиться и обогреться, развести костер.

В летний период особые сложности для труда создают кровососущие насекомые (гнус, оводы), период активной жизнедеятельности которых длится до 60 дней. Установлено, что у людей, работающих на открытом воздухе,

производительность труда в это летнее время снижается от 15 до 75 процентов [2, 28]

Особенность традиционного хозяйствования проявляется в том, что люди вынуждены работать при любых погодных условиях, невзирая на дожди и туманы, частую и резкую смену погоды, сложный рельеф местности, весенние и осенние разливы ручьев и рек, переправа через которые сопряжена не только с возможностью переохлаждения, но и с опасностью для жизни. При любых погодных условиях выполняется ежедневный нелегкий труд по жизнеобеспечению – заготовка дров и воды, установка и разборка переносного жилища, перекочевка, которые сопровождаются риском встречи с крупными хищными животными – медведями, волками, россомахами и т.д.

Труд по содержанию стада оленей, а также на путине и в охотничьем промысле составляет большую часть не только рабочего, но и свободного времени, он по существу является главным в жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера, ставшим традиционным образом их жизни.

Эта коренная особенность сохраняется и сегодня, хотя в настоящее время северные территории становятся все более обжитыми, и труд уже зависит не только от окружающей природной среды, но и от среды обитания в целом: от наличия транспорта и средств связи, от развития социальной инфраструктуры, наличия промышленных организаций и т.д.

Промысловая деятельность никогда не создавала значительных излишков материальных благ. Архаическая техника, натуральное хозяйство, редкие поселения не способствовали выделению ремесла. Народы Севера знали, главным образом, разделение труда по полу и возрасту⁴. Мужчины занимались охотой, оленеводством и рыболовством, т.е. отвечали за добычу продовольствия, а в обязанности женщин входила обработка шкур и изготовление одежды,

заготовка продуктов впрок, установка передвижных жилищ, уход за детьми.

Управление традиционной хозяйственной деятельностью осуществлялось силами отдельного человека, семьи, производственной группы или хозяйственного объединения, совокупностью различных групп, связанных единым хозяйственным циклом.

Традиционное хозяйство состоит из совокупности отраслей, обеспечивающих круглогодичный трудовой цикл на определенном обжитом пространстве Севера. Именно они и являются той основой, которая позволяет выделить коренные народы в особую группу народов.

Эти внешние условия, несомненно, оказывают воздействие на организм коренных малочисленных народов Севера, их работоспособность и производительность труда. Улучшить эти условия – одна из наиболее важных задач организации труда. Суровые природно-климатические условия Севера изменить невозможно, но возможно усовершенствовать те условия для человека условия труда и его организацию, которые позволяют уменьшить степень воздействия внешних факторов, повысить производительность труда, сохранить ему здоровье. Это надежная радиосвязь и точность метеорологического прогноза, наличие вездеходов, мотонарт, специальная одежда, обеспечивающая подвижность и высокую работоспособность, телемедицина и санитарная авиация.

Характерной чертой северных промыслов является их комплексность, т.е. сочетание всех или некоторых отраслей хозяйства, что определяется потребностями людей в различные времена года и ресурсами окружающей природной среды. В разных регионах Севера в зависимости от природно-климатических условий наблюдалось преобладание той или иной отрасли. По преобладающему занятию в XVI-XVII вв. коренные народы Севера подразделялись на пять основных хозяйственных групп: оленеводов тундры,

охотников-оленьеводов тайги, таежных охотников, рыбаков низовьев больших рек, охотников на морского зверя.

Традиционное хозяйство представляет собой сложившееся в течение длительного временного периода использование коренными народами Севера возобновляемых природных ресурсов и имеет две формы своего существования – традиционную, как систему самообеспечения и сохранения культуры, и товарную, как систему обмена.

Традиционное хозяйство включает в себя связи и отношения по поводу: использования возможностей растительного и животного мира для удовлетворения жизненных потребностей с учетом интересов будущих поколений, накопления и передачи подрастающему поколению уникальных знаний и опыта, взаимодействия с другими формами хозяйственной деятельности и заимствования их навыков, техники, организации труда и др.

Суровые условия Севера исторически ограничивали возможность расширения видов хозяйственной деятельности, а слабое развитие средств производства обуславливало малый выбор природных ресурсов (в первую очередь биологических), используемых коренным населением для жизнеобеспечения.

Вопросы владения земельными ресурсами приобрели в последние десятилетия особую актуальность. Олени сами снабжают себя кормами: летом выпасаются на травянистых, а зимой на лишайниковых естественных пастбищах, что придает отрасли кочевой и ареалоёмкий характер. Никакие иные отрасли хозяйства на этих территориях не смогли приспособиться к природе в такой степени, как это сделано в оленеводстве. Поэтому на северных территориях домашнее оленеводство до недавнего времени оставалось практически единственной отраслью хозяйства, которая гарантировала надежный резерв продуктов питания.

Рациональное традиционное природопользование составляет важную часть не только материального, но и

духовного мира коренных малочисленных народов Севера. Особо бережное отношение к ареалу обитания, «кормящему ландшафту», воде, растительности, животному и растительному миру разительно отличает их традиционный образ жизни от других народов России. Представляется, что наше общество на новом этапе в своем развитии объективно подойдет к оценке традиционных знаний аборигенов в сфере механизмов их взаимодействия с природой.

Существенное значение в развитии традиционных видов хозяйствования коренных народов Севера играли ярмарки. Количество их насчитывалось десятками, а торговые обороты были сопоставимы с западноевропейскими [3, 56].

В Якутске проводились зимние и летние ярмарки, на которые съезжались купцы не только из улусов Якутии, но и также из Китая, Монголии, Японии и Америки¹⁰.

Ярмарки периодически проводились также в Салехарде, где коренные народы Севера имели возможность обмениваться товарами и опытом ведения хозяйства, приобретать оружие, спички, соль, чай, ткани, металлические изделия, свечи и другие товары, необходимые для кочевого образа жизни. Обмен был натуральным. Идея обмена лежала в основе северного сообщества аборигенных народов: чтобы жизнь могла продолжаться, каждый должен был чем-нибудь поделиться и получить что-нибудь взамен. Трудные условия выживания способствовали формированию мировоззрения, созданию многих обычаев и традиций. И сегодня является нормой оказание совершенно безвозмездной помощи родам или отдельным лицам, попавшим в бедственное положение из-за падежа оленей или иных чрезвычайных ситуаций.

¹⁰ Якутский губернатор И.И. Крафт отмечал, что звероловы получают за добытую пушнину только 10% её стоимости.

По архивным документам в XVII в., купцы привозили в Сибирь более 200 наименований различных товаров. Народы Севера везли на ярмарки продукты промыслового хозяйства – олени и моржовые шкуры, шкурки соболей, лисиц, песцов и др. пушных животных, мамонтовую кость, моржовый зуб, женьшень и др. Вовлечение в рыночные отношения привело в конце XIX в. к развитию кустарных промыслов (выделка ровдуги, изготовление на продажу одежды и обуви, рукавиц, кухлянок, чемоданов из нерпичьих шкур и др.) [4, 54].

Иностранные торговые фирмы имели свои базы на Дальнем Востоке: американский торговый дом «Кнокс» производил ежегодный завоз товаров, большую часть которых раскупали купцы. Товары приобретались также в лавках Российско Американской компании. В 1906 г. станция Северо-Восточного Сибирского общества на мысе Дежнева отправила на Аляску закупленного у чукчей сырья на общую сумму 15 тыс. долларов. С Чукотки на Аляску вывозили даже живых оленей.

Традиционное хозяйство в Республике Коми у коми-жемцев и в Ненецком автономном округе у ненцев было связано с оленеводством, рыболовством и животноводством [5, 1040]. Оленеводство было наиболее развитой отраслью хозяйства: выпасались животные, выделывались шкуры, производилась замша, мясо, консервы и т.д. Развитие обмена продукцией оленеводства и других видов хозяйства позволяло аккумулировать часть прибыли. Традиционные промыслы обеспечивали достаток населения и создали условия для динамичного развития территории и численности населения [6, 90]. Коэффициент естественного прироста для коми и ненцев достигал 28%¹¹ [7, 30].

¹¹ Перепись населения 1926 г.

Этому способствовала также государственная политика невмешательства в традиционный образ жизни, признавая, что занятость в традиционном хозяйствовании поддерживает устойчивое психофизическое здоровье аборигенного населения Севера.

Окружающая среда предопределила и организацию общественного труда малочисленных народов Севера: хозяйственная деятельность осуществлялась чаще всего родовыми общинами. Необходимость в совместном труде нередко приводила к объединению небольших родовых общин в более крупные общинные объединения, в основе своей сохранявших практически родственные отношения между членами общины.

Все это свидетельствует о неразрывной связи образа жизни и труда коренных малочисленных народов Севера с их обычаями и с их средой обитания.

Традиционное хозяйствование коренных малочисленных народов Севера стабилизирует региональную экономику Севера, что отчетливо проявляется в период кризисов продовольственного комплекса региона, которые особенно опасны для Севера.

Оленеводство

Оленеводство в России охватывает огромную территорию Крайнего Севера от Скандинавии до Берингова пролива: на одного оленя требуется в год 100 га пастбищ. В оленеводстве заняты преимущественно коренные народы Севера, и при этом они практически не встречают конкуренции. По мнению специалистов, Россия всегда лидировала среди арктических стран по численности северных оленей. поголовье домашнего северного оленя в стране составляет две трети мирового и насчитывает 1,2 млн животных.

Оленеводство подразделяется на два вида: таежное и тундровое. В тундре стада мигрируют на многие сотни

километров. Летом олени обычно пасутся на берегах северных морей, а зимой в лесотундре или северной тайге. Характерны крупные стада размером от одной до трех тысяч оленей и даже более, которые круглосуточно находятся под наблюдением пастухов (стадный выпас). Во время дежурства у стада, которое длится обычно 12 часов, оленевод проводит практически все время на воздухе при любой погоде, не покидая нарт, перемещается вместе со стадом.

Только на Кольском полуострове в летнее время применяется традиционный для саами способ «вольного» выпаса, когда оленей надолго оставляют без присмотра пастухов. Основная цель тундрового оленеводства – производство мяса. Оленина занимает одно из первых мест по биологической ценности и вкусовым качествам среди других мясных продуктов. Мясо оленя – полноценный высококалорийный питательный продукт¹². Количество витаминов, содержащихся в 100 г мяса оленя, достаточно для обеспечения суточной потребности человека.

В силу географического расположения пастбищ, отсутствия на их территории крупных промышленных предприятий и рациона питания оленя, состоящего исключительно из дикорастущих трав, ягеля, молодых побегов деревьев и кустарников, мясо оленей отличается экологической и биологической чистотой. В организме оленей отсутствуют антитела к вирусным заболеваниям, соли тяжелых металлов, антибиотики, искусственные гормоны, пестициды и другие токсичные элементы.

¹² В мясе оленя содержится примерно 67% влаги, 20-белка, 11,5 – жира, 0,5 – углеводов и около 1% золы. Энергетическая питательность 1кг оленины составляет в среднем 1800 ккал. В мышечной ткани оленей все незаменимые аминокислоты находятся в относительно большем количестве, чем в мясе других сельскохозяйственных животных. В тушах северных оленей выше выход мякоти: на 1кг костей у оленей мякоти приходится в среднем 4,4–5,5 кг, в тушах крупного рогатого скота – 3,5–5,0, в тушах овец – 3,0–4,5кг. По содержанию белка и минеральных веществ оленина превосходит баранину и на 2,7–7,6% содержит белка больше, чем лучшие сорта говядины

Оленина по своим исключительным питательным характеристикам относится к постной, здоровой пище, а мягкость, тонковолокнистость и подлинный вкус дичи делают из оленины экзотический, уникальный и известный во всем мире деликатес.

Таежное оленеводство существенно отличается от тундрового. Стада небольшие: обычно по несколько сотен животных. Длинные миграции отсутствуют. Применяются способы выпаса, когда животные пасутся без человека, периодически подходя к лагерю оленеводов.

Таежное оленеводство исторически сложилось как транспортное. В прошлом олени в таежной зоне широко использовались для перевозки почты и грузов, а оленеводческие хозяйства получали большие доходы от сдачи ездовых оленей в аренду. С распространением механического транспорта олени используются как транспорт только охотниками из коренного населения. Они также обеспечивают семьи охотников-олeneводоов мясом и шкурами. Основной доход охотники-олeneводоы получают не от продажи мяса, а от охотничьей продукции (в основном пушнины – соболя), добытой с помощью оленей.

Основные типы хозяйств – общественные (сохранившиеся совхозы, акционированные общества и др.) и частные. В условиях рыночной экономики растет доля частных хозяйств.

Развитие оленеводства остается главным условием сохранения традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера России и поддерживает остальные промыслы коренных народов Севера.

Оленеводство коренных малочисленных народов Севера в хозяйствах всех категорий в Ненецком и Чукотском автономных округах, в Магаданской области составляет 100%.

Основная форма организации труда в оленеводстве – оленеводческая бригада (часто оленеводческая семья), в

которой имеются элементы внутрибригадного распределения труда, установлены определенные пропорции между предметами и средствами труда, между средствами труда и рабочей силой, между психологическими возможностями организма работника и окружающей средой, между различными приемами, действиями и движениями работников.

Олени пастбища занимают $\frac{1}{4}$ всей суши на планете. В мире 6,5 млн оленей, 60% из них – домашние. В России олени пастбища составляют более 300 млн га, или 20% всей площади страны.

Охотничий промысел

В традиционном секторе хозяйства охота является основной занятостью проживающих оседло, главным образом на Северо-Востоке эскимосов, алеутов, береговых чукчей, коряков, охотских эвенов и др. Их традиционное транспортное средство – байдарки и каяки, собачьи упряжки. Охотники тайги (эвенки, часть эвенов, долган, лесных ненцев и энцев, юкагиров и др.), как и оленеводы, ведут кочевой и полукочевой образ жизни. Жилища, используемые ими, переносные и непереносные. В структуре питания сочетаются мясо и рыба, продукты собирательства.

Традиционные способы охоты коренного населения XVII-XVIII вв. включали в себя приемы промысла, с установкой различных охотничьих ловушек (кулем, плашек, черканов), постройку изгородей. Со второй половины XVIII в. стали применять огнестрельное оружие.

Охота на водоплавающих птиц – уток, гусей, лебедей – начиналась весной, за две недели до вскрытия рек. Осенью, в августе и сентябре, охота велась на боровую дичь: глухаря, тетерева, рябчика. В результате занятость у коренных народов Севера была постоянная, переходила от одного вида деятельности к другому в зависимости от сезона времени.

В XVII-XVIII вв. промысел пушнины велся для уплаты ясака. Пушной промысел начинался с ноября и длился 16-20 недель в году. В период расцвета соболиного промысла в конце XVI – первой половине XVII века в бассейне р. Северной Сосьвы добывалось несколько тысяч соболей в год. Значительные ресурсы, стабильность мест обитания и отсутствия у соболя ярко выраженных массовых миграций позволяли коренному населению в этот период вести интенсивный оседлый промысел на одних и тех же общинных или родовых угодьях.

Наряду с пушным промыслом существенное значение в хозяйстве коренного населения имела охота на лося и дикого северного оленя. Однако использование ресурсов пушных и копытных животных имело неодинаковое значение в экономике коренного населения. Потребление продуктов охоты на крупных копытных (мясо, шкуры и пр.) было преимущественно натуральным. Охотничий промысел соболя, белки, лисицы, песца велся с целью уплаты дани – ясака, а также для обмена и торговли.

Переход в конце XVI – XVII вв. к более интенсивному использованию ресурсов пушных животных повлек за собой значительную перестройку управления всем комплексом промыслового хозяйства коренного населения.

Нестабильность ресурсов пушных животных делала невозможным ведение пушного промысла из года в год на одних и тех же родовых или общинных угодьях, придавала развитию промысла экстенсивный и неустойчивый характер. В связи с этим пушной промысел с годами становился все более трудоемким и его успешное развитие все в большей степени начинало зависеть от ориентации на него других традиционных отраслей.

Охотничий промысел зависит от состояния среды обитания, все более изменяющейся под антропогенным воздействием. По сравнению с оленеводством, охота менее жестко связана с необходимостью вести традиционный

образ жизни. В советское время промысел был организован с помощью дорогостоящей авиации, забрасывавшей охотников на удаленные участки. Охота на пушного зверя (соболя, белку, песца и др.) имела товарный характер и была прибыльной благодаря государственному заказу и высоким закупочным ценам на пушнину. К 2000 г. по сравнению с 1990 г. добыча соболя сократилась в 4,3 раза, ондатры – в 6,8 раз; в тундровой зоне прекратилась добыча белого песца.

В годы перехода к рыночной экономике реорганизация промысловых хозяйств, государственных заготовительных организаций с функциями снабжения, отмена государственной монополии на закупку пушнины привели к резкому возрастанию количества заготовителей, в том числе частных.

В условиях возросшей конкуренции бывшие государственные структуры типа промхозов были реорганизованные в акционерные общества. В настоящее время доходы от пушного промысла не покрывают расходов охотника на снаряжение, провиант, боеприпасы, технику и горючее. По этой причине идет перепромысел и процветает браконьерство.

Морской зверобойный промысел

Морской зверобойный промысел – традиционное занятие народов, живущих на морском побережье: ненцев в районе Новой Земли; саамов на Кольском полуострове; эвенов, эвенков, негидальцев, нивхов, ульчей, ульта, орочей на юге Дальнего Востока. У народов Северо-Востока – чукчей, коряков, эскимосов – морской зверобойный промысел развивался в течение нескольких тысячелетий, породив общие элементы культуры.

Объектами промысла были тюлени, моржи, киты, дающие мясо, жир, шкуры, кость, необходимые для обеспечения жизни людей.

Частью своей продукции морские охотники обменивались с оленеводами, получая взамен оленьи шкуры и мясо. Жир морских животных употреблялся в пищу, им отапливали и освещали жилища. Шкуры моржа шли на обтяжку остовов байдар и жилищ. Кости китов и моржей использовали для строительства жилищ. Из костей моржа делали наконечники стрел, рукояти ножей, различную утварь, амулеты, украшения. Селения зверобоев часто располагались на высоких скалах: оттуда велось наблюдение за появлением китов и моржей; многие селения соседствовали с лежбищами. На моржей охотились весной и осенью в открытой воде или когда они находились на плавущих льдинах. Во второй половине лета их добывали на берегу, на лежбищах. В случае если ледовая обстановка препятствовала выходу зверя на сушу, охотники дрейфовали на льдинах в течение 2–3 недель, охотясь с байдар на моржей и нерп. Основными средствами производства морского зверобойного промысла были гарпуны и копья, которыми кололи зверя на льдинах и на прибрежных лежбищах. Формами организации морских зверобоев были артели по 8–10 чел. Охота на кита (гренландского и серого) была особенно важна на Чукотке: добыча одного животного кормила жителей целого селения.

На Белом море традиционный судовой и прибрежный промыслы в настоящее время модернизированы, зверобоев в район добычи доставляют вертолетами, ими же вывозится добытый зверь. Здесь организован и новый вид промысла. В период, когда у детенышей тюленей заканчивается бельковая стадия и они прекращают питаться молоком матери, но еще не сходят в воду для кормежки, зверобой собирают их и на специальных платформах, подвешиваемых к вертолету, перевозят на берег, где помещают в вольеры. После окончания линьки зверь приобретает короткий мех серебристо-серого цвета, высоко ценимый на пушном рынке. При таком промысле полностью устраниваются

потери, неизбежные при ружейном или ином способе добычи, и сам убой осуществляется более гуманным способом – введением современных химических средств.

Рыболовство

Рыболовство занимает существенную долю в традиционном хозяйствовании большинства народов Севера. Рыболовные орудия известны на Севере с палеолита. В специализированную отрасль хозяйства рыболовство выделилось в неолите. В бассейне рек Амура и Оби, в Камчатско-Охотском регионе и на о. Сахалин рыболовство в значительной степени определяло весь комплекс материальной культуры коренных жителей: рыба составляла их основную пищу и кормовую базу для упряжного собаководства, из рыбьей кожи шили одежду и обувь. Народы, занимавшиеся преимущественно рыболовством, вели оседлый образ жизни, совершая переселения на места летнего промысла.

Рыболовный промысел в глубине тайги, на нерестилищах сиговых рыб имел особое значение в жизнеобеспечении коренного населения. В период летнего промысла рыбы вылавливали большое количество (осетр, нельма, муксун). Летний промысел рыбы был чрезвычайно важен, потому что только в это время возможны консервация рыбных продуктов под действием солнца и приготовление легких в переноске, непортящихся и калорийных продуктов, необходимых во время длительного охотничьего промысла. Значительная часть улова ценных видов рыб заготавливалась впрок на зиму в виде юколы, муки.

Традиционное занятие рыболовством практически нигде не существовало в отрыве от основных отраслей – оленеводства и охоты. Участие народов Севера в промышленном рыболовстве было незначительным. Ежегодно около 15–17 тыс. аборигенов участвуют во внутриматериковом лове. Промышленное рыболовство в Западной Сибири, на Енисее и Лене сегодня в полной мере не развивается.

Собирательство или сбор дикоросов

Собирательство или сбор дикоросов – один из древнейших видов хозяйственной деятельности народов Севера, состоящий в собирании для пищи дикорастущих съедобных корней, плодов, ягод, меда, а также моллюсков, насекомых и пр.

Сбор дикоросов мог составлять основу хозяйства или быть составной частью комплексного хозяйства, в сочетании с охотой и рыболовством. В силу естественного разделения труда сбор дикоросов был обычным занятием женщин, стариков и детей.

По мере развития производительных сил собирательство утратило прежнее значение. И все же оно дает приправы к пище, лекарственные средства, сырье для изготовления одежды, обуви, головных уборов, жилища, средств передвижения и т.п.

Собирательство у народов Севера разделяется на следующие типы: арктическое, таежное, таежное широколиственное, островное, приморское.

Арктическое собирательство особенно было развито у эскимосов, которые в летние месяцы выкапывали в тундре корни растений; заготавливали листья арктического ивняка и других растений, заготавливая их на зиму.

На морском побережье собирали водоросли, употребляя их в пищу в сыром виде. Растительная пища использовалась эскимосами как приправа к мясной.

Собирательство обеспечивало потребности также в строительных материалах (в частности, для бытовых нужд). Сбором дикоросов в тайге занимались эвенки. Засаливали черемшу, собирали ягоды и кедровые орехи, сушеную черемуху толкли и зимой употребляли как лакомство, а также добавляли в тесто.

Гораздо большее значение собирательство имело у рыболовов и охотников Дальнего Востока и Обского бассейна (нанайцев, ульчей, орочей, хантов и манси). Съедобные

растения они заготавливали впрок. Среди народов Севера классическими собирателями считались ительмены и айны. Они широко употребляли в пищу ягоды – черемуху, рябину, красную смородину, камчатскую малину, черную жимолость, морошку, бруснику, чернику; в рационе питания они были представлены в сыром, сушеном и квашеном виде.

В пищу шли также растения (сарана, кемчига, овсянка, сладкая трава, кипрей, черемша, шеламайник, морковник, крапива, куropaчья трава). Ительмены ели кору ольховника и ивняка, пили березовый сок; приготавливали пьянящий и дурманный напиток из грибов. Растения они заготавливали на зиму и использовали наравне с рыбой круглый год. В традиционном хозяйствовании народов Севера собирательство сохраняет свое значение и в наши дни.

В советское время ягоды и лекарственное сырье принимали промысловые хозяйства, сейчас население, как правило, самостоятельно реализует собранное, и это является дополнительным источником денежных средств. Коренные народы – ханты, эвенки, кеты, шорцы, челканцы и тофалары, занимаются сегодня сбором кедровых орехов для собственных нужд и на продажу.

Совершенствование практики и способов управления развитием традиционного хозяйствования в настоящее время происходит под воздействием экзогенных и эндогенных факторов и условий. В перспективе эта практика все более будет ориентироваться на региональные формы проявления требований экологических императивов, сохранение социальных и экономических функций традиционного хозяйствования, развитие внешнеэкономических связей и отношений.

Объективными предпосылками организации различных форм управления развитием традиционного хозяйствования коренных малочисленных народов севера в средне- и долгосрочной перспективе являются:

– самообеспечение жизненных потребностей коренных малочисленных народов Севера по причине труднодоступности части районов их проживания и относительной недоступности транспортных коммуникаций;

– узкая специализация экономики традиционного хозяйствования коренных малочисленных народов Севера, которая консервируется рыночными ограничениями. Особенности традиционного хозяйствования заключаются в том, что данный вид деятельности базируется на традиционных знаниях и ценностях, специальных навыках и глубоко всестороннем знании природной среды.

Традиционное хозяйство выполняет важные социальные и экономические функции в жизни коренных народов Севера, сохраняя самобытную культуру, семейное традиционное воспитание детей, духовные ценности, гарантирует передачу уникальных традиционных знаний и опыта ведения хозяйства, обеспечивая население продуктами питания, материалами для одежды и кочевых жилищ, занятостью и денежным доходом.

Многовековая практика ведения традиционного хозяйствования показывает, что оно способствует заселению труднодоступных окраинных территорий России с экстремальными природными условиями. Допустить угасание видов традиционного хозяйствования коренных народов Севера ни в коем случае нельзя. Это грозит невосполними генетическими потерями, экологическим дисбалансом, что может вызвать радикальные негативные изменения в северном полушарии планеты.

Вопросы коренных малочисленных народов Севера сочетаются с проблемами рационального использования территорий, земли, природных ресурсов. Они неотделимы друг от друга. Как северной природе, ее богатствам, расположенным на поверхности и под землей, необходима защита, так и коренным народам Севера необходима защита культурной самобытности, традиционного образа жизни,

обеспечения жизнедеятельности в современных экономических условиях.

Развитие трудовой деятельности коренных народов Севера в современных условиях имеет стратегическое значение и является особо актуальной задачей для государства и общества в целом, решение которой является неотъемлемой частью перехода российского Севера на путь инновационного развития.

Литература

1. Здравомыслов, А.Г. Потребности. Интересы. Ценности / А. Г. Здравомыслов. – М., Изд-во политической литературы, 1986. – С. 26.
2. Сыроватский, Д.И. Организация и экономика оленеводческого производства / Д. И. Сыроватский. – Якутск, 2000. – С. 28.
3. Слезкин, Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / Авторизированный пер. с английского О. Леонтьевой. – М. : Новое литературное обозрение, 2008. – С. 22.
4. Константинов, М.М. Пушной промысел и пушная торговля в Якутском крае / М. М. Константинов. – Иркутск, 1921. – С. 54.
5. Северная энциклопедия / Руковод. проекта Ю. Н. Голубчиков, З. И. Хатисиашили; Сост. Е. Р. Акбапьян. – М. : Европейские издания, Северные просторы, 2004. – С. 1040.
6. Жеребцов, П. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами / П. Жеребцов. – М. : Наука, 1882.
7. Логинов, В.Г. Концептуальный и программно-целевой подходы к социально-экономическому развитию коренных малочисленных народов Севера / В. Г. Логинов // Журнал экономической теории. – 2013. – № 3. – С. 162–167.

Культурфилософский анализ дискурса азиатской феминности

Аннотация. Стереотип азиатской женщины либо демонстративно пассивен, либо экзотично сексуален – середины в нём нет. Иными словами, обозначения традиционных понятий феминности и азиатскости более-менее совпадают. Откровенный, агрессивный, независимый азиат(ка) часто воспринимается как нежелательное исключение, такое «неазиатское», даже угрожающее или смущающее многих женщин в конфуцианской Азии. Например, для многих женщин в Японии даже сегодня следование конфуцианским добродетелям самоуничижения, гармонии с другими людьми и наслаждение тишиной и молчанием представляет собой этический, а также эстетический образ жизни, зачастую рассматриваемый как идеальный в том смысле, который употребляется в этике добродетели.

Ключевые слова: женщина, термин, азиатская, категория, идентичность, традиция, смысл.

«Азиатская женщина» – это неопределённая категория, указывающая не только на культурную принадлежность, но и на принадлежность расовую. Количество публикаций, посвящённых азиатской либо азиатско-американской идентичности переживает в настоящее время подъём, однако, по сравнению с чёрной либо латиноамериканской идентичностью, азиатская идентичность во многом выходит за пределы социологии расы. Азиатская идентичность служит на пользу компаративной социологии, однако, рефлексия азиатской идентичности как таковой практически отсутствует. Тем самым, мы оказываемся перед необходимостью отыскания ответов на такие вопросы, как «Почему носители азиатской идентичности не обнаруживают активного интереса к дискурсу о расе?», «Что стоит за категориальным обозначением «азиатская идентичность»?», «За счёт чего азиатская идентичность в широком смысле невидима?», «Азиатская идентичность – это стереотип?»

«Не идентифицируют ли азиаты себя с белыми для удобства?», «Ответственны ли азиаты сами за свою невидимость, либо имеется ещё какой-либо фактор?», «Существуют ли какие-либо взаимоотношения между азиатской философией и азиатской идентичностью?», «Удаётся ли выявить интересные взаимосвязи между азиатской идентичностью и феминизмом?». Начнём с анализа тех факторов, которые, возможно, образуют культурный феномен азиатской незаметности.

Азия охватывает широкий географический регион, на севере и северо-востоке включающий Монголию, регионы России, Корею, Японию, Китай и Тайвань; на юге и юго-востоке включающий Филиппины, Малайзию, Тайланд, Индонезию, Вьетнам, Камбоджу, Лаос, Сингапур и Мьянму (Бирму), а также Индию, к которой прилегают Шри Ланка, Бангладеш, Непал, Бутан, Тибет, Пакистан и Афганистан. Основанная в 1941 г. Ассоциация азиатских исследований выделила в 1970 г. четыре Совета избирательных округов: южная Азия, юго-восточная Азия, Китай и внутренняя Азия, и северо-восточная Азия, что позволило обеспечить каждому избирательному региону пропорциональную представленность и голоса в Совете директоров. Азия – это бесчисленное множество языков, этнических традиций, религий и национальных историографий. Одни традиции имеют мало общего между собой, иные на протяжении долгих столетий находятся в прямой конфронтации друг с другом. Степени вестернизации либо модернизации регионов существенно различаются. Иногда интраазиатские различия более явно выражены, чем так называемые различия между востоком и западом [1]. Нет нужды говорить о том, что степень единства между азиатскими регионами минимальна. Единственное, что сближает все эти разнородные культурные традиции – тот факт, что все они расположены в одной и той же части света.

Если мы словом «азиаты» обозначаем людей из азиатских регионов либо представителей азиатских народов, то такое описательное употребление термина представляется не слишком противоречивым. Однако, категориальное употребление термина «азиат» имеет иной смысл. Термин «азиат» означает расовую, этническую либо культурную категорию, в широком смысле противостоящую категории «белый (европеец)». (Цвет кожи по умолчанию жёлтый либо коричневый, рост короткий, глаза узкие, волосы чёрные прямые). Азиат также не христианин. Он может быть безопасным буддистом либо индусом. Но зачастую азиат означает язычник, азиат означает зло. Азиатский означает незападный, т. е. в лучшем случае – экзотический, а в общем случае – заморский, непонятный и несущественный. коннотации категории «азиат» часто употребляются в сочетаниях, что нередко оказывается проблематичным, в особенности в сочетании со словом «женщины».

Когда азиатско-американскую идентичность относят к одной категории «азиат» вместе с теми, кто являются выходцами из Азии (первое поколение иммигрантов), тогда данный термин употребляется преимущественно для группировки по расовому признаку воспринимаемого внешнего сходства. Поэтому многие люди полагают, судя по внешности, что белые иммигранты из Аргентины обладают более прочной американской идентичностью, чем иммигранты в Америку из Китая в третьем поколении, хотя в реальности верно обратное. Может не оказаться ничего общего между девятнадцатилетней кореялкой, выросшей в Лос-Анджелесе под хип-хоп, и шестидесятилетней малайзийкой, прожившей в США всего три месяца. При этом обе они – азиатские женщины. Многие американцы азиатского происхождения говорят только по-английски, в особенности те, кто принадлежат третьему или четвертому поколениям иммигрантов, и мало что знают про Азию. Им часто приходится узнавать информацию об отдельных сторонах

жизни в Азии в библиотеках, так же как это делают остальные американцы. С другой стороны, выходцы из Азии изучают английский язык в качестве второго языка, относятся к Америке как к иностранной стране. В этом отношении «азиат» и «американец азиатского происхождения» являются реально особыми категориями, которые зачастую воспринимаются как единая категория по причине расовой общности. В политическом отношении, американцы азиатского происхождения образуют совместную группу, но отнюдь не по причине расовой общности, а потому что испытывают влияние со стороны ориентального расизма, эндемичного для американской культуры на протяжении столетий.

Смысл категории «азиат» как «не христианин» сегодня несколько устарел, но применительно к Соединённым Штатам сохраняется в расистском культурном опыте. Например, в конце XIX в. в США был принят «Акт о запрете похищений и импорта монгольских, китайских и японских женщин с уголовными и аморальными целями» (имеется в виду проституция). Этот закон наделял американских иммиграционных служащих полномочиями решать, являются ли въезжающие в США восточные женщины благовоспитанными и добропорядочными персонами [2].

Тем самым, иудео-христианское понимание проституции как морального вреда, исходящего со стороны женщин, распространялось на представительниц тех культур (в частности, японской), которые подобного понимания не разделяют. Разумеется, вредоносность проституции можно анализировать с точек зрения виктимизации, капитализма либо половой дискриминации, но любой такой анализ отличается от анализа с моральной точки зрения, предполагающего приписывание женщинам свойств «низости» и «нечистоты» [3].

Во времена «жёлтой угрозы», мораль азиатских женщин выступала основным предлогом отказа во въезде в

США. Идеология «жёлтой угрозы» широко распространилась во время второй мировой войны, корейской и вьетнамской войн, в семидесятые годы, перед тем как президент Р. Никсон восстановил дипломатические отношения США с КНР. Изображённые в начале шестидесятых годов в фильмах про Джеймса Бонда («Доктор Ноу») «подлые, зловредные» азиаты представляли бездушными технократами, грозившими уничтожить весь мир. Подобное изображение старалось создать образ безбожных врагов, а, поскольку изображаемые жили в коммунистических странах, то коммунизм изображался как азиатская версия угрозы для США.

На сегодняшний день в отношении азиатских женщин сохраняется стереотип секс-рабыни, игрушки в руках мужчины, пассивной и лишённой моральных принципов. Для большинства американских военнослужащих, прошедших вторую мировую войну на Тихом океане, войны в Корее и во Вьетнаме, единственным опытом общения с азиатками были проститутки на военной базе США. Ассоциирование азиатских женщин с морально вредоносным сексуальным удовольствием было особенно сильно у военнослужащих с пуританским воспитанием. В отличие от африканок и латиноамериканок, азиатки характеризуются такими эпитетами, как «экзотичные», «суперженственные» и «гипергетерочувственные».

Ощущение того, что Азия – совершенно нецивилизованное, «другое» место подкрепляется тем фактом, что, за исключением Филиппин и в какой-то мере Кореи (примерно 25% южнокорейского населения протестанты), в Азии доминируют не иудео-христианские культуры. В этом причина подозрительности со стороны тех культур, в которых моральные обязательства неотделимы от религиозных воззрений. Когда термин «азиатский» употребляется в связи с какой-либо более широкой исторической, культурной либо интеллектуальной категорией, например, азиатское

искусство, азиатская кухня и т. п., то слово «азиатский» зачастую предназначено выразить наличие незападных компонентов на мультикультурном поле. На первый взгляд, подобное употребление термина «азиатский» может показаться вполне нейтральным, наподобие обозначения географического региона, однако, в связи с этим возникает тройственная проблема. Во-первых, когда термин сочетается с самостоятельной классификацией, такой как искусство либо кухня, это значит, что в Азии есть некоторое множество искусств, кухонь и т. п., различающихся своими традициями, практическими приёмами и др. даже внутри единообразного региона, такого как Япония. Во-вторых, чтобы вы ни взяли – искусство, кухню и т. п., широкая категория «азиатская», употребляемая параллельно с другими этническими категориями, такими как «африканская», «латиноамериканская», «индейская» создаёт у людей ложное ощущение, что они якобы поняли нечто об Азии, хотя по факту ни одна из этих категорий неадекватна. Эту ловушку С. Фиш назвал «бутиковый мультикультурализм» [4]. Диверсификация выставляется на потребу тем, кто считает, что они познали иную культуру, потому что им понравилось обедать в этническом ресторане. В-третьих, понятие «незападный» часто означает не нейтральный, но сильно нормативный, в том смысле, в котором предпочтение западной культуры оказывается мерилем легитимности. Так, если «азиатский» означает «не западный», то такое обозначение не невинно. Существует проблема этноцентризма, и именно в таком употреблении термин «азиатский» создаёт проблемы для понимания азиатского искусства, азиатской кухни и т. п.

В общем, категория «азиат» либо оказывается расистской, либо распадается, подобно множеству других эссенциальных категорий, например, «женщина» или «бедняк». Термин «азиат» не покрывает ни политически единой расовой платформы, ни культуры, ни языковой группы,

ни класса, ни традиции. Большинство иммигрантов из Азии склонны идентифицировать себя с конкретной национальностью (тайванец) либо с этнической группой (хмонги, шерпы и т. п.). Американцы азиатского происхождения склонны идентифицировать себя по конкретному этническому признаку, исключая остальные признаки (американец китайского происхождения, а не японского!)

Более того, интраазиатские конфликты, такие как конфликт между Кореей и Японией, между Тибетом и Китаем, между Индонезией и восточным Тимором являются настолько враждебными, что никакие уступки ни с одной стороны невозможны. Такая фрагментация приводит к невидимости категории «азиат», особенно среди иммигрантов. Фактически, в расовых дискурсах, большинство из которых визуально демаркированы на чёрное и белое, «азиат» вообще не является категорией.

Тем не менее, термин «азиатский» сохраняет практическое и политическое употребление, например, при создании факультетов в учебных заведениях (факультет азиатских исследований), при создании групп, обладающих стратегической нацеленностью на наращивание экономической мощи (паназиатские организации), в борьбе с расизмом.

Стереотипы в отношении жителей Азии включают в себя представление о том, что они понятливы, замкнуты, никогда ни на что не претендуют и ни о чём не просят. В результате, в политике выходцев из Азии зачастую либо не замечают, либо ставят в пример остальным как идеальный образец ассимиляции меньшинства. Так называемые позитивные стереотипы в отношении выходцев из азиатских стран усугубляют проблему, ибо азиаты прилежны, находчивы, трудолюбивы, а потому не нуждаются в покровительстве. Многие из них принадлежат к среднему классу, нередко образованы лучше, чем белые, и во многих отношениях устроены в жизни. Ассимиляция выходцев

из Азии характеризуется их невидимостью в качестве группы ни в окружении доминантной культуры, ни в контексте культур меньшинств.

Невидимости способствуют особые культурные факторы: психологические (или «внутренние»), затрагивающие в особенности женщин, и социологические (или «внешние»). В дополнение к сложностям, связанным с категорией «выходцы из Азии», категория «женщины» обладает своей собственной противоречивостью. Стереотипы в отношении «азиатских женщин» обращены прежде всего к их способности быть невидимыми. Формирование азиатского стереотипа в отношении женщин происходило под сильным влиянием конфуцианской традиции. Конфуцианская традиция доминирует в культуре таких стран, как Корея, Япония, Тайвань, Сингапур, а также среди китайских иммигрантов, которые часто становятся доминирующей этнокультурной группой в других частях Азии, и не только. Как для мужчин, так и для женщин, идеалы конфуцианской добродетели включают в себя подчинение власти, уступчивость по отношению к другим людям, постоянную заботу о том, чтобы в первую очередь удовлетворялись потребности других людей, никогда не привлекать к себе внимания, всегда знать своё место, а также «тот, кто громко разговаривает, разрушает гармонию». В дополнение к этим общечеловеческим добродетелям дзен, или «гуманности», конфуцианство предусматривает гендерные достоинства (например, долг жены перед своим мужем, сыновний долг перед родителями), выражаемые явно патриархальными образами. Интересное описание негативных представлений о женщинах в конфуцианстве представила Ю. Кристева [5].

Эти идеалы во многом формируют культуру указанных стран, в том же смысле, в котором христианство либо индивидуализм формируют культуру США, пронизывая собой гендерные, классовые и расовые категории. Из соображений краткости, мы будем использовать термин

«азиат(ский)» для обозначения тех людей, чья культура основана на конфуцианской традиции.

Образы повиновения, уважения и порядка в сочетании с традиционным положением женщин, формируют стереотип азиатской женщины: понятливой, послушной, скромной, застенчивой, обладающей развитой интуицией. Стереотип азиатской женщины либо демонстративно пассивен, либо экзотично сексуален – середины в нём нет. Иными словами, обозначения традиционных понятий феминности и азиатскости более-менее совпадают. Откровенный, агрессивный, независимый азиат(ка) часто воспринимается как нежелательное исключение, такое «неазиатское», даже угрожающее или смущающее многих женщин в конфуцианской Азии. Например, для многих женщин в Японии даже сегодня следование конфуцианским добродетелям самоуничтожения, гармонии с другими людьми и наслаждение тишиной и молчанием представляет собой этический, а также эстетический образ жизни, зачастую рассматриваемый как идеальный в том смысле, который употребляется в этике добродетели.

Японки склонны с пренебрежением относиться к соотечественницам, уехавшим в США и пренебрегшим, по их понятиям, высокой культурой и манерами, ради того, что в Японии воспринимается как грубая чувственность американского феминизма. «Американизация» – это унижительный термин, который означает чрезмерную напористость, самолюбование и разрушительное поведение, что прямо противоречит пониманию «феминности». К этому следует добавить, что виды на ассимиляцию оказываются преимущественно гендерными. Если ассимиляция в американскую культуру предполагает формирование независимости и уверенности в себе, то независимое и уверенное в себе поведение предпочитают главным образом мужчинами. Вряд ли кто-либо сочтёт подобную ассимиляцию пригодной для женщин.

Подобное описание могут подвергнуть критике в качестве стереотипа и мифа. Разумеется, существуют немалое количество властных женщин, в том числе матерей, которые в подобную характеристику вообще не вписываются, тем более, что феминистская сцена в Японии стремительно меняется. Тем не менее, имеются живые женщины, обладающие этими почти мифическими качествами [6; 7].

Через посредство системы образования, детей обучают тому, что обращение на себя внимания – это одна из разновидностей самолюбования. Дело здесь может быть в ложном осознании (как мы пытаемся подчеркнуть), но, в любом случае, идеология никогда не действует в качестве сильного психологического компонента, внутренне укрепляемого самими женщинами.

Литература

1. Loy D. Transcending East and West // *Man and World*, 1993. No. 26. Issue 4. P. 403 – 427.
2. Mohanty C. Introduction: Cartographies of Struggle // *Third World Women and the Politics of Feminism*. Ed. by C. Mohanty, A. Russo, L. Torres. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 25.
3. Shrage L. *Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery, and Abortion*. New York: Routledge, 1994.
4. Fish C. *Boutique Multiculturalism // Multiculturalism and American Democracy*. Ed. by A. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman. Lawrence: University Press of Kansas, 1998.
5. Kristeva J. *About Chinese Women*. New York: Marion Boyars Publishers, 1986. P. 66 – 99.
6. *Broken Silence: Voices of Japanese Feminism*. Ed. by Sandra Buckley. Berkeley: University of California Press, 1997.
7. *Re-Imaging Japanese Women*. Ed. by Anne Imamura. Berkeley: University of California Press, 1996.

Этничность в процессе урбанизации России: современная историография проблемы¹³

Аннотация. В статье дается характеристика современных российских исследований этничности в городской среде. Автор приходит к выводу, что, несмотря на повышенную актуальность данной проблематики в антропологии и социально-гуманитарных науках, в историографии остается не исследованными вопросы, связанные с состоянием этнической идентификации у коренных народов Сибирского Севера в контексте урбанизационного развития и национальной политики.

Ключевые слова: аборигены, антропология города, коренное население, урбанизация, этничность.

Исследования феномена этничности в городских системах являются весьма молодым направлением в социально-гуманитарных науках. Отечественные ученые обратились к изучению урбанизационных процессов в 1960–1970-х гг. Однако большинство работ в этой области имели экономико-географическое и градостроительное содержание. Только в конце 1980-х гг. российская наука стала рассматривать город и урбанизацию через антропологические и культурологические теории. Теперь взгляд ученых был обращен на различные социальные группы, практики их адаптации и аккультурации, формы жизнедеятельности и образ жизни в окружающей урбанистической среде. В этом ряду исследовательских проблем достойное место отводилось и исследованиям этнических трансформаций в условиях урбанизации.

Первыми, кто обратил внимание на этнические процессы в городских системах, были сибирские ученые. Масштабная советская индустриализация и урбанизация существенно отразились на культуре и обществе коренных национальностей. Этот неоднозначный опыт принялись изучать историки и социологи научных центров Сибири.

В достаточно широком историческом сообществе Якутска доминируют работы по этнологии и этнической истории, в рамках которых иногда исследуются проблемы этничности в городской среде. Так, еще в 1988 г. в Якутске вышел сборник научных трудов [1], проанализировавших в том числе проблемы взаимодействия коренных этносов (преимущественно якутов) в сфере бурных городских процессов (статьи И.А. Аргунова, А.Е. Эверстовой, Б.Н. Попова и др.). Новаторской стала монография якутского социолога У.А. Винокуровой, которая проследила социально-психологические аспекты адаптации якутов к процессам урбанизации [2]. В 2001 г. вышла коллективная монография о проблемах адаптации и аккультурации якутов в городах [3].

Заметным центром в сфере этносоциологии и социокультурной антропологии города сегодня является Улан-Удэ. Достигнутые результаты в этом направлении превосходят многие столичные проекты и обладают общероссийской значимостью. Так, новый подход был апробирован в монографии «Город и село в постсоветской Бурятии», в которой был сделан упор на изучение трансформации бурятской этничности и ее границ в пространстве сельской и городской среды (Д.Д. Амоглонова, И.П. Башаров, Ю.Г. Бюраева, П.К. Варнавский и др.) [4]. В Улан-Удэ также проходят научные семинары по проблемам местной урбан-истории и антропологии города и с определенной периодичностью проводятся межрегиональные конференции «Развитие городских поселений Байкало-Азиатского региона» [5; 6].

В целом проблематика исторической урбанистики в Улан-Удэ очень обширна. Классические исторические исследования советской урбанизации Бурятии связаны с именем М. Н. Балдано, которая пришла к выводу о незавершённости урбанизационных процессов в регионе и в целом в России [7]. Советская модель модернизации в Бурятии в 1920-х гг., на примере, в том числе, теории урбанизационного перехода и изменений в образе жизни сельчан и горожан, изучается в работах А. М. Плехановой [8]. Отдельного

¹³ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 16-31-01014

внимания заслуживают труды А.С. Бреславского, в которых рассматриваются проблемы геокультурной и исторической имагологии и субурбанизации бурятской столицы, в том числе на примере коренного населения [9; 10].

В Иркутском государственном университете сформировался научный центр по изучению трансграничных миграций, этничности и диаспор, кроме прочего в контексте урбанизации Сибири. Применяя современную методику социокультурной антропологии города, иркутские ученые В.И. Дятлов и К.В. Григоричев разработали концепцию этнизации городских пространств, через которую рассмотрели процесс актуализации этнического фактора под воздействием различных причин и обстоятельств в России от поздней империи до постсоветского времени [11]. В 2013 г. в Иркутске вышла крупная монография, в которой было показано, что процесс этнизации (в дефиниции авторов – это «актуализация этнического фактора в повседневной жизни, социальных и политических отношениях, в механизме формирования социальных связей и отношений, маркировании их этническими категориями») городского пространства был ключевым фактором социальной истории России конца XIX – начала XXI вв. [12].

И здесь российский город как изучаемый объект, в отличие, например, от американских поселений, затрудняет историко-этнографическое изучение тем, что представляется собой систему с дисперсным характером расселения этнических групп в пределах городской черты [13, 139]. Для преодоления этого объективного барьера В.В. Поддубиков призывает изучать этничность коренных народностей, этнические группы мигрантов, диаспоры в городах и то, как сохраняется или трансформируется их этническая идентичность, этнокультурные традиции и какая вырабатывается стратегия участия в смешанных браках.

Из вышеперечисленного перечня тематик в сообществе сибирской историографии наиболее продуктивной представляется проблема этнической идентификации народностей

Севера в условиях урбанизации. Значимые результаты по этой проблеме были достигнуты в исследованиях Л.Н. Хаховской. Она выделяет следующие формы проявления аборигенной этничности в городе: обыденный (семья и друзья), публичный (этнические праздники и фестивали, форумы, СМИ) и профессиональный (чиновник, культработник, свободный художник, предприниматель) уровни. Согласно выводам ученого, демонстрация аборигенной культуры в городе уже не выступает как традиция, а является лишь ответом на общественный «экзотический» запрос и ситуацию взаимодействия, тем самым становясь элитарной культурой, создаваемой профессионалами [14, 56].

Следующим после Сибири регионом, в научном пространстве которого изучается феномен этничности в условиях урбанизации, выступает Урало-Поволжье. Так, в Уфе социально-гуманитарная и историческая урбанистика развивается в контексте национальной и этнической истории. Заметную роль в объединении урбанистов-гуманитариев Башкирии играет конференция «Городские башкиры», проходящая под патронажем республиканского правительства с периодичностью – раз в два года в разных городах региона. В 2016 г. конференция носила подзаголовок «урбанизация и этничность» [15]. Благодаря особому статусу конференции, историческая урбанистика Башкирии, в отличие от других научных школ России, обладает определённой формой институционализации в Башкирском гос. университете и Институте этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН. Здесь проблемами этничности в рамках городской истории занимается широкий круг ученых – В.Ф. Сафаров, А.И. Уразова, И.З. Шаяхметова, С.Р. Муратова, И.З. Самситдинов, О.А. Имаев, Б.А. Азнабаев, Р.Г. Буканова, О.А. Полянина, З.Р. Рахматуллина и др.

Национальная и этническая история также играет большую роль в исторической урбанистике Удмуртии. В 2010 г. в столице региона прошла конференция «Российский город в исторической ретроспективе», посвященная 250-летию

Ижевска. Перспективные исследования этничности в контексте урбанизации проходят в Удмуртском институте истории, языка и литературы УрО РАН: изучаются проблемы адаптации удмуртов в городском пространстве 1920 – 1930-х гг. [16].

В Йошкар-Оле проблемами корреляции урбанизационного процесса и этногенеза занимается Е.В. Соловьев [17], исследовательские выводы которого подчеркивают, что в условиях интенсивной урбанизации общества этничность не утрачивается, а становится городской. При этом сам процесс взаимосвязи двух явлений не должен протекать стихийно, а требует активного государственного вмешательства, выстроенного на правовой основе. На материалах Марий Эл также исследует города как пространства воспроизводства этничности В.И. Ильин [18].

Сыктывкарский Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН сегодня является одним из российских первопроходцев в социокультурной антропологии города, важнейшей частью которой рассматривается этничность. Здесь в 2013 г. был опубликован сборник научных статей «Антропология города. Выпуск 1: Культурные символы и образы в городском пространстве. Этничность и городская идентичность», в котором этническое разнообразие городов России и Коми было показано в работах Ю.П. Шабаева, Э.-Б. Гучиновой, Г.С. Рябкиной, П.А. Корчагина, А.В. Черных, А.В. Мартыненко и др [19]. Отдельно следует выделить работы антрополога и этнолога Э.-Б. Гучиновой, получившие всероссийское и мировое признание. Они посвящены этнической самобытности калмыков в истории и культуре XX в., в том числе в современном городе [20].

Проблема репрезентации этничности в городах также разрабатывается в столичном научном пространстве этносоциологов и антропологов. Центром по изучению представляемой тематики является Центр исследования межнациональных отношений Института социологии РАН, где под руководством Л.М. Дробижевой проводятся этносоциологические

исследования мигрантов и социальных групп в городском российском обществе, в которых доказывается, что этническая идентичность в городах не только не меньше, чем в сельской среде, но даже выше по значимости [21].

Отечественная социально-гуманитарная урбанистика получает сильное концептуально-методологическое обоснование антропологического подхода к изучению проблем городского развития в исследованиях Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Учеными института проводятся полевые исследования российских городов, результатом которых стал выход в свет фундаментальных трудов по антропологии города, включая тематику городской этничности [22; 23].

Отражением перспективности изучения этничности в контексте урбанизации является интерес к этой теме со стороны редакций авторитетных научных журналов. Так, в 2014 г. в «Сибирских исторических исследованиях» вышел в свет тематический номер «Коренные народы Севера – горожане арктических широт». Главный редактор журнала Д. А. Функ в вводной статье отмечал, что городская тематика в арктических и сибиреведческих этнологических штудиях занимает незначительно место [24, 9], что «в них речь идет почти исключительно об оленеводах, порой об охотниках, в крайнем случае, о сельских жителях и лишь как исключение об аборигенах больших поселков, но никак не городов» [24, 10]. По мнению Д.А. Функа, главные причины такого положения дел в этнологии связаны, во-первых, со стремлением этнографов к экзотике, что является методологической и идеологической ошибкой, и, во-вторых, с российским законодательством, которое усматривает в коренных малочисленных народах только народности, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйствование и промыслы. Поэтому, согласно Д.А. Функу, опираясь на законодательные дефиниции, «этнографы видимо решили, что поскольку «традиционный образ жизни» в городах вряд ли

возможен, и что «самобытная культура» априори не может здесь сохраняться, то и город не может быть местом их профессионального внимания» [24, 12].

Поддержал подобную проблематику журнал «Этнографическое обозрение», который в начале 2016 г. выпустил номер со специальной темой «Урбанизация и аборигенные культуры на циркумполярном Севере и в Сибири». Авторы заглавной статьи номера О.А. Поворознюк и Д.А. Функ высказались за определение «урбанизации коренного населения» не только как процесса физического переезда «представителей коренных народов Севера в города или циклические, зачастую возвратные, миграции между поселками/стойбищами и городами», но в более широком смысле – «как трансформация малочисленных периферийных аборигенных и смешанных поселений в культурные центры и узлы социальных, транспортных и коммуникационных сетей, образ жизни в которых можно без колебаний назвать городским» [25, 6]. Авторы статьи отмечали, что, несмотря на устойчивый интерес к аборигенам в городе, говорить о формировании школы городской антропологии коренных народов Севера представляется пока преждевременным, а это во многом обуславливается нежеланием антропологов признавать тот факт, что именно горожане уже являются в большинстве случаев характерными представителями народов Севера [25, 6].

Таким образом, исследования этничности в городской среде сегодня имеют повышенную актуальность и популярны в социально-гуманитарных науках. Однако в историографии продолжают быть не исследованы вопросы, связанные с состоянием этнической идентификации у коренных народов Сибирского Севера в контексте урбанизационного развития и национальной политики в период СССР. Например, политика коренизации в 1920 – 1930-х гг. рассматривается только в структурах государственно-партийного аппарата в рамках историко-политических исследований, то есть без учета социальных и культурных трансформаций у коренных национальностей.

Такой вывод можно сделать при изучении основных трудов по истории ханты, манси, ненцев и других сибирских этносов в XX в. Так, история строительства столиц национальных округов как центральная тема в репрезентации этничности коренных народов в процессе советской урбанизации остается неизученной. Существуют лишь отдельные работы локально-краеведческого характера по истории Ханты-Мансийска [26; 27], Салехарда [28], Нарьян-Мара [29]. Практически отсутствуют научные работы по проблемам этничности в градостроительном процессе национальных центров Дудинки, Туры, Анадыря, Паланы, Охотска. В целом в современной историографии нет комплексных научных трудов по трансформации этничности в урбанистической среде национальных округов советской Сибири.

Вместе с тем на сегодняшний день положительные результаты в историографии достигнуты в этнографии и социокультурной антропологии коренных народов Сибирского Севера. Большую теоретико-практическую значимость имеют труды этнографов и антропологов А.В. Головнева, Е.В. Переваловой, З.П. Соколовой, Е.Г. Федоровой, Р.К. Бардиной, Е.А. Пивневой, С.А. Поповой и др. Актуализация вопроса об этничности в истории и социуме национальностей Сибирского Севера в условиях политики коренизации и советизации была поставлена в работе Е. В. Переваловой [30].

Важный вклад в этноисторию коренных национальностей Севера был достигнут учеными, которые исследуют взаимодействие сибирских этносов с индустриальным комплексом Советского Союза и современной России. По данной тематике выделяются труды историков Е.И. Гололобова, Л.В. Алексеевой, В.П. Карпова, социологов В.В. Мархинина и И.В. Удаловой, этнологов А.В. Головнева, С.В. Лёзовой, И.В. Абрамова, С.Ю. Белоруссовой, Н.А. Бабенковой, Н.И. Новиковой и др. Ученые акцентировали внимание на сложностях проблемы и вариантах решения конфликтных ситуаций между малочисленными народностями

и промышленниками, главным образом в нефтегазовом производстве.

Однако, несмотря на обширную научную литературу в этой сфере, исследователи пока не в полной мере аккумулялировали теоретический материал и раскрыли практический опыт конструирования и трансформаций этничности коренных народов Сибирского Севера в условиях советской и российской урбанизации. Не решены научные проблемы, которые формулируются при контактах национальных культур не только с урбанизацией (какие существуют паттерны адаптации, аккультурации и образа жизни коренного населения в городской среде?), но и с градостроительным процессом (как градостроительство и урбанизация влияют на национальную культуру и традицию? в какой степени урбанизация выступала формой национальной политики и коренизации?). Поиск ответов на эти вопросы является важной междисциплинарной задачей истории национальной политики, исторической урбанистики, этнологии и антропологии города.

Литература

1. Современные социально-культурные процессы в городах Севера: Сборник научных трудов. – Якутск : ЯФ СО АН СССР, 1988. – 120 с.
2. Винокурова, У.А. Ценностные ориентации якутов в условиях урбанизации / У. А. Винокурова. – Новосибирск : ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1992. – 144 с.
3. Урбанизация и малочисленные народы Севера Республики Саха (Якутия). – Якутск : Якутский филиал Издательства СО РАН, 2001. – 86 с.
4. Город и село в постсоветской Бурятии: социально-антропологические очерки. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 220 с.
5. Город в системе этнокультурных взаимодействий Байкальской Азии: материалы междунар. науч. семинара-совещания. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. ун-та, 2006. – 122 с.
6. Город и село в условиях глобализации (на примере Республики Бурятия): материалы междунар. семинара «Будущее города и села: трансформация социального, экономического и экологического развития национального региона в условиях глобализации» (г. Улан-

Удэ, 24-25 сент. 2009 г.). – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 157 с.

7. Балдано, М.Н. Урбанизационные процессы в Бурятии в 1930-е гг. / М. Н. Балдано // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2011. – № 2. – С. 93-100.
8. Плеханова, А.М. Бурятия в 1920-е гг.: опыт социально-экономической модернизации / А. М. Плеханова. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2011. – 441 с.
9. Бреславский, А.С. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991–2011 гг.) / А. С. Бреславский. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – 156 с.
10. Бреславский, А.С. Незапланированные пригороды: сельско-городская миграция и рост Улан-Удэ в постсоветский период / А. С. Бреславский. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 192 с.
11. Дятлов, В.И. Сибирь: динамика этнизации городского пространства переселенческого общества / В. И. Дятлов, К. В. Григоричев // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2014. – Т. 10. – С. 8–19.
12. Переселенческое общество Азиатской России: миграции, пространства, сообщества / науч. ред. В. И. Дятлов, К. В. Григоричев. – Иркутск : Оттиск, 2013. – 624 с.
13. Поддубиков, В.В. Этнокультурное пространство российского города: некоторые проблемы этнологического исследования / В. В. Поддубиков // Антропологический форум. – 2010. – № 12. – С. 137–147.
14. Хаховская, Л.Н. Аборигены в городе: этнокультурный облик жителей Магадана / Л. Н. Хаховская // Сибирские исторические исследования. – 2014. – № 2. – С. 39–59.
15. Городские башкиры: урбанизация и этничность. Материалы IX Межрегиональной научно-практической конференции. – Уфа: Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, 2016. – 260 с.
16. Бехтерева, Л.Н. Удмурты в городском пространстве: формирование производственной культуры (1920 – 1930-е гг.) / Л. Н. Бехтерева // Этнос, общество, цивилизация: Кузеевские чтения. – Уфа: Центр этнологических исследований Уфимского НЦ РАН, 2006. – С. 65–67.
17. Соловьев, Е.В. Урбанизация и этногенез / Е. В. Соловьев // Марийский юридический вестник. – 2012. – Том 1. – № 9. – С. 74–82.
18. Ильин, В.И. Глубинка и города как пространства воспроизводства этничности (на материалах Марий Эл) / В. И. Ильин // Социальная синергетика и актуальная наука: человек, общество, природа в

- эпоху глобальных трансформаций. – Йошкар-Ола : Поволжский гос. технологический ун-т, 2013. – С. 260–277.
19. Антропология города. Выпуск 1: Культурные символы и образы в городском пространстве. Этничность и городская идентичность / Под ред. Ю. П. Шабаева, И. Л. Жеребцова. – Сыктывкар : Институт ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2013. – 192 с.
 20. Гучинова, Э.Б. Постсоветская Элиста: власть, бизнес и красота: Очерки социально-культурной антропологии калмыков. – СПб.: Алетей, 2003. – 180 с.
 21. Дробижина, Л.М. Исчезает ли этничность в городской среде? Некоторые ответы на загадки большого города / Л. М. Дробижина // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. – 2013. – № 3 (27). – С. 73–83.
 22. Мы здесь живем: Социальная антропология малого российского города / Отв. ред. В. А. Тишков. – М. : РГГУ, 2013. – 684 с.
 23. Малые города – большие проблемы. Социальная антропология малого города: Сборник статей. – М. : ИЭА РАН, 2014. – 358 с.
 24. Функ, Д.А. Введение к специальной теме номера / Д. А. Функ // Сибирские исторические исследования. – 2014. – № 2. С. 8–14.
 25. Поворознюк, О.А. Урбанизация и коренные народы Севера: введение к теме номера / О. А. Поворознюк, Д. А. Функ // Этнографическое обозрение. – 2016. – № 1. – С. 5–9.
 26. Андросенко, В.И. Ханты-Мансийск / В. И. Андросенко. – Свердловск : Средне-Уральское кн. изд-во, 1979. – 80 с.
 27. Белобородов, А. С. Столица Северного края. Очерки истории Самарова – Остяко-Вогульска – Ханты-Мансийска / А. С. Белобородов. – М. : УНИСЕРВ, 1996. – 158 с.
 28. Омельчук, А.К. Салехард / А. К. Омельчук. – Свердловск : Сред.-Урал. кн. изд-во, 1978. – 111 с.
 29. Ширяев, В.Л. Городок не велик и не мал / В. Л. Ширяев. – СПб.: Наука; Нарьян-Мар: НО ИППК, 2008. – 143 с.
 30. Перевалова, Е.В. «Красная» колонизация Обского Севера: революционные преобразования и этничность (1917–1930-е гг.) / Е.В. Перевалова // Уральский исторический вестник. – 2009. – № 2 (23). – С. 125–133.

Чтение книг на национальных языках (по итогам социологического опроса в Югре)

Аннотация. В данном материале представлены результаты первичного социологического опроса на тему «Чтение книг на языках коренных малочисленных народов Севера», проведенного в 2015 г. в рамках мероприятий, приуроченных к Году литературы в Югре. С использованием анкетных данных анализируются ответы и высказывания участников опроса о чтении литературы на языках народов ханты, манси, ненцев.

Ключевые слова: картина чтения, социологический опрос, литература на родных языках, библиотека, коренные народы, респонденты.

Вопрос чтения как формы коммуникации людей, социокультурное явление рассматривается комплексно и вызывает всегда повышенный интерес у ряда специалистов: социологов, психологов, педагогов, литературоведов, библиотечников и людей, равнодушных к данному вопросу. Примером комплексного подхода к изучению чтения является учебное пособие М.В. Мироновой «Психология и социология чтения» [1]. Автор рассматривает чтение и читательскую деятельность (восприятие источника) с психологической и социологической точек зрения, выделяя влияние социально-демографических данных (пол, возраст, национальность, социальный статус) читателя на чтение [1, 6–7].

Без внимания социологов не остаются читательские предпочтения россиян. Обширные исследования (2008 г.), проведенные аналитическим центром («Левада – Центр») в 46 регионах страны, показали, что доля россиян, постоянно читающих газеты, журналы, книги заметно сокращается, ко всему изменилось содержание чтения, предпочтение отдано серийной литературе (боевики, детективы, любовные романы), от чтения население перешло к телезрителю в поисках сенсаций [2, 67].

Немаловажными представляются данные социологических исследований о картине чтения в регионах, где на основе социологических опросов предприняты попытки осмыслить отношение к чтению на родных языках в современном мире. На материале социологических исследований, проведенных в республике Хакасия, подчеркнута социальная и культурная роль республиканских библиотек среди населения, определения места библиотеки как источника получения родной литературы [3, 34].

С целью рассмотрения национальных особенностей и предпочтений в чтении, исследователи Татарстана задавались вопросами языкового выбора читателей республики, о развитии в обществе двуязычного чтения, о влиянии факторов на чтение литературы на родном языке. Указывая на эффективность национальной программы о чтении в регионе, автор исследования отмечает важную ее роль в сохранении национального культурного наследия [4, 157].

На базе Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) накоплено немало эмпирического материала социологических исследований по изучению состояния, функционирования родных языков коренных малочисленных народов Югры (КМН). Региональные исследования роли родных языков КМН Югры, места языков в условиях глобализации, проведенные в режиме мониторингов сотрудниками института, показали, что одним из факторов его сохранения и развития является преемственность поколений. Респондентами было отмечено, что дети и внуки должны уметь понимать свой родной язык, также читать и писать на нем [5, 34]. Безусловно, одним из признаков этнической идентификации, приобщенности к этнической культуре является знание родного языка. Социальной функцией языка является его коммуникативная роль, которая отражена и в чтении как форме языкового общения на том или ином языке.

Интересными для социологического исследования являются традиционные вопросы о чтении как одной из форм коммуникации людей.

В плане исследования картины чтения литературы на родных языках КМН Югры нами были сформулированы вопросы о жанровом выборе читателя, чем определяется интерес читателей к чтению, существует ли потребность в чтении литературы на родных языках коренных народов, какие стоят задачи перед обществом для развития чтения литературы на языках малочисленных народов Югры? Эти и другие вопросы были поставлены перед жителями Югры в ходе анкетирования на тему: «Чтение книг на языках коренных малочисленных народов Севера». Как и предполагалось, целевая выборка опроса подразумевала охват респондентов из числа представителей КМНС, носителей культуры и языка народов ханты, манси, ненцев, обладающих определенными практическими запасами знаний в области традиционной культуры, а также компетентных в вопросах функционирования родных языков в современных условиях.

Первоначально опрос был проведен в июне 2015 года в ходе работы летнего семинара по сохранению культуры и языка манси «Шешкинские чтения» (д. Анеева, Березовский район). Одновременно его участники, в основном представители старшего поколения, выступили респондентами данного социологического опроса. Вторично анкетирование состоялось в ходе работы общественного проекта «Финно-угорские встречи в Югре» (октябрь 2015 г., г. Ханты-Мансийск), его участники – студенты-активисты, члены «Молодежной организации обско-угорских народов» составили молодую аудиторию нашего опроса.

В целом в опросе приняло участие 64 человека: респондентов в возрасте 25–29 лет составило 36 чел., в возрастной категории 30–40 лет – 17 чел, 41–55 лет – 9 чел., старше 55 лет – 2 человека. Самому молодому участнику опроса было 15 лет, старшему – 71 год. По национальному составу представлено пропорциональное количество респондентов ханты – 31, манси – 31, лишь 2 респондента указали национальность – ненец. Профессионально, большинство респондентов заняты в таких сферах как культура,

образование и наука, наименьшую группу опрошенных составили пенсионеры, безработные граждане.

Некоторые показатели рассмотрены нами в зависимости от рода деятельности, национального состава, возраста респондентов. Опрашиваемым предлагалось ответить на закрытые и открытые вопросы анкеты, допускался выбор нескольких вариаций одним опрошенным.

Двумерный анализ данных показал, что интерес у читателей к литературе на языках КМНС первоначально определяется желанием читать на своем родном языке (58,5%). В силу своей профессиональной занятости, к чтению на родных языках обращаются специалисты исследовательской области, таковых было указано 7,5% от числа опрошенных. Необходимость в чтении на родных языках связали с учебной деятельностью студенты (7,5%), аспиранты (3,8%), учителя средней школы (3,8%).

На вопрос: «Как часто Вы читаете литературу на языках КМНС?» более половины от числа опрошенных указали вариант «иногда» (65,6%) (рис.1).

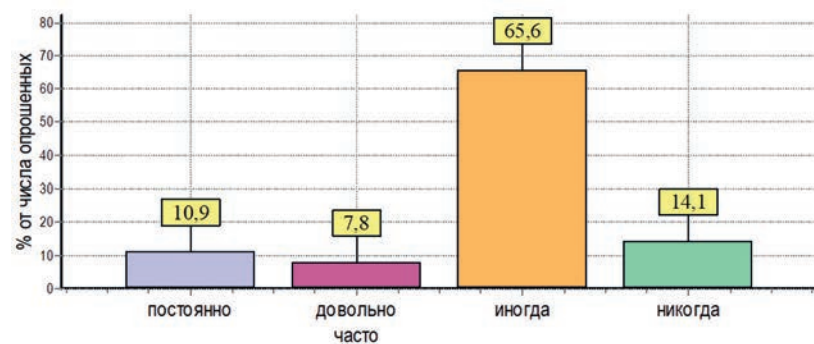


Рис. 1. «Как часто вы читаете литературу на языках коренных малочисленных народов Севера?» (в % от числа опрошенных), n = 64 чел.

Из ответов респондентов можно отметить, что довольно часто к чтению на родном языке прибегают научные работники и библиотекари.

Анализ данных в двумерном распределении показал, что вариант «постоянно» не был выбран научными работниками, студентами, исключение составили единичные ответы преподавателя ВУЗа, учителя средней школы, указавших в анкете, что постоянно обращаются к чтению на родных языках (табл. 1).

Таблица 1

Двумерное распределение ответов в зависимости от «Род занятий?» на «Как часто Вы читаете литературу на языках КМНС?» (количество человек)

Род занятий?	Как часто Вы читаете литературу на языках КМНС?				Итого:
	постоянно	довольно часто	иногда	никогда	
научный работник	0	2	5	0	7
преподаватель ВУЗа, СУЗа	1	0	1	0	2
учитель средней школы	1	0	4	0	5
библиотекарь	0	2	0	0	2
студент	0	0	9	5	14
пенсионер	1	0	2	0	3
неработающий	0	0	8	0	8
другие	4	1	12	4	21

Таким образом, рассмотрев данные по характеристикам «род занятий» и «частота обращения к литературе на родных языках» отметим, что студенческая аудитория оказалась наиболее активной в данном вопросе, но постоянно читающими себя показали преподаватели учебных заведений, учителя средней школы, пенсионеры. Представим по профессиональным группам респондентов, отнесших себя к варианту «другие» – работник детского сада, государственный служащий, мастер декоративно-прикладного искусства, рабочий, психолог, журналист, методист

этнокультурного центра, специалист дополнительного образования, художник-конструктор, рыбак-охотник. Из представленного спектра профессий постоянно к чтению на родных языках обращаются представители творческих профессий – специалисты СМИ, художники-конструкторы.

Вопрос анкеты: «Что Вы обычно читаете на своем родном языке?» был открытым, в результате сложились вариации на основе ответов участников опроса, в том числе с упоминанием национального автора (табл. 2). В опросе выявлено, что к литературному творчеству ненецкого поэта и писателя Ю. Вэлла обращается студенческая молодежь.

Таблица 2

Ответы на вопрос «Что Вы обычно читаете на своем родном языке?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Газета «Луима сэрипос»	24	37,5
Газета «Ханты ясанг»	3	4,7
Учебная литература	1	1,6
Художественная литература	2	3,1
Сказки	18	28,1
Новости	2	3,1
Стихи	3	4,7
Ю. Вэлла	1	1,6
Словарь на ваховском диалекте	3	4,7
Не читаю	1	1,6
Итого ответивших:	151*	79,7**
Затрудились ответить	13	20,3
Итого	64	100,0

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

** В данном случае рассчитана не сумма, а отношение числа ответивших к числу опрошенных.

В списке значатся периодические издания на хантыйском, мансийском языках – «Ханты ясанг», «Луима сэрипос», и, как показали результаты, газета на мансийском языке наиболее читаема нашими респондентами. Мы предполагали, что количество читающих газету на хантыйском языке, должно быть таким же значительным, как читателей мансийской газеты. Для сравнения приведем результаты ответов участников опроса (37,5% читающих газету «Луима сэрипос» против 4,7% читающих газету «Ханты ясанг») (табл. 2). Мы допускаем, что значительное различие в представленных показателях (37,5% против 4,7%) определяется непропорциональным количеством респондентов – носителей разных диалектов хантыйского языка. В нашем опросе среди респондентов, указавших национальность «ханты», вероятно, в большинстве своем были не носители казымского диалекта хантыйского языка, на котором издается газета «Ханты ясанг», следовательно, в дальнейшем описании результатов не уместно будет сравнение показателей читающих/нечитающих ту или иную газету.

Как показали данные в двумерном распределении, к печатным СМИ обращаются все, вне зависимости от своей сферы занятости, так, например, газету на мансийском языке «Луима сэрипос» читают пенсионеры, работающие и безработные, студенты и педагоги.

С наименьшим показателем 1,6% вариант «учебная литература» отмечен учителем средней школы. Среди представленных вариантов видим, что популярными и читаемыми являются сказки (табл. 2). К народному фольклору проявляют интерес молодые респонденты в разных возрастных отрезках: 15–18 лет (3,9%), 19–24 (7,8%), 25–29 лет (5,9%).

При анализе открытого вопроса, «Что на Ваш взгляд, необходимо сделать обществу для развития чтения литературы на языках КМНС?» мы выделили несколько условных

групп, которые сложились на основе совокупности комментариев респондентов.

Первостепенно, позиции респондентов в вопросе развития чтения литературы на родных языках сведены к необходимости изучения родных языков в семье, в школах автономного округа, в том числе и в городских образовательных учреждениях. В суммарности подобных ответов составило 32,9%. Респонденты выражали следующие мнения: «Учить и учить родной язык», «Качественно преподавать в школах и институтах родной язык», «Решить проблему с хантыйским алфавитом», «Обучать своих детей и внуков родному языку», «Прежде всего, это знание языка своего народа, и чтобы был интерес к своему народу, его будущему», «Использовать язык в быту».

Стоит отметить справедливость высказываний респондентов о том, что определяющее влияние в вопросе развития чтения на национальных языках оказывает состояние самого языка.

Далее мнения опрошенных сводились к проблеме популяризации родной литературы, особенно среди молодежи, респонденты считают важным, что обществу необходимо обратить внимание на развитие интереса к чтению среди подрастающего поколения. Как показал опрос, молодежь из числа КМНС представляет собой заинтересованную и общественно-активную группу в вопросах чтения литературы на родных языках. Подобное заключение определилось на основании следующих высказываний молодой аудитории нашего опроса (18,8%): «Проводить семинары для начинающих авторов», «Пропагандировать литературу через СМИ», «Говорить о развитии литературы можно в случае самосознания самого народа». Молодое поколение информационного пространства отмечает, что «Для молодежи необходимо выкладывать литературу в интернет», ««Вкусно» оформлять, представлять», «Необходима детская литература с иллюстрациями», «Организовывать

литературные гостиные для детей», «Творческая, пишущая молодежь нуждается в общении друг с другом», «Создать интернет-ресурс на родном языке».

Третья группа образовалась в результате совокупности комментариев и высказываний опрошенных о том, что для развития чтения литературы на языках КМНС необходимо массовое ее распространение (15,8%), приведем некоторые из них: «Необходимо больше детской литературы с иллюстрациями», «Издавать на электронных носителях», «Издавать больше литературу разную», «Выпускаемую литературу тиражировать больше», «Переиздать учебник на ваховском диалекте», «Выпускать больше фольклорных сборников», писать стихи, рассказы на родном языке», «Считаю важным уделить внимание изданию литературы на ваховском диалекте хантыйского языка».

На основании представленных данных, заключим, что для развития чтения литературы на языках КМНС необходимо изучать родной язык, а в изучении родных языков делать упор на подрастающее поколение, передавать накопленный опыт молодежи, а также увеличивать количество издаваемой литературы.

В связи с данным заключением, возникает необходимость рассмотреть такие зависимости, как «частота чтения» от «уровня владения родным языком» респондентов. Опираясь на ответы участников опроса, вне зависимости от степени владения родным языком, большинство отмечают, что к чтению литературы на языке КМНС прибегают «иногда» (42 чел.), а наиболее активные читатели – это респонденты со средним уровнем владения родным языком (19 чел.). «Постоянно» обращаются к чтению литературы на языках КМНС единицы, данный вариант указали лишь два респондента с очень высокими языковыми навыками (табл. 3). Среди респондентов, читающих постоянно на родном языке, есть те, кто отметили свой уровень владения языком как средний и высокий (табл. 3). Оценили свой

уровень знания родного языка как «очень высокий» два респондента в возрасте 18 и 19 лет.

Таблица 3

Двумерное распределение ответов в зависимости от «Уровень владения родным языком» на «Как часто Вы читаете литературу на языках КМНС» (в абсолютных цифрах)

Уровень владения родным языком	Как часто Вы читаете литературу на языках КМНС?				Итого:
	постоянно	довольно часто	иногда	никогда	
очень низкий	0	0	10	5	15
низкий	0	3	9	2	14
средний	2	1	16	0	19
высокий	3	1	4	2	10
очень высокий	2	0	3	0	5
Итого:	7	5	42	9	63

От общей выборки опроса – 64 человека, 29 респондентов указали, что испытывают желание к чтению литературы на родном языке, несмотря на свою невысокую степень языкового владения. Двумерный анализ позволил обратить внимание, что вариант «никогда» не был отмечен респондентами старше 50 лет, и выбран небольшой частью опрошенных – 9 чел. (табл. 3). Самый старший респондент в возрасте 71 год указывает свой уровень владения языком как «высокий», и «постоянно» обращается к чтению литературы на родном языке.

Несмотря на некоторые неутешительные показатели по вариации – уровень владения языком, результаты наглядно демонстрируют потребность у коренного малочисленного населения в чтении литературы на родных языках. Также полученные данные характеризуют активную позицию опрошенной молодежи в вопросах развития, пропаганды родного языка, чтения на родных языках

Половина опрошенных сообщили, что литературу на языках КМНС для чтения берут у знакомых, друзей (53,1%). Так же, одним из каналов распространения литературы является Интернет (табл. 4). В нашем опросе приобретение книг через интернет-сайты популярны среди молодежи в возрастном отрезке 19-24, 25-29 лет. Нулевой показатель приобретения читателями литературы на языках КМНС в книжных магазинах может говорить о том, что издаваемая литература на национальных языках в большинстве издается средствами грантов Правительства Югры, депутатских фондов на поддержку издательской деятельности. Изданная литература посредством государственной поддержки не подлежит продаже, а распространяется чаще через библиотечную систему, следовательно, вариант книгопокупки среди читателей литературы на языках КМНС в опросе был не актуален.

Таблица 4

Ответы на вопрос «Где Вы находите литературу на языках КМНС?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
в книжном магазине	0	0,0
в библиотеке	18	28,1
у друзей, знакомых, коллег	34	53,1
на интернет - сайтах	8	12,5
другое	14	21,9
Итого ответивших:	60	93,8**
Затрудняюсь ответить	4	6,3
	64	100,0

Важно отметить, что для большинства читателей, независимо от возраста, трудовой и профессиональной занятости, обмен литературой на родных языках в основном происходит при межличностном общении с друзьями,

родными, коллегами по работе. Нельзя сказать, что читатели литературы на родных языках активно пользуются услугами библиотек. Через библиотеку получают литературу 28,1% от числа опрошенных, это категория респондентов в возрасте 19-24, 25-29 лет, а по роду своей занятости – студенты.

На вопрос, требующий развернутого ответа, было получено немало высказываний о необходимости перевода книг на родные языки народов ханты, манси, ненцев. По мнению респондентов, необходимо перевести на родные языки следующую литературу, укажем варианты с наибольшими показателями: «классическая литература» (15,6%), «детский фольклор» (12,5%), с показателем менее 5% оказались «методическая литература для преподавателей» (4,7%), «фольклорные тексты» (4,7%), «рассказы» (3,1%) и др. (рис. 2).



Рис. 2. Ответы респондентов на вопрос, «Какие на Ваш взгляд, книги необходимо перевести на родные языки?» (в % от числа опрошенных)

Человек обращается к чтению исходя из своих предпочтений, интересов сферы деятельности, каждый читатель выбирает литературу в зависимости от автора, жанра,

тематики и пр. Полученные результаты мы попытались связать со сферой занятости опрошиваемых. Двумерный анализ данных определил, что к данному вопросу респонденты подошли исходя из своих профессиональных, учебных интересов. Группа респондентов, профессионально связанных с образованием, наукой – научные работники, студенты, преподаватели – желают, чтобы на родные языки перевели «фольклорные сборники», «сказки для детей», «методическую литературу». Работники библиотечной системы в своих ответах отмечают писателей Югры, желают читать на родном языке произведения сказительниц Г.И. Слинкиной, Т.С. Чучелиной. Упуская уточнения в своих ответах, респонденты – преподаватели СУЗов, ВУЗов, а также студенты, считают необходимым перевести на национальные языки классическую литературу (рис. 2). Большинство же респондентов на данный вопрос затруднились ответить (48,5%).

Более половины от числа опрошенных отметили, что располагают домашней библиотекой на родных языках (57,8%) (табл. 5). Ответ «да» указали опрошенные научные сотрудники, учителя средней школы, преподаватели ВУЗа, СУЗа, за небольшим исключением указавших вариант «нет» – студенты, неработающие граждане, библиотекари, один работник в сфере науки и образования.

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: «Есть ли у вас домашняя библиотека на языках КМНС?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
да	37	57,8
нет	25	39,1
Затрудняюсь ответить	2	3,1
Итого	64	100,0

Различны цифры о количестве книг на родных языках у обладателей домашней библиотеки. Максимум опрошенных, указавших в своей домашней библиотеке более 15 книг на родных языках (18,8%) – это научные сотрудники и студенты. Сравнительно обширной библиотекой – более сотни книг – обладают преподаватели ВУЗов, СУЗов и учителя средней школы. О наличии одной книги сообщили неработающие респонденты (рис. 3).

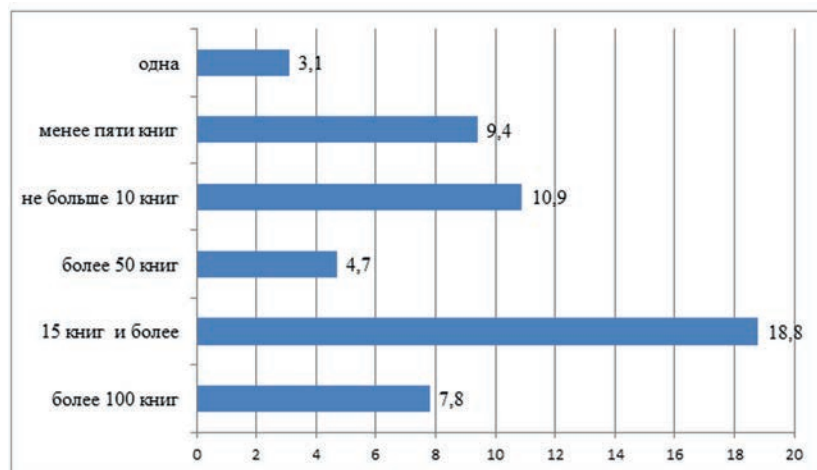


Рис. 3. Распределение ответов на вопрос, «Сколько примерно книг на языках КМНС в домашней библиотеке?» (в % от числа опрошенных)

Таким образом, основываясь на результаты социологического опроса, можно отметить, что в настоящий момент, чтение литературы на родных языках в значительной степени обусловлено интересом к чтению на родном языке, обращение к печатным источникам (народные сказки, национальные газеты) помогает сохранить навыки владения устной речью. Кроме этого, респонденты мотивируют свое обращение к литературе на родных языках профессиональными, исследовательскими интересами.

Задействованная в данном опросе аудитория состояла из специалистов образовательной, научной, этнокультурной сфер занятости. Рассматривая показатели в разрезе данного социологического опроса, можно отметить, что массово югорчане читают национальные газеты, в них доступна информация официальных документов, публицистические материалы, периодические издания на языках народов манси и ханты отражают социокультурное состояние данных этносов. Национальные газеты ориентированы на разные возрастные аудитории, кроме официальных новостных колонок вниманию юных читателей представлены детские странички, в которых от старшего поколения молодежи передается информация в виде фольклорных текстов. Для молодой читательской аудитории, активных пользователей интернет-пространства газеты доступны в электронном виде на официальном сайте национальной редакции.

Значительное число респондентов выразили желание читать фольклорные собрания на родных языках. Респондентами подчеркивалось, что устное народное творчество хранит выразительность, богатство родного языка. Добавим, что потребность читателя в познании фольклора является его исторической памятью. Для бесписьменных народов именно фольклор являлся литературой [6, 28].

Опрос показал, что большинство читателей предпочитают прибегать к неформальному способу передачи и получения литературы на родных языках посредством книгообмена с окружающими родными и знакомыми.

Важную роль в деле развития чтения литературы на родных языках, респонденты отводят увеличению тиражирования, с целью распространения национальной литературы в отдаленные населенные пункты округа. Кроме этого, немаловажную роль в данном вопросе играет увеличение жанрового разнообразия текстов на родных языках, ориентированное на массового читателя. В ответах

участников опроса звучали имена отдельных писателей Югры, поклонники их творчества желают читать произведения на родном языке.

Известно, что читательскую культуру во многом формирует доступный книжный фонд. Актуальным перед обществом становится вопрос о формах книгораспространения и популяризации издаваемой литературы на родных языках не только через библиотечные фонды, но и специализированные отделы в магазинах книг.

Успешное социокультурное развитие КМН Югры невозможно без опоры на региональное законодательство. Закон «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа» (2001 г.) [7], Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Югры [8] ориентированы в том числе на предоставление гарантий для реализации мероприятий, направленных на сохранение языков и письменности путем издания учебной, художественной литературы на языках малочисленных народов.

При постановке вопроса об издании и популяризации литературы на родных языках в обществе, представляется целесообразным отметить книгоиздательскую работу Бюджетного учреждения округа «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок». По-прежнему литература, издаваемая на родных языках КМНС, для читателя бесплатна, ее доступность обеспечивается государственными средствами. В зависимости от спроса читателей на конкретную литературу, институт учитывает целевое назначение своих изданий. За период 2010–2016 гг. сотрудниками ОУИПИиР подготовлено и издано более 80 наименований литературы (учебно-методические пособия, словари, сборники, книги для детей, монографии) только на родных языках ханты, манси, ненцев. Издания обращены для учителей и учащихся, студентов, лингвистов и всех, кто заинтересован в культуре и языках обско-угорских и самодийских народов.

В помощь читателю Государственной библиотекой Югры издан научно-вспомогательный библиографический указатель «Издания на языках народов ханты и манси (1879-2006 гг.)» [9].

Представленный социологический опрос является первичным, следовательно, его анализ не претендует на оценку реального состояния чтения на языках КМН Югры в силу узкого круга опрошенных респондентов, а также ввиду ограниченного территориального охвата получения данных. Информация представлена насколько, насколько позволил метод анкетного сбора. Полученные данные характеризуют картину чтения на родных языках коренных народов Югры в настоящее время. В дальнейшем представленные социологические показатели в вопросе чтения литературы на родных языках могут служить для сравнительных оценок динамики потребностей читателей, картины чтения на национальных языках.

С целью получения информации для сравнительного анализа, более полной картины чтения на родных языках КМНС, необходимы дальнейшие исследования. В перспективе следует расширить географию опросов, учесть оптимальный охват опрашиваемых с включением в анкетирование экспертных оценок, использованием интервью с традиционными вопросами, направленными на выявление читательских интересов, их потребностей. Полученные результаты могут быть использованы для разработки мероприятий по развитию массового чтения на родных языках КМНС Югры.

Литература

1. Миронова, М.В. Психология и социология чтения: Учебное пособие для студентов 3 курса специальности 021500 «Издательское дело и редактирование» / М. В. Миронова. – Ульяновск: УлГТУ, 2003. – 67 с.
2. Дубин, Б.В. Чтение в России – 2008. Тенденции и проблемы / Б. В. Дубин, Н. А. Зоркая. – М. : Межрегиональный центр библиотечного сотрудничества, 2008. – 80 с.

3. Губанова, С.И. Книга, чтение, библиотека в вашей жизни (по итогам исследования) / С. И. Губанова // Библиосфера. – 2009. – № 3. – С. 29–34.
4. Нурмухаметова, А.С. Двухязычное чтение в библиотеках многонационального Татарстана [Электронный ресурс] / А. С. Нурмухаметова // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2013. – № 3. – С. 156–159. – Режим доступа: <http://elibrary.ru/item.asp?id=21444973> (дата обращения: 12.09.2016).
5. Хакназаров, С.Х. Состояние родных языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2008–2011 годах / С. Х. Хакназаров. – Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2012. – 202 с.
6. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск : Наука, 2005. – 475 с.
7. Закон «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kmns.admhmao.ru/dokumenty/hmao/300578/> (дата обращения: 20.05.2016).
8. Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Югры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kmns.admhmao.ru/kontseptsiya/299184/k> (дата обращения: 04.07.2016).
9. Библиографический указатель «Издания на языках народов ханты и манси (1879-2006 гг.)» [Электронный ресурс] / Сост.: С. Ю. Волженина, Г. Я. Фетисова. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2007. – Режим доступа: <http://okrplib.ru/irbis/cgi-bin/irbis64r> (дата обращения: 24.10.2016).

Мифология лесных ненцев
(на материале лесного диалекта нумтовского говора
ненецкого языка)

Аннотация. В данной статье мы поведем речь о мифологии лесных ненцев. Все, что окружает человека, небо и атмосфера с ее осадками, земля с ее ручьями, озерами, реками, лесами, болотами... Связь ненцев с духами – покровителями, обряды общения с духами, складывающиеся на протяжении тысячелетий, с которыми нужно жить дружно. Человек и природа неразрывно связаны друг с другом. Природная среда обитания, кочевой образ жизни ненцев, и абсолютная зависимость от сил природы способствовали формированию жизни в северных условиях.

Ключевые слова: лесные ненцы, год, природа, духи, приметы, птицы.

В данной статье пойдет речь о мифологических представлениях о природе у лесных ненцев. Мифология ненцев изучена недостаточно, поэтому тема является актуальной.

Согласно традиционным взглядам народов Севера составной частью мироздания являются боги, назначение которых управлять природой и всем живым. По воззрениям ненцев, Вселенная *Я'чел* делится на три мира, населенных людьми, животными и различными божествами, и духами – Верхний, Средний и Нижний миры. По данным З.П. Соколовой и Е.А. Пивневой [1, 40-42] лесные ненцы делили год на восемь сезонов: *тау* 'лето' – комариное лето, отвечает багульник, *епча* 'жара' (середина лета), *нилю* 'осень – листопад' (ранняя осень), *мыличу* 'осень со снегом', *хыла* 'ранняя зима', *хивы* 'холодная зима', *нала* 'наст' (первый период весны), *выну* 'весна' (половодье). Они, в свою очередь, обуславливали не только сезонные приоритеты традиционных хозяйственных занятий, но и особенности организации системы жизнеобеспечения у разных групп лесных ненцев.

Понятие цикличности времени (смена времен года, рост и убывание луны, чередование дня и ночи) сформировалось

на основе наблюдений за природой. Традиционно приход весны и начало нового года связывали с прилетом птиц.

Согласно мифологическим представлениям на небе находится *Нум* – покровитель погоды, создатель всего живого. Как считали ненцы, он управляет снегом, молниями, дождем и бурями, но также может уничтожить жизнь на земле и послать холод. Для выражения того или иного погодного состояния использовались определения, например: *Ты – нипуй вачумы кынимна* ‘олени-второгодки мерзнут (трясутся)’, т.е. холодно и промозгло. [2, 51]. *Нум неша* – небесный отец является не только хозяином природных явлений. У ненцев, как и у ханты, нет понятия «плохой» или «хорошей» погоды. Ненцы говорят: «*Пихиня хома че’ишчай яля. Кяха шичина намтэату... Чики яля хыльмик ня кэи тала* ‘На улице ясный морозный день. Боги нас услышали...Сегодня можно идти за сободем’»; «*Пихиня вайма, хы’ннуй хыла катна... Чики яля ненсапта яха’кэи* ‘На улице хмуро, идет мокрый снег... Сегодня можно идти за выдрой’»; «*Пихиня кат... Чики яля кулвай нин кэи тала* ‘На улице метель...Сегодня можно идти на лося’» [3, 380]. Если в начале пути пошел дождь, считалось, что *Нум* «смачивает» удачу [4, 91].

Весьма почитаемым божеством считался у лесных ненцев и *аны’мун* ‘гром’. Его боялись. Говорят: «*Четау пухупы нешау аны’мун*» *ептапёнату, вата чиемеуату маньш, тая пыта кэв няна кэиш*» ‘Только старые люди терпят грозу, умеют слова сказать, чтобы гроза стороной прошла’. Лесные ненцы связывали время появления громовых гроз с прилетом первых гусей и верили, что грозы – это вид птиц, живущих в море и приносящих воду на небеса, способных «выкрикивать» ртом молнии и греметь громом.

Ненцы связывают начало года с прилетом гусей. «Гуси по небу летят и кричат «Ко-хо-хо!» Их еле видно, их крик похож на перезвон бубна. По этому звуку определяют, какая будет зима. Когда птицы летят на север, надо обязательно сказать: «*Чики ялян илеуат, емня пыта*» *манэи* ‘Дожил до

этих дней, чтобы вас увидеть’». Когда птицы возвращаются на юг, говорят: «До встречи». «Два раза в год с гусями встречаются», – говорит Б.Х. Айваседа.

Ведь не зря, ненцы почитают птицу – *япты* – *аны’мун*» *хала’ку* – гуся – птицы грома, другое название грома *Аны ту’* ‘гусь-огонь’. Юрий Вэлла записал одну историю об охоте на гусей: «Отправились как-то охотники на промысел. Вероятно, прослышали, что гуси где-то рядом. На яру заночевали, чтобы с утра отыскать стаю. Вечером у костра, как водится, травили охотничьи небылицы и хвастали. Ночью бог *Япты-кяха* в гусином облиии прокрался к лодкам-обласам и прогрыз все ручки на веслах: «Ну, кто теперь из вас сможет состязаться с гусями? – *Кимя, четау манья*» *няна яптыхана мянальны?*» Утром охотники были вынуждены свернуть свой промысел. С тех пор ненцы называют этот яр *лапня нутат* – ручка весла» [5, 109].

Большую пользу ненцам оказывает хорошее знание природных примет, по которым можно предсказать погоду на ближайшее время, а также ее изменение. Примета – это отличительное свойство, признак, по которому можно узнать, кого-что-нибудь. Приметы весны. Особые приметы (характерные, индивидуальные признаки) [6, 584]. Для каждого времени года есть свои приметы.

Чеишта таңичу юпашей юпа хылахат ‘Холодное лето теплее тёплой зимы’;

Ну’ка ноча чепчаук ниня – юпа хылан ‘Много ягод на рябине – к тёплой зиме’.

Шаха тау ну’ка ноча чешча хыла найты ‘Если много ягод летом будет холодная зима’;

Шаха тау ёльшкана ну’ка тытыку, хыла шильши ямп найты ‘Если грибов в течение лета много, значит зима будет долгой’;

Ку’чи куптау ку’чиңа – выну куптаңа найты ‘Кукушка долго кукует – весна будет затяжная’;

Чилта хала'ку мыличухана чувна чилна, хыла ну'ка найты, тышимна – чаю 'Птицы перелетные осенью высоко летят, снегу будет много, а низко – мало';

Особое отношение у ненцев к животным, растениям и птицам, к ним относятся как к сознательным, способным понимать человека. Природа для них дважды живая. Ненцы говорят: «*Ни юн хала'ку най чилта хала'ку ну'ка ката, пыт мятчелхан таланы* 'Не убивай зверя и птицу больше, чем нужно твоей семье'» – всё это повторяется детям в течение многих лет. Животный мир у ненцев просматривается в поговорах и приметах. Например:

Талыха ну'ка шола лэтлампына – чешича хыла нэтан 'Белки много орехов запасают – жди холодной зимы';

Тау халей – хыла хылай 'Лето дождливое – зима снежная';

Тавал талта хэла'кумай – хыла лакхана 'У зайца шерсть побелела – зима близко';

Яля чилхан намтна – мельша найты 'Солнце в облака садится – ветер будет';

Нумки или кэвхана шильши – шезв яля че'шча найты 'Звезда к луне близко – неделю мороз будет';

Нум чилшата най каша таньшаки – че'шчан 'Небо чистое и чуть зеленоватое – холоду';

Шуню – нум несымны 'Туман – к перемене погоде';

Кунтэв' тышимна чилшту – тэньшелхан 'Куропатки низко летают – к пурге';

Калэв чу'мна нумхана – мельшан 'Чайки высоко в небе – к ветрам';

Яля чил няу намт'на – мельша найты 'Солнце в облака садится – ветер будет';

Пыну викня талална – халю мятул 'Тагара на воде кричит – дождь накликает';

Ну'ка тытыку – ну'ка талыха найты 'Много грибов – много белок будет';

Каллю кат' тышимна чилна най ничу калны – вайма ялян 'Летят журавли низко и не кричат – к плохой погоде'.

Чил тышина – чешича найты 'Облака низко – будет мороз';

Кола илихана най налка малковсхана лымпат нимня, най яхаку нимня шуню ёлка – че'шчан 'В октябре-ноябре над болотом или рекой туман поднялся – к морозам';

Янты халю нелня матольна 'Гуси моются перед дождем';

Хылахана колхана туу пия муну'на – таньшелхан 'Зимой в печи гудят дрова – к бурану'.

Большое значение для соглашения с духами-хозяевами в сознании молодого поколения играл фольклор, прежде всего «охотничьи приметы» и былички. По словам ненцев, их рассказывали с целью «научить детей уважать природу и старших» [7, 229]:

Каньясы, каньятан кэш, валны шена юньшелены, хома ни нэтан 'Если охотник, отправляясь на охоту, услышит крик ворона, то удачи не будет'.

Лу'ки найпташ тала. Емня ни каташ, най конлаш 'Стрелу и для того можно пустить, чтобы не убить, а предупредить'.

Традиционно ненцы являются язычниками. Среди представителей народа исторически был распространен анимизм – вера в духов. Также ненцы почитали *Кяха* – духа других стихий и мест обитания: воды, земли, леса, огня, реки, озера, ведь они заправляли всеми земными делами. Они могут принести удачу на охоте, но могут и наслать несчастья и болезни. [8, 84].

С просьбой об удаче на охоте обращались к *нетала вел* 'хозяин леса' (который имел широкие сферы влияния, в его ведении находились леса, урман, тайга) и к *Вяп пайшлта* 'бог охотничьей удачи' (или удачу приносящее божество) – божество, которое проносит удачу только в охотничьем и рыболовном промысле. Заблудившиеся в лесах охотники просили его покровительства и защиты. Перед началом охоты непременно устраивали для них угощение – *мачисы*, и, задобрив их, просили удачи.

Отношение к хозяевам местности влияло на выработку у ненцев их морально-этических норм поведения, которые были тесно связаны с почитанием хозяев данной местности. За нарушение непременно следовало наказание. Приведем некоторые нормы поведения:

– *Шаха выукна най петажахана хала'куньштуту, таляльш кивыңа, шучальш, налкамана пишаи най мунуш* 'Во время пребывания в тундре или тайге на промысле зверя запрещается кричать, свистеть, громко смеяться и разговаривать';

– некоторые ненцы говорят о недопустимости рвать траву с корнем, мотивируя данный запрет так: трава – волосы земли и *Я вел* 'хозяин земли' гневается за боль, причиняемую ему;

– к воде и огню относились с почтением. С водой не разрешали баловаться, запрещалось наступать на родник, черпать воду грязным ведром, бросать в него мусор или плевать, пить не из сосуда [4, 29–30]. Также запрещалось нарушать привычное течение реки, например, прокапывать перешейки между озерами. Более прочно сохранились культы духов-хозяев: *я вел* 'хозяин земли', *вит вел* 'хозяин воды', *яха вел* 'хозяин реки', *то вел* 'хозяин озера', но особым почтением пользовались *илена вит* 'вода живуна' и *шолна* 'родник'. Ненцы верили, что, при нарушении запретов, *Вит вел* накажет различными неприятностями и болезнями;

Ниюн вит мансла, чекехана, вайма шел найты – таньшел мельша хахамты най мансламы вит ну'ка вайма шелтаны 'Не тревожь воду, потому что, не миновать беды – может подняться ураганный ветер, и разбуженная вода может натворить много бед'.

Ниюн пә мо, я каньку най хыла яхакон, тоян – пыт хэм шипей вит нылна илена каенаң най калет хэм шипей каюнаңан 'Не кидай камни, комья земли или снега в реку, озеро, водоём – ты ослепишь жителя подводного мира и сам ослепнешь'.

Шаха ма'толъштун, ну'ка вит ни тала камташ, – уые яхана чики вит нэльш тапатыны 'Нельзя много воды использовать, когда моешься, – на том свете заставят эту воду выпить'.

Ненцы, как и другие северные народы, почитают огонь. Огонь – это источник тепла, в каждой семье он одушевленный член семьи, с ним разговаривают, его просят, кормят, оберегают. При помощи огня очищают жилище, вещи от злых духов, болезней, а в случае неудачи на охоте – охотничье снаряжение. К огню по пустякам не обращались. Разговор с огнем нужен при рождении нового человека, в пору зрелости, при появлении в доме новой хозяйки или нового хозяина.

– считалось совершенно недопустимым осквернять огонь, бросая в него мусор и нечистоты, класть в огонь острые железные предметы, перешагивать через очаг, наступать на золу.

Туң кивы хавшаи – нянтишихина милью нычемты 'Нельзя плевать в огонь – во рту появятся язвы'.

Туң кивы кал пытаи – тун хэм вомтанаңан 'Нельзя совать в огонь нож – повредишь огню глаз'. [8, 84].

Нельзя было отступать от ежедневного кормления и угощения огня кусочками пищи и напитками, входившими в рацион хозяев чума. За пренебрежение нормами поведения с огнем *Ту вел* 'хозяин огня' или *Ту Ката* 'хозяйка огня' наказывали обитателей жилища различными болезнями и лишали их своей охраны от злых духов.

В чуме детям и взрослым нельзя играть с огнем, прыгать через огонь, ни в коем случае, нельзя плевать в огонь (это считается осквернением огня), нельзя играть с золой. *Еяй мякна кивыңа ту самы шанакош, ту ченян хамаи, ни тала туң хавшаи.*

Родившегося ребенка подносят к домашнему огню, и показывают его *Ту ката*, она должна будет охранять его от злых духов, когда в доме отсутствуют взрослые. *Ту Ката* – Огонь Бабушка относится к наиболее древним духам

и выступает у лесных ненцев в роли хозяйки домашнего очага.

Ненцы верили, что духи-покровители и духи-помощники обеспечивают успех на промысле, безопасность охотников, либо наказывают неудачей или несчастьем на промысле за непочтение к ним или неуважительное отношение к добыче. Ненцы говорят: «Манслана шипёй хала'ку коштун, ниш пюле, шанли яляхана нямнан – чики вайма. Вяны икумты. Шаха тыли талям елемна, тала ноп найпташ тала. Хала'уц пыта илен туты най вача'ны: «Чики каньясы ший тыли талям найптаптажа, каемэта» 'Если зверя без труда добываешь, без поисков, по несколько штук в день – это плохо. Из родственников кто-нибудь умрет. Если случайно попался, то надо одного отпустить. Зверь вернется в свой мир и расскажет: Чики каньяна ший шилул найптаптажа, каена 'Этот охотник меня специально отпустил, оставил'. [7 231]. Выполнение промысловых обрядов и обычаев гарантировало «оживление» зверя и предотвращало уменьшение общего количества объектов промысла.

Культ природы, выраженный в почитании широкого круга божеств и духов-хозяев, находится в теснейшей связи с принципами мировоззрения ненцев. Как и другие народы севера, они рассматривали природу как единое целое; вместе с тем Небо и Земля, – это две сущности мироздания, порождающие и поддерживающие жизнь на земле. Природа для ненцев — это жизнь. Она не только одевает и кормит человека, но также служит основой его нравственных ценностей. По отношению человека к природе судят о его душе. Силы природы помогают жить человеку, а он отдает им ту долю, которую когда-то взял; таким образом восстанавливается равновесие. В традиционном миропонимании лесных ненцев выступает признание единства природы и человека.

Кивы илена ня ха'пёш – 'Нельзя рубить живое дерево'. Без надобности рубить живое дерево или ветки ломать, разрушать птичьи гнезда.

Ни тала каля най тылеяна илена ну'ка каташ, шан пыт мятчелхан таланы, нами 'Нельзя ловить рыбу и убивать лесную живность в больших количествах, чем нужно тебе для питания'. Иначе покарают тебя духи леса!

Ненецкий народ сам решал вопросы своего бытия в согласии с природой. На протяжении многих лет ненцы не несли никакого урона природе. Из поколения в поколение передавались традиции бережного отношения к окружающему миру. Ненец никогда не брал от природы больше, чем необходимо для пропитания и одежды, потому что жили не только сегодняшним днем, а думали о своих потомках. Было бы очень хорошо, если бы традиционное отношение ненецкого народа к природе нашло отражение и в нашем мироощущении.

Таким образом, единство человека и природы свойственно традиционному этническому сознанию, что ярко иллюстрируют бесчисленное множество фольклорных сюжетов и мифов.

Все, что окружало человека, небо и атмосфера с ее осадками, и прочими явлениями, земная поверхность с ее ручьями, озерами, показывает, что человек и природа связаны друг с другом

Литература

1. Соколова, З.П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) / З. П. Соколова, Е. А. Пивнева // Полевые исследования. Т.1., Вып. 2. – М. : Наука, 1993. – С. 36–45.
2. Песни реки Аган / зап. текстов и примеч. В. И. Сподиной. – Мегин-Варьёган, 2003. – 88 с.
3. Головнёв, А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А. В. Головнёв. – Екатеринбург : УрО РАН, 1995. – 607 с.
4. Сподина, В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района / В. И. Сподина. – Новосибирск : Изд. Центр «Агро», 2001. – 124 с.
5. Вэлла, Ю. Поговори со мной: Книга для ненецкого студента и для того, кто хотел бы послушать ненецкую душу / Ю. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2004. – 134 с.

6. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; Российская АН.: Российский фонд культуры; – 2-е изд., испр. и доп. – М.: АЗЪ, 1994. – 928 с.
7. Первалова, Е.В. Река Аган и её обитатели / Е. В. Первалова, К. Р. Карачаров. – Екатеринбург; Нижневартговск: УрО РАН; Студия «ГРАФО», 2006. – 352 с.
8. Приходько, М., Приходько О. Хомани: Книга о жизни лесных ненцев; Сказки, стихи, легенды; Красткий русско-нешанский словарь / М. Приходько, О. Приходько. – СПб. : Издательский Дом «Светлячок» 2002. – 222 с.

Информант

Айваседа Борис Халлович, 07.01.1946 г.р. – житель с. Варьеган Нижневартговского района, носитель ненецкого фольклора и ненецкого языка. Проживает на стойбище, оленевод, пенсионер.

О некоторых результатах исследований проблем социально-экономического развития территории традиционного природопользования коренных народов Севера

Аннотация. В данной работе обобщаются и анализируются результаты социологического исследования проблем социально-экономического развития территорий традиционного природопользования (ТТП) коренных малочисленных народов Севера (КМНС)¹⁴.

Цель и задачи исследования заключались в получении информации о социально-экономическом положении территорий традиционного природопользования и состоянии промыслов коренных малочисленных народов Севера, выявления специфики взаимоотношений между представителями КМНС ХМАО – Югры и нефтяными компаниями, а также исследовании состояния родных языков в среде представителей КМНС, ведущих традиционную хозяйственную деятельность.

Ключевые слова: территория традиционного природопользования, коренные малочисленные народы Севера, респонденты, недропользователи.

Территория традиционного природопользования (далее ТТП) коренных малочисленных народов Севера согласно Федеральному закону от 7 мая 2001 г. [1] – это исторически сложившиеся и обеспечивающие неистощительное природопользование способы использования объектов животного и растительного мира, других природных ресурсов. ТТП коренных народов Севера – это особо охраняемые природные территории, образованные для ведения традиционного природопользования (в дальнейшем ТП) и, соответственно, для поддержания традиционного образа жизни коренных народов Севера.

¹⁴ Исследование провел Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок в 2016 г. в соответствии с соглашением о сотрудничестве между Правительством Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и компанией «Салым Петролеум Девелопмент Н.В.» от 07 июня 2013 г. (№ 314/15 от 21.07.2015 г.).

Традиционное природопользование обычно противопоставляется индустриальному как образец бережного отношения к природе.

Сохранение окружающей природной среды и социально-экономическое развитие коренных народов Севера в современных условиях являются важной проблемой для государства и общества в целом. Без ее решения переход Ханты-Мансийского автономного округа на рельсы устойчивого экономического развития невозможен. Одной из приоритетных задач при этом является сохранение статуса территории традиционного природопользования коренных народов Севера. По мнению К.Б. Клокова, это обуславливается четырьмя причинами [2]:

- во-первых, традиционное природопользование является основой жизнедеятельности коренных народов Севера, необходимой для их существования, т.е. если не сохранится традиционное природопользование – исчезнут и коренные народы;

- во-вторых, теряется и уникальный исторический опыт экологической культуры, составляющий богатство не только коренных народов, но и всего человечества;

- в-третьих (что особенно важно для России), сохранение территории традиционного природопользования следует рассматривать как один из аспектов другой актуальной сейчас проблемы – попытки найти альтернативу западной модели общественного развития;

- в-четвертых, это одно из базовых направлений глобальной проблемы поиска путей устойчивого развития человечества в целом.

Цель выделения ТТП (родовых угодий, общин)¹⁵ – сохранение среды обитания, а также правовая и социально-экономическая защита коренного населения округа. В таблице 1 представлено общее количество территорий традицион-

¹⁵ Согласно Постановлению Правительства ХМАО «О территориях традиционного природопользования» от 10.04.2002 г., родовые угодья отнесены к территориям традиционного природопользования регионального значения, границы которых утверждены в границах ранее образованных родовых угодий и территорий традиционного (приоритетного) природопользования.

го природопользования коренных малочисленных народов Севера ХМАО – Югры (родовых угодий, общин) по состоянию на 01.12.2015 г. (табл. 1).

Общая площадь территорий составила 12,6 млн га. Средняя площадь одного родового угодья по округу – 26,6 тыс. га.

Анализ основных результатов исследований

Опрос проведен в Сургутском, Нижневартовском, Нефтеюганском, Белоярском и Кондинском районах ХМАО – Югры – на территориях, где происходит активное взаимодействие представителей КМНС и нефтяных компаний (рис. 1).



Рис. 1. Районы, где проведены исследования

В исследовании приняли участие 375 респондентов, из них представителей коренных этносов – 346 человек (92,3%), других – 29 (7,7%). Из числа опрошенных 191 (51,0%) – мужчины, 184 (49,0%) – женщины (КМНС). Возраст респондентов от 17 лет до 60 лет и старше.

Основными сферами деятельности коренных народов Севера являются традиционное хозяйство (50,7%), сфера образования и науки (7,2%), сфера культуры (6,1%).

В результате проведенного исследования выявлены актуальные социально-экономические проблемы территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, выяснилось, что абсолютное большинство

респондентов (76,5%) являются владельцами ТТП (родовых угодий, общин). 22,9% респондентов отметили, что не имеют ТТП, но хотят их иметь (табл. 1).

Таблица 1

**Распределение ответов респондентов на вопрос:
«Являетесь ли Вы (Ваша семья) владельцем ТТП
(родового угодья, общины)?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Да	287	76,9	76,5
Нет, но хочу быть владельцем	86	23,1	22,9
Нет данных	2		0,5
Итого	375		100,0

У большинства респондентов (62,7%) ТТП официально зарегистрированы, не сделано этого у 22,7% респондентов (табл. 2). Относительное большинство респондентов (42,6%) отмечают, что при оформлении ТТП им, требуется юридическое содействие, в первую очередь, помогать им должны Комитеты Севера (районные) и местные администрации.

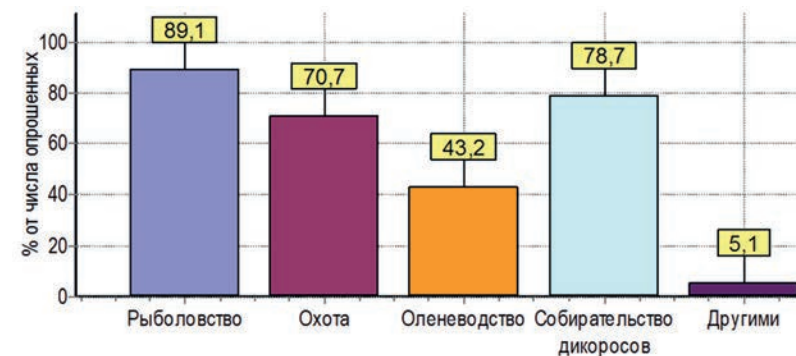
Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос: «Если да, то
зарегистрировано ли Ваше ТТП официально?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Да	235	73,4	62,7
Нет	85	26,6	22,7
Затруднялись ответить	55		14,7
Итого	375		100,0

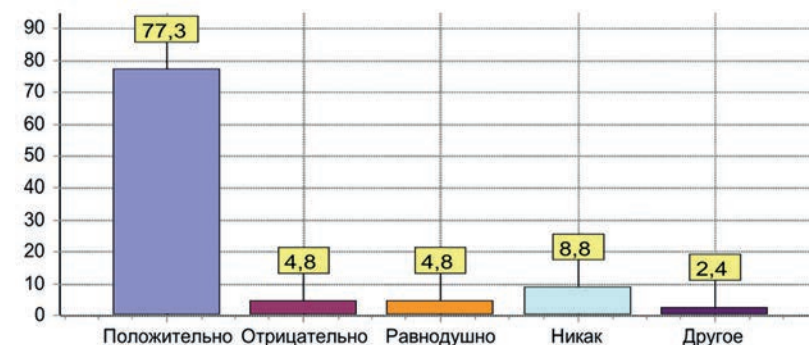
Основными видами традиционной хозяйственной деятельности являются рыболовство (89,7%), собирательство дикоросов (78,7%), охота (70,7%) и оленеводство (43,2%). От занятий традиционными видами хозяйственной деятельности

респонденты получают в основном (рис. 2): ягоды (86,1%), рыбу (82,1%), мясо (63,7%) и мех (33,1%).



**Рис. 1. Распределение ответов на вопрос:
«Какими видами традиционной хозяйственной деятельности
занимаются КМНС на Вашей поселенческой территории»**

Абсолютное большинство респондентов (77,3%) положительно относятся к созданию территорий традиционного природопользования, этноприродных парков, биорезерватов и особо охраняемых территорий в местах их проживания (рис. 3).



**Рис. 2. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы относитесь к
созданию ТТП, этноприродных парков, особо охраняемых природных
территории в местах компактного проживания коренных
малочисленных народов Севера?»**

В представлении большинства опрошенных (рис. 4) сохранение традиционных мест обитания и произрастания (животного и растительного мира) может осуществляться путем организации территорий традиционного природопользования (51,7%) и особо охраняемых природных территорий (42,4%).

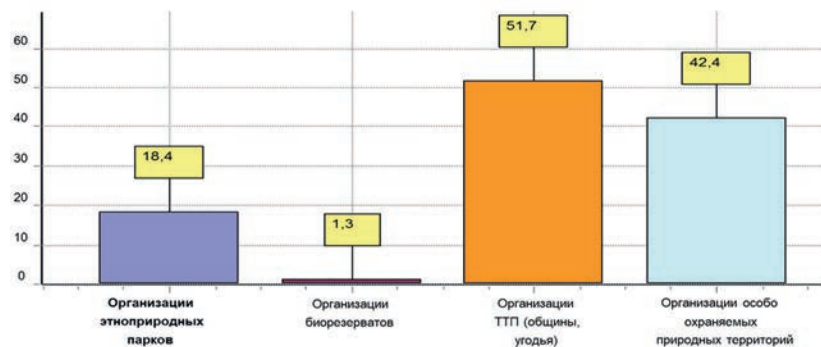


Рис. 3. Распределение ответов на вопрос: «Каким путем можно сохранить разнообразие животного и растительного мира, страдающего от промышленного освоения?»

Основным мотивом, побуждающим к занятиям традиционными видами хозяйственной деятельности, у представителей КМНС является сохранение образа жизни (74,1%). Однако, как считают 37,1% респондентов (табл. 3), ТТП не могут решить многих социально-экономических проблем.

Таблица 3

Основной мотив занятий традиционными видами хозяйственной деятельности у представителей КМНС

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Образ жизни	278	74,1
Получение удовольствия	136	36,3
Основной источник существования	71	18,9

Не смог жить в современном мире и выбрал образ жизни своих предков	71	18,9
Получение дополнительного дохода	60	16,0
Получение прибыли	39	10,4
Не смог адаптироваться к условиям жизни и нетрадиционной среде	18	4,8
Другое	8	2,1
Затруднялись ответить	9	2,4
Итого	375	100,0

Взаимоотношения между недропользователями и владельцами ТТП

Проблемы взаимоотношений между недропользователями и владельцами территории традиционного природопользования (ТТП) коренных народов Север (КНС) были и остаются одними из острейших и актуальнейших проблем при промышленном освоении природных богатств северных территорий в современных условиях.

Как известно, практически все месторождения углеводородного сырья на территории Югры в основном находятся в пределах территорий традиционного природопользования (родовых угодий и общин) КМНС.

Согласно данным В.Г. Логинова [3], более 40% ТТП передано (в той или иной степени) в долгосрочную аренду нефтяным компаниям. Столкновение интересов недропользователей и владельцев ТТП приводило и приводит к различным видам конфликтов. Выходом из сложившегося положения послужили экономические соглашения между владельцами ТТП и хозяйствующими субъектами, эксплуатирующими месторождения. В них, помимо компенсаций владельцам родовых угодий и общинам, предусматриваются требования органов местного самоуправления

по социально-экономическому развитию территорий компактного проживания КНС, обустройству населенных пунктов. Нефтяные компании неохотно идут на заключение соглашений с родовыми национальными общинами, т.к. по организованности общины стоят на ступень выше отдельно взятого владельца родового угодья, с которым недропользователю проще договориться с меньшими для себя затратами.

Большинство опрошенных (61,5%) полагают, что взаимоотношения между владельцами ТТП и недропользователями должны строиться только на договорной основе (имеется в виду заключение экономических соглашений).

Таблица 4.

Распределение ответов на вопрос: «Как, по Вашему мнению, должны строиться взаимоотношения недропользователей с владельцами ТТП КМНС?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных*
На основе заключения экономических соглашений	230	61,3
На арендной основе, путем заключения договора аренды	96	25,6
Другое	16	4,3
Затрудняюсь ответить	59	15,7
Итого	375	100,0

Более половины респондентов (50,7%) отметили, что экономические соглашения, заключаемые между недропользователями и владельцами ТТП, могут компенсировать и обеспечить общины. С другой стороны, незначительная часть опрошенных демонстрирует недоверие к данной форме отношений, считая экономическое соглашение пустой формальностью для отвода глаз.

Относительное большинство респондентов (35,7%) сообщают, что во взаимоотношениях между владельцами ТТП и недропользователями бывают разногласия. Однако лишь 5,6% респондентов могут сказать, что их отношения с недропользователями бывают конфликтными.

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: «Какие у Вас сложились отношения с недропользователями?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных*
Отношения сотрудничества	91	25,5	24,3
Отношения конфликтные	21	5,9	5,6
Всякое бывает	134	37,5	35,7
Совершенно не прикасаюсь с ними	115	32,2	30,7
Затруднялись ответить	18		4,8
Итого	375		100,0

Тем не менее 64,0% респондентов не испытывали на себе отрицательного воздействия недропользователей. Лишь 27,7% респондентов считают себя пострадавшими от их деятельности. В качестве отрицательных факторов приводят в пример следующее: разлив нефти, пожары, промышленные свалки и перекрывание рек.

Результаты опросов, проведенных исследователями Сургутского госуниверситета (г. Сургут) и Института философии

и права СО РАН (г. Новосибирск) под руководством В.В. Мархинина [4] в 2000 г., показывают, что взаимоотношения традиционного хозяйства и нефтегазового комплекса к настоящему времени являются во многом не самыми лучшими. Иначе говоря, эти отношения являются во многом неурегулированными. Об этом свидетельствует высокая степень социально-психологической напряженности в данной сфере, выявленная в социологическом опросе. На их вопрос: «Какие отношения сложились у вас с нефтегазодобытчиками, геологами?», поставленный перед владельцами ТТП, ответы распределились следующим образом: 18% респондентов (владельцев ТТП) охарактеризовали эти отношения в основном как отношения сотрудничества, но 22,5% – как в основном конфликтные. 43,2% владельцев родовых угодий считают, что в их отношениях с нефтяниками есть и сотрудничество, и конфликтность («всякое бывает»).

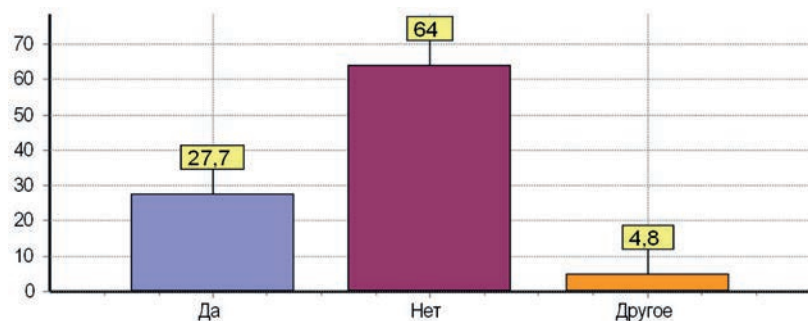


Рис. 4. Распределение ответов на вопрос: «Были ли случаи в Вашей жизни, когда Вы непосредственно пострадали от деятельности недропользователей»

Большинство респондентов настроены на конструктивное сотрудничество с недропользователями. 59,7% осознают необходимость взаимовыгодных отношений между владельцами ТТП и недропользователями. Только незначительная часть респондентов (20,0%) считают, что их деятельность на ТТП следует ограничить.

Таблица 6

Распределение ответов на вопрос: «Что Вы думаете по поводу того, как в будущем должны складываться Ваши отношения с недропользователями?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Считаю, что необходимо взаимовыгодное сотрудничество	224	62,7	59,7
Считаю, что их деятельность в местах ТП надо ограничить	75	21,0	20,0
Считаю, что их деятельность в местах ТП надо полностью прекратить	26	7,3	6,9
Затрудняюсь ответить	70	14,6	18,7
Итого	375		100,0

По мнению респондентов, первоочередными мерами по улучшению качества жизни КМНС в населенных пунктах и ТТП должны быть:

- 1) организация рабочих мест (76,5%);
- 2) решение жилищных вопросов (28,4%);
- 3) снижение цен на товары (54,4%);
- 4) искоренение пьянства и алкоголизма (49,3%);
- 5) улучшение состояния окружающей среды (43,2%);
- 6) обеспечение малоимущих (41,6%);
- 7) повышение уровня образования (39,2%);
- 8) налаживание транспортного сообщения (32,3%);
- 9) улучшение качества продуктов питания (21,9%);
- 10) рост производства (20,5%) и т.п.

Таблица 7

Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, какие проблемы в Вашем населенном пункте (ТТП) надо решать в первую очередь?»

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Организация рабочих мест	287	76,5
Решение жилищных проблем	219	58,4
Снижение цен на товары	204	54,4
Алкоголизм и пьянство	185	49,3
Улучшение состояния окружающей среды	162	43,2
Обеспечение малоимущих	156	41,6
Повышение уровня образования	147	39,2
Транспортная	121	32,3
Улучшение качества продуктов питания	82	21,9
Рост производства	77	20,5
Своевременная индексация зарплаты, пенсий, пособий и прочие	59	15,7
Преступность	49	13,1
Наркомания	28	7,5
Итого	375	100,0

По результатам опроса выяснилось, что в населенных пунктах и ТТП особо остро обозначены следующие проблемы: безработица – 61,9%; загрязнение, разрушение окружающей среды под воздействием предприятий нефтегазового комплекса – 52,5%; пьянство и алкоголизм – 47,2%; недостатки в работе органов управления – 38,1%; распространение бедности, нищеты – 26,7%; сокращение рождаемости и рост смертности – 13,6%; напряженность в межнациональных отношениях – 9,6%; преступность – 9,1%;

напряженность в отношениях со скинхедами – 1,1%. В последнее время актуальность приобрели вопросы снижения уровня жизни коренного населения, взаимоотношений с представителями других национальностей.

Выводы

Результаты проведенных исследований показывают что:

– основным мотивом, побуждающим к занятиям традиционными видами хозяйственной деятельности, у представителей КМНС является сохранение образа жизни. Однако, как считают незначительное большинство респондентов, ТТП не могут решить многих их социально-экономических проблем.

– большинство опрошенных полагают, что взаимоотношения между владельцами ТТП и недропользователями должны строиться только на договорной основе (имеется в виду заключение экономических соглашений). Более половины респондентов отметили, что экономические соглашения, заключаемые между недропользователями и владельцами ТТП, могут частично компенсировать и обеспечить общины. С другой стороны, незначительная часть опрошенных демонстрирует недоверие к данной форме отношений, считая экономическое соглашение пустой формальностью для отвода глаз.

– большинство респондентов сообщают, что во взаимоотношениях между владельцами ТТП и недропользователями бывают разногласия. Однако лишь незначительная часть респондентов отметили, что их отношения с недропользователями бывают конфликтными. Тем не менее значительное большинство респондентов не испытывали на себе отрицательного воздействия недропользователей. Лишь меньшинство респондентов считают себя пострадавшими от их деятельности. В качестве отрицательных факторов приводят в пример следующее: разлив нефти, пожары, промышленные свалки и перекрывание рек.

Исходя из вышеизложенного, в целях совершенствования мер государственной поддержки указанной категории граждан можно рекомендовать следующее:

- принять меры по организационному, экономическому и финансовому укреплению существующих ТТП (родовых угодий и общин). Заняться организацией сети заготовительных предприятий, факторий, корпораций общин малочисленных народов Севера в районах их проживания и организовать пункты по приему и сдаче продукции традиционной хозяйственной деятельности на местах;
- создать систему подготовки квалифицированных кадров для работы на предприятиях по производству и переработке продукции традиционных промыслов Севера;
- и, наконец, содействовать ведению КМНС традиционных форм хозяйствования.

Литература

1. О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Федеральный закон // Сб. законодательных и правовых актов в области землепользования коренными малочисленными народами Севера и их взаимоотношений с недропользователями (извлеч.). – Ханты-Мансийск, 2001. – С. 25–28.
2. Клоков, К.Б. Традиционное природопользование коренных малочисленных народов Севера (географические и социально-экологические проблемы): Диссертация... д. геогр. н. / К. Б. Клоков. – М., 1998. – 517 с.
3. Логинов, В.Г. Социально-экономическая оценка развития природоресурсных районов Севера / В. Г. Логинов. – Екатеринбург: Инст-т экономики УрО РАН, 2007. – 311 с.
4. Мархинин В.В. Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазового комплекса: (Социологическое исследование в Ханты-Мансийском автономном округе) / В. В. Мархинин, И. В. Удалова. – Новосибирск : Наука, 2002. – 254 с.

ИТОГОВЫЙ ДОКУМЕНТ

Резолюция научно-практической конференции «Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов севера»

25 ноября 2016 года в городе Ханты-Мансийске состоялась Научно-практическая конференция с международным участием «Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера», посвященная 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

В конференции приняли участие более 100 исследователей (из них 15 докторов наук и 32 кандидата наук) различных областей науки (историки, этнографы, антропологи, краеведы, лингвисты, фольклористы, социологи, экологи, экономисты), представляющих научные учреждения, государственные университеты Российской Федерации, научные центры, музеи.

Конференция была представлена исследователями из городов: София (Болгария), Мюнхен (Германия), Москва, Санкт-Петербург, Саратов, Иркутск, Дудинка, Салехард, Ханты-Мансийск, Сургут, Белоярский, п. Берёзово, п. Угут.

В конференции прозвучало 13 докладов на пленарном заседании и двух сессиях, было представлено 38 стендовых докладов.

Участники и организаторы конференции

выражают благодарность Правительству Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, Думе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры за целенаправленную, активную деятельность по сохранению традиционной культуры малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры;

констатируют, что на территории округа представителями коренных малочисленных народов Севера и учеными других регионов ведется активная работа по изучению и сохранению языков и культуры коренных малочисленных народов Севера, издаются научные труды, учебные пособия, фольклорные сборники, осуществлена подготовка специалистов и ученых различных направлений;

осознают неотложность решения первоочередных проблем и определения приоритетных путей в образовании, науке, этнокультурном развитии, социально-экономическом положении и благосостоянии обских угров и самодийцев;

отмечают недостаток в качественных учебно-методических пособиях, опубликованных источников по языку, фольклору, этнографии, обско-угорской и самодийской литературе, необходимых для реализации учебного процесса, а также отсутствие программ и проектов, имеющих действенное влияние на улучшение социальной сферы коренных народов, проживающих на территории традиционного природопользования.

Участники конференции *предлагают (рекомендуют, обращаются с предложениями или другой вариант?):*

1. Поддержать предложение Центра «Открытый регион» о необходимости работы по созданию многотомной академической истории Югры в рамках проекта «Югра многовековая». Считать целесообразным участие ученых Обско-угорского института прикладных исследований и разработок в реализации данного проекта.

2. Утвердить в регионе единый фонематический принцип графики и орфографии хантыйского языка.

3. Принять в регионе Программу поддержки чтения.

4. Разработать в регионе грантовую программу поддержки национальных литератур, направленную на издание книг авторов ханты и манси на русском и родных языках.

5. Активизировать работу по послевузовской целевой подготовке научных кадров в сфере этнографии обских угров и самодийцев.

6. Разработать в регионе грантовую программу поддержки полевых экспедиционных исследований, направленных на изучение языка и культурного наследия обских угров и самодийцев.

7. В сотрудничестве с Институтом этнологии и антропологии РАН и образовательными учреждениями округа начать подготовительные работы по изучению и преподаванию основ медицинской антропологии с учетом опыта народной медицины обских угров.

8. Продолжить проведение мониторинговых исследований по изучению современного состояния родных языков, фольклора коренных малочисленных народов Югры, а также по изучению социально-экономических (в т.ч. экологических) проблем коренных малочисленных народов Югры.

9. Учредить фестиваль сказителей на языках коренных народов Югры (один раз в 3 года).

НАШИ АВТОРЫ

Бардина Раиса Калистратовна – кандидат исторических наук, Ханты-Мансийск, Россия

Бахтиярова Татьяна Прокопьевна – лаборант-исследователь Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Величко Наталья Ивановна – кандидат культурологии, Институт развития образования, Ханты-Мансийск, Россия

Волдина Татьяна Владимировна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Горячевских Елена Александровна – учитель культуры народов Севера Угутской средней образовательной школы, Угут, Россия

Данилова Елена Николаевна – студентка Иркутского государственного университета, Иркутск, Россия

Добжанская Оксана Эдуардовна – доктор искусствоведения, доцент, профессор кафедры искусствоведения Арктического государственного института культуры и искусства, Дудинка, Россия

Дятлова Татьяна Александровна – кандидат экономических наук, директор Института народов Севера Югорского государственного университета, Ханты-Мансийск, Россия

Ерныхова Ольга Даниловна – начальник фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Иванов Александр Сергеевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры Естественно-научных и гуманитарных дисциплин Сургутского института нефти и газа,

старший преподаватель кафедры истории России Сургутский институт нефти и газа, Сургут, Россия

Кашилатова Любовь Васильевна – кандидат культурологии, начальник Березовского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, березово, Россия

Киселёв Александр Георгиевич – доктор исторических наук, доцент, заведующий Центром развития профобразования Института развития образования, Ханты-Мансийск, Россия

Корчина Татьяна Яковлевна – доктор медицинских наук, профессор Ханты-Мансийской государственной медицинской академии, Ханты-Мансийск, Россия

Куриков Владимир Михайлович – доктор экономических наук, профессор Югорского государственного университета, Ханты-Мансийск, Россия

Лукина Надежда Васильевна – доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербург, Россия

Миняйло Лариса Анатольевна – заместитель главного врача по санитарно-гигиеническим вопросам, экспертизе, организации лабораторного дела Центра гигиены и эпидемиологии в ХМАО – Югре, Ханты-Мансийск, Россия

Молданова Татьяна Александровна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории, философии и права Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск, Россия

Слепенкова Рима Константиновна – старший научный сотрудник белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский, Россия

Слинкина Татьяна Дмитриевна – научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Урай, Россия

Сморчкова Вера Ивановна – доктор экономических наук, доцент, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия

Собольникова Татьяна Николаевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Ставропольский Юлий Владимирович – кандидат социологических наук, доцент кафедры общей и социальной психологии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского, Саратов, Россия

Стась Игорь Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, старший преподаватель Сургутского государственного университета, Сургут, Россия

Ткачук Наталья Витальевна – научный сотрудник Обско-горского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Филатова (Пяк) Любовь Владимировна – научный сотрудник Нижневартовского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Варьеган, Россия

Хакназаров Саид Хамдамович – кандидат геолого-минералогических наук, заведующий научно-исследовательского отдела социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Для записей

Научное издание

**Проблемы и перспективы
социально-экономического
и этнокультурного развития коренных
малочисленных народов Севера**

**Часть 2. Исторические
и социологические исследования**

Сборник статей по материалам научно-практической
конференции, посвященной 25-летию Обско-угорского
института прикладных исследований и разработок
(25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск)

Подписано в печать __.10.2017 г.

Формат А5. Бумага офсетная.

Гарнитура Times New Roman

Тираж 150 экз.