

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



КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Материалы научно-практической
конференции XV Югорские чтения
(20 декабря 2016 года, г. Ханты-Мансийск)

Тюмень
2017

УДК 39; 81; 159.9.07
ББК 72
К 66

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

Редакторы: к.ист.н. Т.В. Волдина, С.А. Герасимова,
к. филол.н. Ю.В. Исламова, д. филол.н. В. Н. Соловар
Ответственный редактор: С.А. Герасимова

К 66

**Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего
Востока: традиции и инновации:** Материалы дистанционной научно-
практической конференции XV Югорские чтения (20 декабря 2016 г.,
Ханты-Мансийск). – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2017. – 300 с.

В сборнике представлены материалы ежегодной научно-практической
конференции Югорские чтения «Коренные малочисленные народы
Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации».

Материалы предназначены для специалистов, занимающихся про-
блемами изучения языка, культуры, истории и социально-экономиче-
ских проблем коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

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

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

ISBN 978-5-6040167-2-5

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

СОДЕРЖАНИЕ

Бахтиярова Т.П.

Границы добра и зла в сказках
верхне-лозьвинских манси.....6

Беспокойный А.В.

Из истории церковноприходских школ
Тобольской епархии на территории
расселения манси.....11

Волдина Т.В.

Поверья обских угров, связанные с вихрем.....34

Герляк Н.А.

История изучения бытовой лексики
в финно-угорской лингвистике.....40

Динисламова О.Ю.

Белый и чёрный цвета в картине мира манси.....52

Динисламова С.С.

Социокультурная проблематика
творчества Ю. Шесталова.....62

Ерныхова О.Д.

К вопросу о создании справочника по носителям
и исполнителям фольклора обских угров
и лесных ненцев.....70

Ершов М.Ф.

Русские города и аборигены северного Зауралья:
экономико-антропологические аспекты.....80

Исламова Ю.В.

Особенности круга чтения школьников
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.....91

Кумаева М.В.	
Образы отца и матери в текстах мансийского фольклора.....	127
Нифонтова О.Л., Конькова К.С.	
Антропометрические параметры детей среднего школьного возраста – жителей ХМАО – Югры.....	141
Нифонтова О.Л., Сетяева Н.Н., Кодохмаева М.К.	
Анализ регистрации биопотенциалов головного мозга детей и подростков школьного возраста из числа коренных малочисленных народов Севера (ханты).....	146
Панченко Л.Н.	
Благопожелания мансийского языка (сыгвинская диалектная группа).....	151
Попова С.А.	
Нормативно-поведенческий комплекс мансийской женщины.....	161
Слинкина Т.Д.	
Мансийские селения нижнего течения Тāгыт-Я̄ (р. Сев. Сосьва): исчезнувшие и существующие.....	173
Собольникова Т.Н., Кузина А.В.	
Археологические исследования в Сургутском районе в полевом сезоне 2015 г. в бассейне р. Пим.....	197
Сподина В.И.	
Соматический код как тип культурной памяти обских угров и самодийцев.....	222
Ставропольский Ю.В.	
Трансформация традиционных религиозных проявлений под влиянием инноваций у народов Дальнего Востока (на примере Китая).....	237

Ткачук Н.В.	
Молодежь Югры об особенностях доступности интернет-связи в сельской местности.....	265
Хакназаров С.Х.	
Геоэкологические проблемы Белоярского района Югры в контексте социологических исследований.....	274
Харитонов А.М.	
Географическая оценка возможностей происхождения угорской топонимики Западной Сибири.....	287
Шалахов Е.Г.	
Сибирский шаманизм и подкурганые древности бронзового века лесной полосы Восточной Европы: к интерпретации изображений на керамическом сосуде из Кухмарского могильника.....	296

Границы добра и зла в сказках верхне-лозьвинских манси

Аннотация. Традиционные сказки знакомят с особенностями быта народа, этническими нравственными нормами, обычаями и традициями. В них заложена совокупность народного знания – всё то, что народ унаследовал от своих предков путем устного предания. Образы сказочных персонажей передают национальный характер этого народа.

Целью работы является исследование оппозиции добра и зла на примерах сказок верхне-лозьвинских манси.

Ключевые слова: Верхне-лозьвинские манси, сказка, фольклор.

«Сказки являются эффективным средством педагогического воздействия на детей. Для каждого возраста имелись свои сказки, которые расширяли представление об окружающем мире, обогащали их жизненный опыт. Сказки для маленьких развивают чувственную натуру ребёнка, образное мышление, его фантазию, воображение. При помощи сказок дети приобщаются к ценностям, ориентирам духовной культуры – знакомятся с основами нравственности, с законами, обычаями, взаимоотношениями» [1, 137]. Наблюдая за сказочными персонажами, дети учатся оценивать их поведение, понимать, в какой ситуации герой поступил правильно, а в какой – нет. Тем самым, осваивают нормы и правила поведения в обществе.

Добро и Зло относятся к наиболее общим понятиям морального сознания, разграничивающим нравственное и безнравственное. Традиционно Добро связывают с понятием Блага, к которому относят то, что полезно людям. Соответственно, не является благом то, что бесполезно, никому не нужно или вредно. Однако как благо есть не сама польза,

а лишь то, что приносит пользу, так и зло – не сам вред, а то, что вызывает вред, приводит к нему [2].

Добро – это нравственная ценность, которая относится к деятельности сказочных персонажей, образец поступков героев и отношений между ними. Это поступки, которые помогают преодолеть разобщённость между героями, способностью утверждению гуманности (человеколюбия, взаимопонимания и взаимоуважения).

Проблема добра и зла поднимается во многих сказках. Читатель всегда находится на стороне добра: сочувствует положительным героям, одобряя их поступки, ожидает момент, когда злые персонажи будут наказаны. Положительные сказочные герои обязательно выходят победителями, какие бы препятствия им не приходилось преодолевать. Даже допуская ошибки, они все равно побеждают зло.

Так, в сказке «Об Эква-пыгрисе» [3, 60-89] говорится о том, как мальчика в младенческом возрасте нашли в лесу и усыновили. Дали ему имя *Эква-пыгрись*. Он рос послушным, но однажды оступился... Как-то раз мать его отправила к младшему купцу за продуктами, когда он сам добыл первую росомаху. Он должен был обменять у младшего купца шкуру росомахи на муку, но так, чтобы об этом не узнал старший купец. В городе мальчик начал хвастаться, о том, что убил росомаху и будет её обменивать на продукты. Об этом узнал старший купец и обманом забрал росомаху, но взамен ничего не заплатил. Герой всячески пытается восстановить справедливость и вернуть деньги за росомаху... После чего *Эква-пыгрись* решил отомстить купцу и наказать его. Своими хитрыми уловками он вогнал купца и его семью в наёмные работники.

В мансийских сказках положительные герои *Эква-пыгрись* (букв.: ‘женщины сынок’), *Осься Юнтуп* (букв.: ‘тоненькая иголка’) всегда стремятся восстановить справедливость, помочь слабому в беде и противостоять злым силам. Характерными положительными качествами героев мансийских сказок являются:

- *симыу хōтна* ‘добросердечие’;
- *акван нётхатнэ вāрмаль* ‘способность к взаимовыручке’;
- *сāйтыу* ‘разумность’;
- *ласкат* ‘добродушие’ и т.д.

Зло – это противоположность добра, это то, что добро стремится устранить и исправить. Зло сознательно унижает других персонажей сказки, обманывает, совершает насилие, подавляет свободу сказочного героя. Злые персонажи, как правило, имеют отталкивающую внешность, скверный характер и вредные привычки.

Отрицательными персонажами в мансийских сказках являются: *Тāнвāрп Эква* ‘Женщина прядущая нити из сухожилий’, *Мёнкв-ойка* (букв.: ‘Мужчина-великан’), *Куль* ‘существо подводного мира’, *Кирп-нёлп-Эква* ‘Женщина с коростой на носу’.

Героиня сказки «*Тāнвāрп Эква мōйт*» [3, 55–59] – это женщина *Тāнвāрп Эква*, которая занималась изготовлением нитей из сухожилий животных (оленья, лося). Она жила на высоком холме неподалёку от селения людей. *Тāн вāрп Эква* – отрицательный персонаж сказки, люди ее боялись. В селении жила молодая девушка, которая, нарушая запрет, пряла нитки вечером (после захода солнца). Однажды ночью, когда девушка пряла нитки, а ее родные спали, она услышала визг собаки. В дом вошла *Тāнвāрп Эква*, занесла кровавое сухожилие из спины собаки и предложила девушке попрясть вместе. Несмотря на молодость, девушка оказалась очень мудрой и хитростью сумела победить злого персонажа. Своими уловками она погубила детей *Тāнвāрп Эквы* и её саму. Такие качества, как смелость и находчивость помогли девушке избавить свой народ от страха перед злой *Тāнвāрп Эквы*.

В сказке «*Куль хуйттин вит урыл мōйт*» (Сказка о крепком спиртном напитке) главные герои жили в то время, когда ещё только установилась земля, было мало людей. Однажды к ним пришел мужчина и предложил сделать крепкий спиртной напиток и попить его с ними. Муж выпил

напиток и сошёл с ума, стал нехорошее вытворять и ничего не помнил. Попросил жену попить, а сам начал наблюдать за ней. Выпила жена напиток и тоже с ума сошла: вытворяла нехорошее и дралась с мужем. После они пили вдвоём, вели себя плохо. Проснувшись утром, оба чувствовали себя больными: раньше никогда не болели, а сейчас больными стали. Когда выздоровели, вылили напиток на улицу и больше никогда не пили [3, 109–113]. В этой сказке побеждает разумность главных героев.

В сказке «*Эква-пыгрись ос Мёнквыг*» (*Эква-пыгрись* и *Мёнквы*) [3, 99], главный герой – *Эква-пыгрись* – шёл по лесу и заблудился. Вдруг услышал крик о помощи. Оказалось, *Мёнкв* в болото провалился, а вылезти не может. *Мёнкв* просит *Эква-пыгриса* позвать его жену. *Эква-пыгрись* выполнил его просьбу. Жена Менква попросила проследить за ребенком в её отсутствие. Вскоре вернулись вместе. За оказанную помощь *Мёнкв* подарил *Эква-пыгрисю* нож с ножнами. С тех пор, когда он собирается на охоту, то пояс с ножнами наденет, любых зверей, всяких животных добудет. Вот такой счастливый и удачный волшебный пояс ему *Мёнквы* подарил. Добродушие и храбрость *Эква-пыгриса* не остались незамеченными даже отрицательным персонажем.

Проблема добра и зла освещается в мансийских сказках с древности. Добро в них обязательно побеждает зло. В историях со счастливым концом показывается, какими качествами должен обладать человек, какие поступки должен совершать, как относиться к другим, чтобы не быть побежденным злом. Сказки о добре и зле играют важную роль в формировании личности ребенка, т.к. показывают модель поведения человека, соответствуя которой можно достичь счастья.

Таким образом, в категории Добра, воплощаются представления людей о наиболее положительном в сфере морали, о том, что соответствует нравственному идеалу; а в понятии Зла – представления о том, что противостоит

нравственному идеалу, препятствует достижению счастья и гуманности в отношениях между героями в сказках.

Литература

1. Гаджиева, Н.К. Значение малых фольклорных форм в жизни детей / Н. К. Гаджиева // Фольклор в контексте культуры: сборник статей по материалам 2. Всероссийской научной конференции (Махачкала, 10 марта 2011 г.). – Махачкала: ДГПУ, 2011. – С. 164 с.
2. Понятие добра и зла [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mirznanii.com/a/268382/ponyatiya-dobra-i-zla> (дата обращения: 10.02.2017).
3. Кумаева, М.В. Сказки, песни, загадки народов манси: фольклорный сборник / М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – С. 55–113.

Информант

Алгадьева Анна Николаевна, род. 1978 г. в д. Тресколье Свердловской области, проживает в п. Хулимсунт Тюменской области.

А.В. Беспокойный

Институт гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина, Екатеринбург

Из истории церковноприходских школ тобольской епархии на территории расселения манси

Аннотация. Основываясь на местных источниках Русской Православной церкви, статья рассматривает историю открытия и функционирования церковных школ для манси в конце XIX – начале XX вв. Преимущественное внимание уделено проблемам, с которыми столкнулось духовенство Тобольской епархии в деле начального образования мансийских детей.

Ключевые слова: начальное церковное образование, школы, манси, Тобольская епархия, приходское духовенство.

Самым распространенным типом духовных школ дореволюционной Сибири были церковноприходские училища, которые обучали детей грамоте, молитвам и церковным обрядам. Несмотря на повышенное в последние десятилетия внимание исследователей к сибирской церковноприходской школе, остается не достаточно изученным целый ряд аспектов и проблем. Считаем, что среди них можно выделить, например, следующие: специфика системы церковноприходских школ на местах, особенности их взаимодействия с населением и школами других ведомств.

В данной статье, мы рассмотрим отдельные факты из истории открытия и функционирования церковноприходских школ в местах расселения малочисленного коренного народа Севера – манси. Территориальные рамки исследования определяются границами Тобольской епархии. Хронологические рамки исследования – период официального существования системы начальной церковной школы в Российской империи: 1884–1917 гг. Нижняя граница данного периода связана с изданием «Правил о церковно-

приходских школах» 13 июня 1884 г., которые положили начало существованию государственной системы начальных церковных школ. Верхнюю границу исследования определяет постановление Временного правительства 20 июня 1917 г. об объединении в целях введения всеобщего обучения учебных заведений разных ведомств в ведомство Министерства Народного Просвещения. С этого момента система церковных школ официально прекратила свое существование.

Для многих современников церковноприходских школ для коренных народов Сибири само наличие или даже отсутствие таковых учебных заведений часто являлось объектом критики. «Отсутствие или крайняя неудовлетворительность русских школ и теперь еще служит причиной безграмотности большинства инородцев», – писал, например, Вл. Иохельсон [1, 505]. Известна в науке и негативная оценка сибирских областников относительно региональных церковных и миссионерских школ. По их мнению, система обучения в этих учебных заведениях строилась на основе навязывания внешних культурных ценностей в ассимиляторских целях, без учета местной специфики и в ущерб основам самобытности народов Сибири [См., например: 2, 177–184].

В советской историографии отношение к церковноприходским школам и, в особенности, к миссионерским, было крайне негативным. В этот период перед историками стояла задача разоблачения эксплуататорской роли церкви, ее идеологии. Например, С. Урсынович считал, что миссионерство «совершенно извратило дело просвещения народных масс, великое дело просвещения стало в глазах туземцев самым страшным проявлением правительственного насилия. Миссионерские школы в воспитательно-просветительном отношении дали самые печальные результаты» [3, 97–98].

Деятельность церковноприходских школ также рассматривалась в контексте антирелигиозной политики советского государства. «Религиозные оковы сдерживали всякий

прогресс, особенно у малых народностей, социально-экономические условия жизни которых и без того не способствовали развитию национальных культур», – писал М.И. Исаев [4, 24]. Автор пришел к выводу, что «духовенство воздвигало всякие препятствия на пути грамотности», и потому народное образование и грамотность сибирских народов находились на очень низком уровне.

В современной российской историографии на миссионерскую и церковноприходскую школу высказывались разные точки зрения [См.: 5, 155–162]. В частности, Д.В. Городенко считал, что основными видами образовательных учреждений для детей хантов и манси в дореволюционный период были миссионерские школы-приюты [6, 59]. Организация таких школ, на взгляд исследователя, встречала активное сопротивление со стороны «инородцев», что было обусловлено несколькими причинами. Во-первых, неготовностью этих народов к восприятию навязыванию им извне образования, во-вторых, низкой адаптивностью этого образования к потребностям коренного населения Севера, оторванностью образовательных программ от традиционной жизни и быта «инородцев». Преподавая грамоту и основы православной религии, эти школы не несли знаний, которые ханты и манси могли бы применить в быту. Причем, давая «мертвое» знание, эти школы отрывали детей от привычного образа жизни.

Между тем, миссионерские школы так и не получили широкого распространения в местностях расселения манси в Тобольской епархии. Такие учебные заведения, которые хоть и действовали на основании правил и положений о церковноприходских школах, но, являясь миссионерскими, имели свою специфику и непосредственно относились к православной миссии. Характерными примерами таких учебных заведений являются школы при Кондинском монастыре и Обдорской миссии в Березовском уезде, содержавшиеся за счет средств местных миссий. Действовавшие в епархии миссионерские организации, – Тобольский

комитет Православного миссионерского общества, Тобольское епархиальное православно-церковное братство св. великомученика Дмитрия Солунского и Обдорское миссионерское Братство во имя святителя Гурия, архиепископа Казанского и Свияжского чудотворца, согласно своим уставам должны были заводить «инородческие» школы, доставлять материальные пособия на их устройство и содержание. Последнее условие теоретически относилось и к церковно-приходским школам среди коренных народов Северо-Западной Сибири. Однако указанные миссионерские организации не пошли далее единовременных благотворительных отчислений существовавшим среди манси церковным школам. Финансировать такие учебные заведения долговременно, на постоянной основе, миссионерские организации были неспособны.

С 1884 по 1917 гг. церковноприходская школа проникла в места расселения манси. За все это время основным источником содержания школ были местные средства приходов: церковных причтов, а также русских и мансийских сельских обществ. Церковноприходская школа создавалась именно Церковью и приходом.

Данное исследование церковноприходских школ проводится на основе обзора дореволюционных источников, преимущественно из местного периодического органа печати – «Тобольских епархиальных ведомостей». Прежде всего, это отчеты епархиального училищного совета и его отделений, епархиального и уездных наблюдателей за церковноприходскими школами. Источниками для составления таких отчетов служили школьные листки начальных церковных школ, отчеты благочинных и рапорты, присылаемые заведующими школами.

Случалось, что рассматриваемые нами начальные образовательные учреждения и упоминались иногда в церковных источниках как «инородческие» или «вогульские», но это было исключительно потому, что в них обучались дети манси, а не потому, что школы обладали таковым специальным

или официальным статусом [См.: 7, 14]. Национальный состав церковноприходских школ был смешанный, вместе обучались дети русских и манси. Характерной чертой таких «русско-туземных» школ было то, что в них все учебные предметы преподавались на русском языке. Как правило, сведения о численности учащихся в школах не были дифференцированы по этническому признаку, хотя иногда имелись указания о количестве учеников из числа «инородческих» детей. Потому, установление степени участия манси в процессе получения образования в ряде случаев носит предполагаемый характер.

Из истории открытия школ

По сообщению В. Павловского, в 1870-х г. в с. Щекуринском Березовского округа существовала школа грамоты для детей манси [8, 118]. После публикации «Правил о церковноприходских школах» 1884 г., в Тобольской епархии стали активно открываться церковноприходские школы и школы грамоты в местах расселения манси – Туринском, Тобольском и Березовском округах. Согласно сведениям Тобольского епархиального училищного совета, такие учебные заведения были открыты: в селах Сатыгинском (1885), Леушинском, Кашмаковском и Пауло-Шаимском (1886 г.); в деревнях Адричинской (1886) Шухруповского прихода; Ильтеевой, Илясовой и Куртумовой село-Жуковского прихода (1888 г.); а также в с. Нахрачевском (1887) и в с. Сосьвинском (1888) [9, 297–299, 308–310].

Приведем данные из истории тех школ, которые в источниках прямо называются «вогульскими» или «инородческими». Информация по прочим школам находится в указанном в литературе «Списке Уездных Отделений Тобольского Епархиального Училищного Совета».

В д. Адричинской Шухруповского прихода Туринского округа, «вогульская» школа была открыта 1 марта 1886 г. священником Павлом Богословским. Деревня находилась примерно в 10 км от приходской село-Шухруповской церкви.

Школа, до постройки нового особого здания, первоначально помещалась в доме «инородца» Тимофея Атлагулова. Жители деревни были не богаты, жили в бедных и тесных домах. Детей школьного возраста (от 5 до 13 лет) в 1887 г. числилось: мальчиков 7 и девочек 8 [10, 148]. К 28 октября 1888 г. в д. Адричинской приходским священником П. Богословским для школы был выстроен на собственные средства деревянный дом в одну комнату, в которой могли поместиться 20 учеников [11, 117]. По сообщению уездного отделения Тобольского епархиального училищного совета, для устройства школьных помещений священник П. Богословский израсходовал из собственных средств 112 руб. [12, 123]. На средства П. Богословского были также заведены для школы икона Божьей матери и классные принадлежности. Законоучителем школы состоял сам о. Богословский, а учительницей была его дочь Елизавета Богословская, получившая образование в Тобольском женском епархиальном училище. Учительница получала небольшое вознаграждение из высылаемых на пособие школы от Епархиального училищного совета денег. В течение 1888 г. в школе обучалось 4 мальчика и 6 девочек [11, 118]. Обучение детей грамоте велось по звуковому методу. Дети, согласно указанным источникам, в школу ходили охотно, любили петь знакомые им молитвы. Ученики были разделены на две группы – старшую и младшую. Некоторые ученики старшей группы читали свободно и писали под диктовку. Занятия в школе всегда начинались и оканчивались молитвой. Все учащиеся в Великий пост говели, исповедовались и причащались. На одну неделю приезжали они в с. Шухруповское для говения, проживали у священника П. Богословского в доме, где учительница не прекращала с ними занятий. В течение 1888 г. Епархиальным училищным советом в разное время было выслано в школу книг, учебников и учебных руководств 85 экземпляров; в пособие школе и на вознаграждение учительнице в течение года было выдано наблюдателем школ благочинным протоиереем Александром Тверитиным 33 руб.

Такие же школы церковной грамотности были устроены в «инородческих» деревнях Куртумовой, Ильтеевой и Илясовой Жуковской волости Туринского округа. В 1887 г., в преддверии открытия школ, Епархиальный училищный совет снабдил их учебными руководствами и дал денежное пособие.

Смешанная (для детей обоих полов) одноклассная школа грамоты в д. Куртумовой Жуковского прихода была открыта 15 марта 1888 г. Законоучителем был священник Александр Гумилев. Учителем был крестьянин Филипп Иванцев, окончивший курс в Жуковском сельском училище, и получавший за обучение от родителей от 5-10 коп. в месяц с ученика, при небольшом вознаграждении из высылаемых Епархиальным училищным советом денег на пособие школы [9, 297]. В 1888 г. в д. Куртумовой было 12 учеников: 8 мальчиков и 4 девочки. По причине множества пропущенных некоторыми уроков, только двое лучших по способностям ученика Моторин и Чирмышев знали все, что можно было пройти в первый год обучения. Моторин в марте 1889 г. прочел в приходской церкви 3 псалма 1-го часа. Прочие же знали, смотря по количеству времени, употребленного ими на занятия. Вообще же в этом году ученики знали без ошибок до 10 молитв, цифры считали до 40 и начинали писать под диктовку [11, 118–119].

В д. Илясовой, того же прихода, смешанная одноклассная школа грамоты была открыта 1 апреля 1888 г. Законоучителем также был священник Александр Гумилев. Учителем был бывший псаломщик Никандр Попов, окончивший курс в духовном училище, и получавший за обучение от родителей учащихся по 5–10 коп. с ученика в месяц, при небольшом вознаграждении из высылаемых на пособие школы от Епархиального училищного совета денег [9, 297–298]. В течение года Никандр Попов, найдя себе более выгодное занятие, отказался от обучения детей. С ноября 1888 г. была подыскана в учительницы, окончившая курс учения в с. Жуковском, Екатерина Помаскина за 3 руб. в месяц [11, 119].

В школе первоначально обучались 4 ученика (в деревне было 7–8 домов), учительницу кормили по очереди. При перемене учителей и при отрывочном учении, ученики Илясовской школы знали 7 молитв, считали и решали задачи до 10 и чертили буквы на аспидных досках.

В д. Ильтеевой, того же прихода, смешанная одноклассная школа грамоты была открыта 1 апреля 1888 г. Законоучителем также был священник Александр Гумилев. Учителем был крестьянин Семен Помаскин, окончивший курс в сельском училище, и за обучение получавший от родителей учащихся от 5 до 10 коп. в месяц, при вознаграждении из высылаемых на пособие школы от Епархиального училищного совета денег [9, 297]. В начале 1889 г. ученики Ильтеевской школы ходили учиться «за три версты» в д. Дубровину, где их учил бывший псаломщик Амфиан Дергачев. Учащихся из д. Ильтеевой к 1 марта указанного года было трое; ученики знали все то, что, как указывали источники, можно было узнать в первые шесть месяцев учения. Губернатор Тобольской губернии В.А. Тройницкий проездом через д. Дубровину в феврале 1889 г. посетил это училище и при опросе 3 учеников, двум удачно ответившим пожаловал на чай. Учебных книг, таблиц и прописей, высланных от Епархиального училищного совета, состояло на тот момент 130. В течение 1889 г. поступило вновь 7 книг. Учебных пособий было вполне достаточно. На содержание учителей и потребностей указанных деревенских школ было получено от Епархиального училищного совета 57 руб. [11, 119].

Пауло-Шаимская «вогульская» смешанная одноклассная школа грамотности находилась в с. Пауло-Шаимском Туринского округа и была открыта 2 октября 1886 г. [9, 298]. Согласно данным благочинного Тавдо-Пелымских церквей священника Платона Вергунова, летом 1888 г. школа находилась в доме местного священника Игнатия Коледы, окончившего курс в духовной семинарии [13, 232–233]. Он же был заведующим этим учебным заведением, а учителем состоял псаломщик Словцов. В 1888 г. причтом платы за

обучение от родителей учащихся не получалось; местных средств для содержания школы не было. В школе, в течение года обучалось 9 мальчиков и 3 девочки [11, 118]. По отдаленности селений от места помещения школы (не менее 50 км) обучающиеся жили на квартирах у разных лиц в селе.

В конце 1880 – начале 1890-х гг., развитие школьного дела в Тобольской епархии шло не так быстро, как это было бы желательно местным церковным кругам. Стараясь исполнить указ Синода к открытию церковноприходских школ, большинство епархиального духовенства встретило разные препятствия к устройству в своих приходах этих учебных заведений. Анализируя общие отзывы окружных отделений Тобольского епархиального училищного совета, причинами отсутствия церковноприходских школ на территории расселения манси можно было назвать: нехватку местных средств для открытия и содержания школ, что зависело от бедности населения и самих церквей; разбросанность приходов и малочисленность жителей в населенных пунктах и неподготовленность младших членов причтов многих приходов, «по малообразованности», вести с детьми школьные занятия. В некоторых приходах вовсе не было школ, либо вследствие близости школ соседних приходов, либо потому, что эти школы входили в состав волостей, имевших уже волостную «министерскую» школу, но находящуюся в другом приходе.

Вопрос финансирования школ

Первым и главным условием «слабого распространения грамотности» посредством церковных школ в епархиальной печати указывался недостаток денежных средств. Нехватка помещений для церковноприходских школ на территории расселения манси, учебных принадлежностей и вообще денег на содержание школ были обычным делом. Например, церковноприходские школы сел Нахрачевского и Сатыгинского, вследствие отсутствия местных средств, помещались

в церковных сторожках [9, 308]. В Тобольской епархии только на постройку школ-изб на две комнаты, одной для классных занятий, другой для учителя, требовалось от 150 до 200 руб., в зависимости от местности. На содержание же каждой школы грамоты ежегодно требовалось 100 руб., а именно на жалование учителю 60 руб., на наем помещения, учебники, учебные и классные принадлежности до 40 руб. [14, 335, 336].

Церковные круги епархии считали, что исправить положение можно было бы легко, если бы местное население приняло большее участие в расходах по устройству и ежегодному финансированию учебных заведений, и, таким образом, явилось бы на поддержку духовенству, открывающему церковные школы. Однако, часто на помощь сельских русских и «инородческих» обществ в финансировании школ рассчитывать было нельзя, вследствие бедности и надежды исключительно на готовые средства. Их население не имело желания, а иногда и возможности облагать себя на постройку школьных зданий и на содержание вновь открываемых школ. Если такие сельские общества и приходили на помощь, то их поддержка учебному делу большей частью ограничивалась лишь назначением сторожа и отопления там, где школа имела свое собственное здание, или платою за школьные наемные помещения, которые в большинстве случаев были неудобны, не приспособлены и маловместительны, что естественно влияло на количество учащихся. Потому, по необходимости, приходилось обращаться к благотворительности отдельных особо зажиточных людей и просить жертвователей уделить из своих средств на открытие и содержание учебных заведений. Так, например, известно, что «инородец» Верх-Пелымского прихода Туринского округа по фамилии Куземкин совершил покупку дома для местной церковно-приходской школы, за что ему была объявлена благодарность от тобольского архиерея Авраамия в епархиальном органе печати в октябре 1888 г. [13, 232].

Для возможного улучшения положения учебных заведений в финансовом отношении, Тобольский епархиальный училищный совет сделал распоряжение о выборе для каждой школы попечителя из лиц «известных доброю нравственностью и, по возможности, состоятельных», которые могли бы оказывать школе материальную помощь [Цит. по: 15, 83]. Так, приходское попечительство было открыто в (не позднее сентября) 1900 г. в приходе Пелымской сельской церкви Михаило-Архангельской Туринского округа. Среди шести членов попечителей, избранных прихожанами на 3 года, был «инородец» Илья Петрушкин [16, 228]. Создание попечительств приносило свои плоды. В частности, в № 9 «Тобольских епархиальных ведомостей» за 1 мая 1900 г., архиепископом Антонием была объявлена «сердечная благодарность за сочувственное и заботливое отношение к нуждам местных церковных школ» попечителю Сатыгинской школы Феодору Сатыгину и попечителю Леушинской школы грамоты Епифанию Ивашкееву [16, 86].

Нередко самим священнослужителям приходилось помогать развитию учебного дела на территории расселения манси. Например, в 1900 г. священник Сатыгинской Сре-тенской церкви Игнатий Коледа пожертвовал 100 руб. на постройку дома для приходской школы грамоты [16, 120]. Поступала и единовременная помощь от местных миссионерских организаций. В 1900–1901 учебном году, по ходатайству Епархиального училищного совета, братством св. великомученика Д. Солунского было отпущено на содержание пищей 10 учеников-манси школ грамоты в селах Верх-Пелымском и Пауло-Шаимском по 60 руб. на каждую школу, всего – 120 руб. [17, 125].

В конце XIX–начале XX вв., местные средства Тобольского епархиального училищного совета и его уездных отделений были незначительными. Бедность населения и их неспособность вследствие этого прийти на помощь учебным заведениям, приводили Совет к выводу о том, что содержание имевшихся церковных школ, особенно в приходах

Березовского, Тобольского и Туринского уездов, было «непроизводительным расходом» [18, 164].

Меры к посещаемости учениками школ

Малолюдность мансийских поселений являлась еще одним фактором, препятствующим росту церковных школ и учащихся в них. Число учеников, далеко уступало числу имевшихся детей школьного возраста, остававшихся без обучения, даже в тех населенных пунктах, в которых находились школы. Более того, многие, даже сравнительно центрально расположенные, школы были далеко не переполнены учащимися. Считалось, что это являлось следствием неясного осознания манси пользы школьного просвещения. Старшее поколение относилось недоверчиво к образованности в силу патриархальных и конфессиональных установок. Они, якобы, совершенно не понимали, что «учение – свет». Обучение им представлялось чем-то непостижимым и с их точки зрения даже вредным; они боялись, как бы «обучившийся русской грамоте ребенок не стал нарушать священные народные обычаи и соблазнять других» [19, 55–56]. Так, по сообщению заведующего Сосьвинской церковноприходской школы священника Александра Кудреватых, данное учебное заведение имело в начале 1890-х г. для обучения детей манси очень малое значение. Местное «иностранческое» общество относилось к школе и к учению, грамоте не «с сочувствием», было склонно «к языческому обычаю и суеверию» [20, 402]. Священник старался убеждать взрослых, чтобы они отдавали своих детей в школу. Однако родители, не вникая в убеждения священника, не желали учить детей, говоря: «Как издревле их отцы, праотцы не учились грамоте, хорошо жили, хлеб ели, так и мы, перенимая их обычай».

Обыкновенно школу посещали дети лишь того населенного пункта, где она была расположена, либо совсем уж близко расположенных паулей; соседние же несколько далее расположенные поселения уже не решались, при суровом сибирском климате и бездорожье, ежедневно посылать

детей учиться в другое селение. Если бы оказалось возможным устраивать при школах для приходящих детей небольшие общежития, то, число учеников в школах прибавилось бы, а вместе с тем расширилось бы значение и влияние и самой церковной школы.

К концу 1880-х г., согласно отчету Тобольского епархиального училищного совета, в местах расселения манси было открыто только одно общежитие – в благочинии Нестора Вергунова (Пелымский край) [21, 153]. В других школах ученики из селений, находящихся на небольшом расстоянии от школ, ночевали в этих школах, причем провизию приносили с собой. Специально устроенных приютов для приходящих учеников при церковноприходских школах не было, по неимению к тому средств и удобных помещений. В большинстве случаев помещения для ночлега, по мнению Тобольского епархиального училищного совета, не составляли «существенной необходимости», т.к. посещавшие школы дети жили в тех самых селениях, где находились эти школы, и после школьных занятий всегда возвращались в дома родителей [22, 53]. Если и встречалась иногда потребность в приюте для ночлега, то учащиеся могли иметь его или в самом школьном помещении, или в церковной сторожке, или в домах знакомых семейств.

Миссионерские организации епархии оказали финансовую помощь для устройства общежитий. В середине 1890-х г., братство св. великомученика Д. Солунского содействовало школам грамоты в селах Леушинском и Сатыгинском к открытию в них общежитий, отпустив на каждую школу по 60 руб. [23, 137–138]. В 1899–1900 учебном году здесь помещалось по 5 учеников, имелась кухонная и чайная посуда [24, 77]. В общежитиях ученики содержались на средства местных обществ [25, 202]. Хозяйственной частью заведовали приходские священники. Известно также, что в 1903–04 учебном году при Сатыгинской и Леушинской школе были удобные и просторные комнаты, используемые для общежитий [26, 162]. Специально для снабжения учащихся

пищею и одеждою в школах поступало по 15 коп. с человека от сельского общества, всего для Сатыгинской школы до 36 руб., для Леушинской до 38 руб. В общежитии последней школы имелся самовар, чайные и кухонные принадлежности. Здесь постоянно проживали 2 мальчика.

В 1899–1900 учебном году в Туринском уезде общежитие также имелось при Кашмакской школе. В 1903–1904 учебном году здесь помещалось 15 человек в отдельной комнате-кухне, стол для которых готовила сторожиха школы за особую приплату к ежемесячному ее жалованию от родителей учеников, пользующихся общежитием [26, 162]. Случаи ночевки учеников в непогоду или морозы имелись и при других школах уезда.

Указанные общежития просуществовали до 1917 г. [7, 42]. Приютами для ночлега в остальных школах служили в основном кухни. В целом, специально устроенных приютов для приходящих учеников при церковноприходских школах для манси не было, вследствие неимения к тому средств и удобных помещений. По отзывам церковных источников, острой необходимостью являлось устройство общежитий для детей «инородцев» при северных школах, а также внутреннее обустройство имевшихся учебных заведений: школы там были тесные, и необходимо было или расширить или построить новые помещения [7, 152].

Таким образом, нежелание родителей отдавать детей в школу, игнорирование специфических особенностей их мышления и психологии, трудности обеспечения школ-интернатов и быта учащихся приводили к тому, что многие дети манси оставались вне обучения.

К 1917 г., малочисленность учащихся оставалась существенной проблемой мансийских школ. К числу «малолюдных» учебных заведений Tobольской епархии можно было отнести: по Березовскому уезду – школы Сосьвинская (16 учеников) и Няксимвольская (12); по Туринскому уезду – школы Пауло-Шаимская (6), Сатыгинская (15), Ошмарская (16) [7, 151]. В 1915–1916 учебном году в Туринском уезде

учились 52 детей манси в школах: Леушинской – 7 человек, Мало-Городищенской – 13, в Оверинской – 7, в Ошмарской – 2, в Сатыгинской – 15 и в Тагильской – 8 [7, 146]. По Туринскому уезду предполагалось необходимым открыть еще церковную школу в пауле Учинском Больше-Кондинской волости.

Проблемы с преподавательским составом школ

Состояние школьного дела в Tobольской епархии находилось в самой тесной зависимости от степени педагогической подготовки учителей. Причиной недостаточного распространения начального образования среди детей школьного возраста был недостаток лиц, которые могли бы вести дело обучения в церковноприходских школах. И исходило это, прежде всего, от их месторасположения. В школы Березовского уезда, а также и в школу грамоты с. Пауло-Шаимского Туринского уезда, как мест «удаленных и малолюдных», было крайне трудно привлечь учителей с надлежащей подготовкой [26, 102]. В последней школе, например, в 1905–1906 учебном году не проводилось регулярных занятий, по той причине, что не находилось годных к обучению учителей, и преподавание было возложено на псаломщиков [27, 70]. При частой смене учителей и недостатка подготовленных кандидатов были часты случаи назначения неопытных лиц, и их неумелое преподавание сильно понижало успешность обучения в церковных учебных заведениях.

Отсутствие кадров и четкой просветительской мотивации препятствовало просвещению в церковноприходской школе. Священнослужителя готовили не к работе в школе с детской аудиторией, а к церковной службе. Впрочем, духовенство особо не рвалось менять амвон на учительский стол и существовало отдаленно от преподавания, предоставив зарождающемуся учительству «грызть гранит науки», оставив за собой только контроль над религиозным воспитанием учащихся.

Таким образом, указанные выше трудности приводили к периодической остановке работы изучаемых нами церковноприходских школ. Согласно отчетам Тобольского епархиального училищного совета, учебный процесс в учебных заведениях прерывался порой на весь учебный год. Так, в 1895–96 учебном году не имелось церковных школ в Шухруповском, Табаринском, Пауло-Шаимском, Пелымском и Верх-Пелымском приходах Туринского, а также в Сосьвинском приходе Березовского уездов [28, 4, 7]. В этом же учебному году, указывал источник, Нахрacheвский приход Тобольского уезда не имел ни министерских, ни церковных учебных заведений. Впрочем, по свидетельству благочинных, во многих из приходов указанных уездов уже открылись или собирались открыться школы министерские. Так, например, такое училище было открыто в 1898 г. в с. Сартынском [8, 118].

Министерские школы

Существование в Тобольской епархии государственных учебных заведений, по свидетельству местных благочинных, делало излишним для населения церковноприходских школ [См.: 29, 125–126]. При наличии школ государственных ведомств, прихожане считали для себя отяготительным открытие церковноприходских школ. Так, в 1892–93 учебном году отсутствие школ в Нахрacheвском приходе оправдывали рассмотренными выше причинами: малочисленностью в местных селениях населения и детей школьного возраста, разбросанностью самих селений и далеким расстоянием одного от другого, а также бедностью жителей и неимением у них средств к содержанию школ. Кроме того, присутствовало здесь и еще одно обстоятельство: существование в некоторых местных населенных пунктах министерских школ [30, 62].

К концу XIX в., по оценке Епархиального училищного совета, в Тобольской губернии сельские начальные училища по большей части находились в ведении Министерства

государственных имуществ, и только в городах и в очень небольшом количестве в сельской местности школы относились к Министерству народного образования [31, 110]. Так, согласно данным благочинного Тавдо-Пелымских церквей священника Платона Вергунова, Кошукская школа Туринского округа в конце 1880-х г. существовала за счет Министерства народного просвещения [13, 233].

Что касается школ Министерства государственных имуществ, то к концу XIX в., например, в Туринском округе существовало 20 таких учебных заведений. Из тех, где теоретически могли обучаться дети манси, интерес представляли: Пелымское (в с. Кашмаковском Пелымской волости, было открыто в 1864 г.), Табаринское (1871 г.), Кошукское (с 1875 г.), Шухруповское (1884 г.) [32, 233]. Известно также о существовании Нахрачинского училища Министерства государственных имуществ, находившегося в с. Нахрачинском Кондинской «инородческой» волости, и открывшегося в 1896 г. На содержание последней школы отводилось: из земских сборов 410 руб., от «инородческого» (вогульско-го) общества 150 руб. Училище находилось в собственном доме. К 1 января 1909 г. учащихся было 12 мальчиков и 8 девочек [33, 307].

Сельские начальные училища Министерства государственных имуществ существовали за счет земских сборов Тобольской губернии. На практике это фактически означало, что содержаться они должны были за счет самого населения. Наем или отвод помещений для означенных училищ и учителей, а равно как ремонт, отопление и освещение сих помещений, наем училищной прислуги также были возложены на местные сельские общества.

К концу XIX в., так называемые министерские училища едва ли могли быть увеличены в значительном числе, так как на их содержание требовались значительные расходы из казны. Потому, по мнению Тобольского епархиального училищного совета, для дальнейшего развития начального образования в епархии необходимо было увеличить число

более дешевых церковных школ [22, 81]. Последние, несмотря на все трудности их финансирования, были особенно пригодны для населения отдаленных и малодоступных населенных пунктов. Например, в составленном Тобольским епархиальным училищным советом в 1899 г. списке селений, в которых обсто́яла особая необходимость в открытии школ, числились юрты Няксимвольские прихода церкви с. Сосьвинского, и деревня Саран-Пауль прихода церкви с. Щекурьинского [34, 310].

Заключение

Итак, изучив «Тобольские епархиальные ведомости», мы выяснили, что на территории расселения манси в Тобольской епархии существовали школы, подчиненные в организационном, финансовом отношении разным ведомствам. Большинство школ функционировало при минимальной государственной поддержке, существуя нередко за счет местного населения, энтузиазма церковных причтов, педагогов и благотворителей. Учебные заведения часто не имели собственных помещений. Многообразие источников субсидирования школ обуславливало нестабильность и нерегулярность поступления средств. На протяжении практически всего существования церковноприходские школы и школы грамоты работали в условиях хронического недофинансирования.

По точному замечанию Ю.П. Прибыльского, развитию образовательного процесса серьезно препятствовали также региональные естественно-географические и социально-экономические факторы: обширная, отдаленная и труднодоступная территория, экстремальные природно-климатические условия проживания; малочисленность, распыленность и подвижность местного населения [35, 43].

Изученные источники показали, что духовенство не воздвигало никаких преград на пути грамотности манси. Да, знания, которые несли церковноприходские школы, были оторваны от быта манси. И все же, открытие церковных школ способствовало просвещению и внедрению русской

грамоты в среду манси, ибо уже элементарное обучение (чтению, письму и счёту) таило в себе начало роста сознания народа.

Как позднее покажет история просвещения, церковноприходские школы окажутся своеобразной базой для советской начальной школы. Практика убеждала в том, что новую школу было невозможно строить без всестороннего учета и разумного использования ценного опыта, накопленного историей существования церковноприходских школ Тобольской епархии. Речь идет, прежде всего, о необходимости общежитий для учеников школ и проблемы привлечения детей в учебные заведения. Последовавшее при советской власти укрупнение поселений и введение интернатов для детей решили эти вопросы, с которыми не могли справиться духовенство Тобольской епархии.

Литература

1. Иохельсон, Вл. Сибирские инородцы / Вл. Иохельсон // Энциклопедический словарь «Т-ва Бр. А. и И. Гранат и К°». Изд. 7-е. Т. XXXVIII. – М. : Рус. библиогр. ин-т Гранат [1917]. – С. 490–517.
2. Ядринцев, Н.М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении / Н. М. Ядринцев. – СПб. : Издание И. М. Сибирикова, 1892. – 720 с.
3. Урсынович, С. Религия туземных народностей Сибири / С. Урсынович. – М. : Безбожник, 1930. – 135 с.
4. Исаев, М.И. Языковое строительство в СССР (Процессы создания письменностей народов СССР) / М. И. Исаев. – М. : Наука, 1979. – 350 с.
5. Цысь, В.В. Школьное образование на Севере Западной Сибири в XIX – XX вв. (историография вопроса) / В. В. Цысь, О. П. Цысь // Источниковедческие и историографические аспекты сибирской истории: Коллективная монография. Ч. 3. – Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2008. – С. 149–167.

6. Городенко, Д.В. Образование народов Севера как фактор развития поликультурного пространства региона (на примере Ханты-Мансийского автономного округа – Югры): Монография / Д. В. Городенко. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар. ун-та, 2013. – 143 с.
7. Вербицкий, Ал., протоиерей. Отчет о состоянии церковных школ Тобольской епархии в 1915 – 1916 учебном году / Ал. Вербицкий // Тобольские Епархиальные Ведомости (далее – ТЕВ). – 1916. – № 41. Школьный листок № 19. – С. 145–152. То же. // ТЕВ. – 1917. – № 5, 13. Школьный листок № 2, 6. – С. 9–16, 41–48.
8. Павловский, В. Вогулы / В. Павловский. – Казань : Типо-литография Императорского Университета, 1907. – 229 с., VIII.
9. Список Уездных Отделений Тобольского епархиально-училищного Совета, с указанием состоящих в ведении их наблюдателей, их помощников, членов-экзаменаторов, с перечнем церковно-приходских школ и школ грамотности // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1888. – № 23–24. Официальный отдел. – С. 290–310.
10. Отчет Тобольского епархиального комитета Высочайше утвержденного Православного Миссионерского общества за 1887 год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1888. – № 11–12. Официальный отдел. – С. 123–148.
11. Отчет Тобольского епархиального комитета Высочайше утвержденного Православного Миссионерского общества за 1888 год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1889. – № 13–14. Официальный отдел. – С. 117–128.
12. Церковно-приходские школы в Тобольской епархии // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1890. – № 5–6. Неофициальный отдел. – С. 120–135.
13. Епархиальные известия // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1888. – № 19–20. Официальный отдел. – С. 231–236.
14. Отчет Тобольского епархиального училищного совета о церковно-приходских школах и школах грамоты в Тобольской епархии за 1891/92 учебный год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1893. – № 17–18. Неофициальный отдел. – С. 319–338.
15. Отчет Тобольского епархиального училищного совета о церковно-приходских школах и школах грамоты в Тобольской епархии за 1894/95 учебный год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1896. Приложение к № 20. – С. 81–84.
16. Епархиальные известия // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1900. – № 9, 12, 19. Официальный отдел. – С. 85–90, 118–122, 225–229.
17. Отчет Тобольского епархиального братства св. великомученика Димитрия Солунского за 1900–1901 год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1902. – № 6. Официальный отдел. – С. 124–132.
18. Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Тобольской епархии за 1899 год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1900. – № 15. Официальный отдел. – С. 154–172.
19. Жолобов, П. Насущный вопрос (К вопросу об обучении инородческих детей) / П. Жолобов // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1913. Школьный листок № 7. – С. 55–56.
20. Кудреватых, А. Отчет сведения церковно-приходской школы села Сосьвинского, состоящей в ведении Березовского уездного отделения Тобольского епархиального училищного совета за 1891/92 учебный год / А. Кудреватых // Православные приходы Березовского края в XIX–начале XX века. – Тюмень : Изд-во «Вектор Бук», 2004. – С. 400–403.
21. Церковно-приходские школы Тобольской епархии в 1889/90 учебном году // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1891. – № 7–8. Неофициальный отдел. – С. 151–162.
22. Отчет Тобольского епархиального училищного совета о церковно-приходских школах и школах грамоты в

- Тобольской епархии за 1894/95 учебный год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1896. Приложение к № 16, 20. – С. 49–56, 81–84.
23. Деятельность Тобольского епархиального православно-церковного Братства св. великомученика Димитрия Солунского за 1897/8 год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1899. – № 8. Официальный отдел. – С. 131–147.
 24. Извлечения из отчета Тобольского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Тобольской епархии в 1899/1900 учебном году // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1901. – № 11. Школьный листок. – С. 76–82.
 25. Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Тобольской епархии за 1899 год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1900. – № 17. Официальный отдел. – С. 200–210.
 26. Отчет Тобольского Епархиального Наблюдателя церковных школ за 1903/4 учебный год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1905. Школьный листок № 13, 21. – С. 102–104, 161–165.
 27. Отчет Тобольского Епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Тобольской епархии в 1905–6 учебном году // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1907. Школьный листок № 9. – С. 69–79.
 28. Отчет Тобольского епархиального училищного совета о церковно-приходских школах и школах грамоты в Тобольской епархии за 1895/96 учебный год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1897. – № 10. Приложение к официальному отделу. – С. 1–16.
 29. Постановление Тобольского епархиального училищного совета. 15 марта 1885 года // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1885. – № 11–12. Официальный отдел. – С. 124–128.
 30. Отчет Тобольского епархиального училищного совета о церковно-приходских школах и школах грамоты в Тобольской епархии за 1892/93 учебный год // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1894. – № 6. Неофициальный отдел. – С. 61–67.
 31. От Тобольского епархиально-училищного совета // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1891. – № 11–12. Официальный отдел. – С. 110–112.
 32. Памятная книжка Западно-Сибирского учебного округа, заключающая в себе список учебных заведений, с указанием времени открытия, источников содержания, числа учащихся и личного состава служащих. Изд-е 3-е. – Томск : Типо-Литография В.В. Михайлова и П.И. Макушина, 1892. – 237 с., VIII.
 33. Памятная книжка Западно-Сибирского учебного округа на 1909 год, заключающая в себе список учебных заведений, с указанием времени открытия, источников содержания, размера платы за ученье, числа учащихся и личного состава служащих. Изд-е 7-е. – Томск : Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1909. – 397 с., X.
 34. Комитет по изысканию и усилению местных средств на устройство и содержание церковных школ Тобольской епархии // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1900. – № 16. Неофициальный отдел. – С. 308–313.
 35. Прибыльский, Ю.П. Колыбель просвещения. К трехсотлетию сибирской школы / Ю. П. Прибыльский. – Тобольск: Издательство общественного фонда «Возрождение Тобольска», 2001. – 97 с.

Поверья обских угров, связанные с вихрем

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о взаимосвязи человеческой души / духов с природными явлениями в традиционных представлениях обско-угорских народов, одно из ярких проявлений которой – поверья, связанные с вихрем.

Ключевые слова: обские угры, традиционное мировоззрение, представления о душе и духах, духи природы, обычаи, ритуальные практики.

В мировоззренческом комплексе обских угров о душе и духах прослеживается их взаимосвязь с природными явлениями. Наиболее ярко это выражено в представлениях о вихре, появление которого таит в себе опасность. Они имеют общие параллели в культуре многих финно-угорских, славянских, тюркских и других народов, что говорит о древности этих представлений.

К.Ф. Карьялайнен, зафиксировавший в конце XIX – начале XX вв. материал о воззрениях хантов и манси на вихрь (ветер), предполагал, что они являются заимствованными: «Как и многие другие народы, югры теперь верят, что в вихре забавляется один из видов чертей. У тремьюганцев – это «маленькое живое существо», у северных остяков какой-то безымянный дух...» [1, 49]. Данное утверждение о заимствовании является довольно спорным, так как архаичный характер представлений о вихре хорошо вписывается в общую систему взглядов обских угров о душе, рассмотренную нами ранее [2], они нашли также своё выражение в фольклорных произведениях и в обычаях...

Происхождение многих природных духов (лесных, водных и др.), как известно, связывается у обских угров с трагической несвоевременной смертью, которая стала причиной «застревания» в среднем мире человеческих душ,

проявление которых виделось в вихре – природном явлении, представляющем собой порывистое круговое движение ветра. По своему характеру оно ассоциируется с признаками реинкарнирующей души-дыхания *lil* (хант.) / *lili* (манс.), имеющей отношение к верхнему («небесному») миру и представлявшейся в образе крылатого (летающего) существа (птицы, комара) [2, 106]. Верхний мир, небо, бог обозначается в обско-угорских языках словом *tōrəm*, первоначальное значение которого «воздух, небо» [3, 216]. Одухотворение воздушной стихии, в свою очередь, выразилось у хантов и манси в персонификации природных явлений, связанных с погодными условиями, – ветром и громом.

О близости обско-угорских представлений о взаимосвязи человеческой души и природного окружения с подобными представлениями других народов, говорят исследования В.А. Бурнакова. Например, он пишет: «В тюркской ритуально-мифологической традиции *тын* – одна из важнейших характеристик жизни, начало жизни. С помощью этой лексемы обозначалось всё живое на земле, будь то растение, животное или человек; её же использовали для наименования души фольклорных персонажей <...>. *Тын* человека имело сакральную связь с ветром. <...> тын олицетворял дыхание, а также речь и голос. Утрата голоса воспринималась как потеря части души» [4, 153].

В традиционной среде обских угров бытуют многочисленные истории о способности человека договариваться с духами природы с целью повлиять на погодные условия: разгонять тучи, перенаправлять бурю в сторону от места нахождения людей и т.п. Даже в наши дни, в условиях города представители обских угров нередко обращаются к данной традиции. Нередко к этому подвигают неформальные обращения к ним официальных лиц о содействии в улучшении погодных условий в моменты проведения уличных торжеств. Например, при проведении дней города в Ханты-Мансийске представители местной власти неоднократно просили нашего информанта М.К. Волдину помочь

в установлении ясной погоды без дождя для проведения праздника. На что Мария Кузьминична говорила, что это могут все, помолвившись и высказав просьбу о том, что пусть дождь прольёт в другой раз, облив просящего в будущем, в самый неподходящий для него момент. В свою очередь, она вспоминает своего слепого деда, который по просьбе людей с помощью молитвы разгонял тучи. Известны истории по улучшению погодных условий с помощью ритуальных действий представителями коренных народов округа в наземных поездках, в том числе и за рубежом, например, на оз. Балатон (Венгрия) (Полевые материалы автора (ПМА) 2013, М.К. Волдина, г. Ханты-Мансийск). Известна история из жизни Е.А. Нёмысовой, когда надвигающаяся грозовая туча была перенаправлена ею с помощью топора и традиционного словесного обращения к ней (заклинания). Через некоторое время Евдокия Андреевна узнала, что на соседней территории была грозовая буря, которая сопровождалась вырванными из земли деревьями... (записано со слов Е.А. Нёмысовой в г. Ханты-Мансийске 22.12.2016).

В традиционной среде было принято обращать внимание на погодные условия в случае ухода из жизни людей. В случае проливного дождя и обильного снегопада, наступивших в момент возвращения после погребения, говорили, что ушёл человек с сильным духом, он желает оставшимся благополучия (ПМА 1992, М. К. Волдина, г. Ханты-Мансийск). Это представление перекликается с известной у широкого круга народов приметой: если в момент отъезда льёт дождь – это к хорошему как для остающихся, так и для отъезжающих.

О развитости у обских угров в прошлом представлений, связанных с верой в способность человека влиять на погодные условия с помощью приспособлений, свидетельствует наличие у обских угров аэрофона с двумя разновидностями – вращающего и вихревого. Этот фоноинструмент известен под названием «дощечка, вращением вызывающая ветер» и бытует в настоящее время в качестве детской игрушки.

Как считают исследователи, в древности он мог быть связан с магической функцией вызывания ветра. Это подтверждается также поверьем казымских хантов о необходимости произнесения заклинания при его использовании, чтобы не испортилась погода [5; 6, 41].

Появление же вихря вблизи дома, как считается, может нести смерть, болезнь для кого-то из его жильцов. Чтобы предотвратить опасность, которую несёт бродячий дух, ассоциирующийся с вихрем, традиция казымских хантов предписывает кинуть в него нож или другой острый предмет (ПМА 1992, М. К. Волдина, г. Ханты-Мансийск). Близкие воззрения, как уже отмечалось, встречаются у многих народов. Например, у хакасов считалось, что в виде вихря прилетает душа умершего, чтобы забрать чью-либо душу, и «если вихрь подлетит к какому-либо дому, то там скоро кто-нибудь умрёт. Поэтому при приближении вихря в него следовало плюнуть и держать при себе какой-либо острый предмет. Нередко хакасы бросали в вихрь нож», а также чтобы вихрь не сделал ничего плохого и прошёл стороной, «произносили слова: *нычах-малты* – нож-топор» [4, 156]. Карьялайнен приводит информацию об эстонской традиции: в случае завихрения подавлять его криками и бросанием в него камней и ножа, так как видели в нем «дело злых духов». «Танец злых духов» видели в завихрении и славяне [1, 49]. В некоторых случаях вихревой поток воспринимался как средство передвижения этих духов.

Наряду с предвестием «несчастья для дома» зафиксированы представления северных хантов о том, что «поймка духа, напротив, приносит захватившему счастье»: этот «безымянный дух <...> можно схватить, если завихрение накрыть коробкой из бересты и сильно прижать к земле». Пыль из вихревого потока могла использоваться в магических целях, например, злоумышленник мог «лишить женщину умения ткать, если бросит эту пыль под ткацкий станок». В то же время обращалось внимание на движение вихревого потока. Представитель южных хантов с р. Демьянки «объяснил

завихрение как «богова духа», если оно крутится в направлении солнца, и как «чертова духа», если оно завихряется в обратном направлении» [1, 49]. У хакасов же «по движению вихря определяли принадлежность души живому или умершему человеку. Принято считать, что если вихрь движется по солнцу, – значит это душа живого человека, если же против солнца, – душа умершего человека <...>» [4, 156].

Связь души-дыхания с ветром имеет отношение и к её связи со свистом. Завывание ветра и свист близки по своему звучанию. Когда умирает человек, казымские ханты говорили, что уход души сопровождается свистом, который могут слышать отдельные люди, при этом более высокое тонкое звучание у души молодого человека, а у прожившего долгую жизнь – свист сильнее (ПМА, 1992, М.К. Волдина, г. Ханты-Мансийск). Свистом знаменуется приход и уход духа-покровителя, не случайно во время обрядовых церемоний медвежьего праздника начало и в конец исполнения хантыйского ритуального танца со стрелами сопровождается свистом.

О связи потоков ветра с духами говорят и фольклорные материалы. Так, в одном из текстов рассказывается о появлении духов, чтобы наказать нарушителя традиции. Они привиделись ему в образе людей: «Эти мужики его подхватили, со свистом северного ветра понесли, со свистом южного ветра понесли» [7, 85]. В другом тексте, при описании сакральности хранимой реликвии указывается на следующие ее особенности: «Кусочек сукна на дерево был подвешен, когда северный ветер начинался, северного ветра голосом свистел, когда южный ветер, то голосом южного ветра свистел» [7, 59].

Таким образом, человеческая душа может взаимодействовать с окружающим миром, влиять на явления природы и погодные условия. Одним из проявлений духа / развоплощенной души, в представлениях обских угров, является звук в виде свиста, который ассоциируется с движениями потоков воздуха, ветром. Яркое выражение эти представления получили в поверьях, связанных с вихрем.

Литература

1. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3 / К. Ф. Карьялайнен; перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. – 247 с.
2. Волдина, Т.В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. Ч. I. / Т. В. Волдина. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2016. – 206 с.
3. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов. Т. 2 / К. Ф. Карьялайнен; перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.
4. Бурнаков, В.А. Традиционные представления хакасов о душе / В. А. Бурнаков // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2007. – № 1. – С. 151–159.
5. Богданов, И.А. Хантыйская и мансийская музыка / И. А. Богданов // Музыкальная энциклопедия. – М, 1981. – Т. 5. – С.1025–1028.
6. Солдатова, Г.Е. Фоноинструментарий манси: состав, функционирование, жанровая специфика / Г. Е. Солдатова // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов / Под ред. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 32–43.
7. Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олӧн / Тимофей Молданов. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.

Информант

Волдина Мария Кузьминична, 1936 г.р. в п. Казым Белоярского района ХМАО – Югры. Проживает в г. Ханты-Мансийск.

История изучения бытовой лексики в финно-угорской лингвистике

Аннотация. В статье рассматриваются основные этапы фиксации и изучения бытовой лексики в финно-угорской лингвистике. Отмечено, что первоначально (XVIII-XIX вв.) производился сбор разного лексического материала, устанавливались параметры его систематизации. Сделав обзор работ финно-угроведов, занимавшихся изучением разных групп лексики на рубеже XIX-XX вв. и в течение XX века, автор приходит к выводу о том, что целенаправленный сбор и анализ именно бытовой лексики проводился в основном во второй половине XX века. Особое внимание обращается на то, что описание указанного фрагмента лексической системы произведено в отношении большинства финно-угорских языков. В хантыйском языкознании бытовая лексика подробно не исследовалась.

Ключевые слова: финно-угорское языкознание, хантыйский язык, бытовая лексика, история изучения, аспекты исследования.

Истории изучения лексики в лингвистике уделяется большое внимание. Лексика прямо или косвенно отражает действительность, реагирует на изменения в общественной, материальной и культурной жизни народа, постоянно пополняется новыми словами для обозначения новых предметов, явлений и процессов, понятий. Так, расширение и совершенствование различных областей материального производства, науки и техники приводит к появлению новых специальных слов – терминов или целых терминологических пластов; подобные слова нередко переходят в область общеупотребительной лексики, что связано, в частности, с расширением общей образованности и научной осведомленности среднего носителя языка. В лексике находят отражение социально-классовые, профессиональные,

возрастные различия внутри языкового коллектива, а также отражается принадлежность носителей языка к разным территориальным диалектам, сохраняются специфические местные особенности речи. Исследование лексики открывает путь и к решению проблем номинации. Большое значение имеет также анализ семантической стороны лексики, сложных взаимоотношений, значений слов в смысловой структуре [1].

Бытовая лексика – это лексика, включающая в свой состав слова повседневного обихода, называющие предметы и явления общего уклада жизни, окружающей обстановки, обычаев и нравов [2, 44]. Она составляет важную часть словарного состава любого национального языка. Семантические пласты бытовой лексики охватывают многочисленные стороны человеческого бытия в повседневной жизни. Известно, что многие предметы быта, обихода и обозначающие их слова приходят к нам из древности. В историческом развитии языка они в определенной степени подвергаются модификациям, но функции и значения слов не меняются. В этой связи изучение бытовой лексики любого языка позволяет не только выявить лексико-семантические особенности, характер функционирования данного разряда лексики, но и познакомиться с материальной культурой народа, с его настоящим и историческим прошлым.

В целях системного описания лексики лингвисты пользуются различными приемами, одним из которых является изучение различных групп слов языка. Бытовая лексика тоже представляет собой одну из таких тематических групп слов и ее исследованию посвящены труды зарубежных и отечественных лингвистов в финно-угроведческой литературе.

С начала XVII века, после присоединения Югорских земель к Московскому государству, свидетельств о жизни остяков становится значительно больше. Появляются, в том числе и первые научно-публицистические описания

их материальной и духовной культуры. В числе этих книг – «Краткое описание о народе остяцком» Г. Новицкого [3], «История Сибири и Описание Сибирского царства» Г.Ф. Миллера [4].

Однако наибольший вклад в изучение культуры обских угров внесли венгерские и финские ученые, проводившие с середины XVIII века до начала XX века интенсивные научные исследования в Северо-Западной Сибири. Они интересовались в первую очередь материальной и духовной стороной жизни остяков и вогулов и именно тогда были сделаны бесценные записи А. Регули, М.А. Кастрена, К.Ф. Карьялайнена, В. Штейница и других ученых.

Так, например, первые сведения, связанные с поселениями и жилищем содержатся уже в трудах участников академических экспедиций XVIII в., в частности П.С. Палласа [5], М.А. Кастрена [6].

В работах финских исследователей А.О. Хейкеля [7], У.Т. Сирелиуса [8] также содержатся ценные размышления и фактические материалы по жилищу финно-угорского народа. Так, А.О. Хейкель полагал, что древнейшими типами жилища у финно-угров являлись землянка и конический шалаш, появившиеся одновременно. По У.Т. Сирелиусу, подобным типом жилища являлся конический шалаш, эволюционировавший далее в землянку.

Одним из памятников хантыйского языка является работа К.Ф. Карьялайнена «Ostjakisches Worterbuch» [9], изданная Ю.Х. Тойвоненом, которая содержит богатый лексический материал. В числе многих диалектов в словаре имеется материал и по северным диалектам остяцкого языка: казымский, обдорский. В нем имеются лексические единицы, связанные с использованием оленьей шкуры в быту (постель, детали одежды): kaz. *ɔllət-taχi* ‘оленья шкура, используемая для постели’ [9, 997], kaz. *saχtōlax, O tulax* ‘воротник ягушки’ [9, 872].

Известно, что большая роль в решении теоретических и практических вопросов хантыйского языка принадлежит

немецкому ученому В. Штейницу. Богатейший лексический материал собран и опубликован В. Штейницем в одной из его крупных серийных работ, состоящей из 14 выпусков, подготовленных к изданию его учениками: «Dialektologisches und Etimologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprachen» [10]. В этом труде отражен весь диалектный спектр хантыйского языка. В него включен неопубликованный северо-хантыйский материал А. Регули (собранный в 1843-1845 гг.), остяцкий и русско-остяцкий словарь свящ. Вологодского (1840, 1842 гг.), который в дальнейшем был издан П. Хунфальви.

В этом словаре приведены лексические единицы, имеющие отношение к бытовой лексике, например, наименования жилищ и хозяйственных построек из северных и восточных диалектов хантыйского языка: *kat* (V; *kutəm*), Vj. *kat* (*katam*, selt. *kutəm*), VK Vart. Likr. Mj. *kat* (Mj. *kutəm*), Ttj. J *kat* (*kitəm*), Irt. (DN DT Fil. KoP Kr. Ts. Ua.) *χot*, Ni Š Mul. Kaz. Sy. *χot*, O *χot*, Ahl. *χōt, χāt* дом; O. *Pewəl-χot* ‘баня’ [10, 565-568].

Следует отметить и то, что многие слова из этого словаря в современном хантыйском языке уже не употребляются, например: *tōnti χot* ‘берестяной чум’ [9, 568], так как в настоящее время вместо берестяных покрышек используется брезент.

Материалы сравнительного изучения лексики финно-угорских языков свидетельствуют о том, что сохранилось немало слов финно-угорского и уральского происхождения. Так, сравнительная лексика финно-угорских языков приводится в «Основах финно-угорского языкознания» [11]. В данной работе отмечены хантыйские названия обозначающие жилище, части жилища, орудия труда, имеющие уральское происхождение: *x. kat, x:>t* ‘дом’; *x. * wol* ‘шест чума’; *x. por* ‘сверло, сверлить’ [11, 404-409].

Бытовая лексика интересовала и отечественных финно-угроведов: И.П. Асанова [12], Н.В. Бутылов [13], А.Н. Ракин [14], С.А. Малинина [15], А.С. Лобанова, А.В. Черных [16],

П.А. Орлов [17] А.М. Кошкарева [18] и др. Их работы различаются по охвату анализируемого материала.

И.П. Асанова в диссертационном исследовании «Лексика, отражающая крестьянский быт, в мордовских языках: этнолингвистическое исследование» рассматривает лексику крестьянского быта мордовских языков, опираясь на данные двух смежных наук – лингвистики и этнографии. На основе имеющихся в финно-угроведении научных источников по этимологии и семантике финно-угорских языков ею проведен подробный семантический и частично этимологический анализ терминов бытовой лексики в мордовском языке.

Н.В. Бутылов в диссертации «Тюркские заимствования в мордовских языках» рассматривает проблемы функционирования тюркских заимствований в мордовских языках – их выявление, разграничение, лексико-семантическую классификацию, фонетическое и семантическое освоение.

В работе А.Н. Ракина «Лексика материальной культуры в пермских языках» представляется первый опыт исследования лексики материальной культуры в трех близкородственных языках: коми-зырянском, коми-пермяцком и удмуртском. Рассматривается система обозначений продуктов питания в диахронном и синхронном аспектах.

Автор приходит к выводу о том, что «исследованная лексико-тематическая группа представляет собой целостную микросистему. Ее самостоятельность в составе лексики материальной культуры пермских народов обусловлена самим объектом обозначения, а также языковыми средствами номинации, формирование которых происходило в течение многих тысячелетий как за счет внутренних, так и за счет внешних источников» [14, 60-61].

С.А. Малинина в работе «Лексика материальной культуры марийского народа: название пояса и поясных принадлежностей» анализирует названия пояса и поясных принадлежностей в марийском языке с точки зрения их происхождения, определяет культурно-исторические связи марийцев с другими

народами, выявляет в марийской лексической микросистеме финно-угорские лексемы, элементы балтийских, тюркских и русского языков, а также заимствования из татарского и чувашского языков.

А.С. Лобанова, А.В. Черных в исследовании «Лексика традиционного костюма в диалектной речи коми-пермяков» рассматривают общий обзор диалектной лексики коми-пермяцкого языка по тематической группе «одежда». Анализ традиционного костюма дается авторами по основным группам: общие номинации одежды, головные уборы, плечевая и поясная одежда, верхняя одежда, обувь.

Следует отметить, что проблемами семантики удмуртского жилища успешно занимается П.А. Орлов. В диссертационном исследовании «Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры)» автор впервые рассматривает материальную культуру удмуртов с точки зрения семантики, в неразрывном единстве с духовной культурой народа.

Известна работа, в которой рассматриваются особенности употребления и функционирования региональной бытовой лексики: А.М. Кошкарева «Материалы для областного словаря (Специальная лексика северных районов Тюменской области)» [18].

Следует подчеркнуть, что фактический материал для изучения, собран самими носителями хантыйского языка, учеными-хантологами: З.И. Рандымовой [19], [20], А.Д. Каксиным [21], В.Н. Соловар, В.Д. Гатченко, П.Т. Тарлиным [22], Н.В. Новыховой [23], А.А. Шияновой [24] и др.

Так в статье З.И. Рандымовой «Бытовая лексика приуральских ханты», представлен обзор наименований посуды, используемой для приготовления пищи в лексике приуральских ханты. Автор статьи отметила лексические особенности усть-обского говора.

Особенностям функционирования иноязычных слов, обозначающих хозяйственно-бытовую лексику в хантыйском

языке, посвящена статья А.Д. Каксина «Хантыйские заимствования из русского языка в области лексики, связанной с бытом и хозяйственной деятельностью».

Автор рассматривает хантыйские заимствования из русского языка. Он ограничивается заимствованиями, связанными с бытом и хозяйственной деятельностью, разделяя их на «старые» и «новые» заимствования. Последние он делит на три группы: более ранние и фонетически адаптированные заимствования, более поздние и фонетически не адаптированные. В отдельную группу объединяет слова смешанного происхождения.

Совместная работа В.Н. Соловар, В.Д. Гатченко, П.Т. Тарлина представляет первый опыт анализа промысловой лексики казымского диалекта хантыйского языка: рыболовной и охотоведческой. В работе рассматриваются лексемы обозначающие, жилище, хозяйственные сооружения: *welpəs aj χot* ‘охотничья избушка’, *lepəs χot* ‘скрадок (укрытие из снега или веток хвой)’, *pārśān χot* ‘палатка, (букв.: брезентовый дом)’, *puškaŋ χot* ‘станок’; части жилищ: *ñiki* ‘чехол (покрышка) для чума, сшитый из шкуры’; одежду: *śirwa wej* ‘обувь из оленьих лап, пропитанная смолой, носится в сырую погоду’, *wej* ‘кисы (сшитые из лап оленей, лошади)’, *kīwəs* ‘гусь (верхняя меховая одежда)’ [22, 146–147] и т.д.

В диссертационном исследовании «Заимствованная лексика казымского диалекта хантыйского языка» Н.В. Новьюхова систематизирует русские заимствования, распределив их на тематические и лексико-семантические группы. В составе тематической группы «хозяйственно-бытовая лексика» автор рассматривает следующие заимствования: *kāmot* ‘комод’, *śemotan* ‘чемодан’, *āstākan* ‘стакан’, *letnik* ‘ледник’, *pōpajka* ‘фуфайка’, *jypka* ‘юбка’, *potinka* ‘ботинки’ и др.

Диссертационное исследование А.А. Шияновой посвящено морфологии и семантике парных слов шурышкарского диалекта хантыйского языка, где наряду с другими парными словами рассматриваются парные слова, обозначающие

предметы обихода, одежду, инструменты: шур. *sāχ-waj* ‘одежда (букв.: ягушка-кисы)’, *sōχ-ñir* ‘одежда (букв.: одежда-обувь)’, *tupərŋəŋ-wajŋəŋ* ‘тоборы-кисы’, *χārχe-sāχ* ‘ягушка из плохой шкуры’, *an-pūt* ‘посуда (букв.: чашка-котел)’, *an-sun* ‘посуда (букв.: чашка-берестяная четырехугольная посуда)’, *keši-łajəm* ‘нож-топор’, *siw-sonχer* ‘лыжная палка (букв.: хорей-лопатка из дерева)’, *χop-łur* ‘лодка-весло’, *ñol-juxəl* ‘стрела-лук’, *ow-χun* ‘дверь-верхнее отверстие в чуме’, *ow-iśñi* ‘дверь-окно’, *łapka-kater* ‘плав-магазин (букв.: магазин-катер)’; каз. *suχ- pūn* ‘шкура-шерсть’ [24, 33].

Бытовая лексика также содержится в словарях Е.А. Немысовой [25], С.П. Кононовой [26], З.И. Рандымовой [27], В.Н. Соловар [28].

Кроме вышеназванных работ, посвященных бытовой лексике имеются работы этнографического плана: Н.В. Лукиной [29], Е.Г. Федоровой [30], А.А. Богордаевой [31], А.А. Попова [32], З.П. Соколовой [33] и др.

Как показывает обзор научной литературы по теме исследования, в приведенных работах бытовая лексика рассмотрена как сложная иерархическая система, состоящая из лексических уровней: тематических групп (наименования одежды, наименования украшений и аксессуаров к одежде, наименования кухонной утвари, наименования жилищ и хозяйственных построек), лексико-тематических объединений или тематических полей (наименования тканей, наименования изделий из ткани, наименования верхней и нательной одежды, наименования обуви и др.), лексико-семантические группы (тканевая основа изделия).

Подобную иерархию уровней, на наш взгляд, можно строить и в отношении исследуемого нами материала – бытовой лексики хантыйского языка. Такое изучение данной группы лексики позволяет охарактеризовать фонетические, морфологические и словообразовательные особенности живой разговорной речи, а также проследить не только этапы становления хантыйского национального языка, но и изменения в жизни его носителей.

Таким образом, изучение научных трудов, посвященных бытовой лексике, показало, что в хантыйском языкознании еще мало работ, в которых бы данная категория подробно исследовалась (по многим аспектам). Поэтому сбор бытовой лексики, систематизирование и научное исследование в хантыйской лексикологии является одной из актуальных проблем.

Литература

1. Ерленбаева, Н.В. Бытовая лексика алтайского языка: автореф. дисс.... канд. филол. наук / Н. В. Ерленбаева. – Уфа, 2005. – 22 с.
2. Розенталь, Д.Э. Словарь справочник лингвистических терминов: пособие для учителя / Д. Э. Розенталь, Н. А. Теленкова. – М.: Просвещение, 1976. – 399 с.
3. Новицкий, Г. Краткое описание о народе остячком / Г. Новицкий; пред. Л. Н. Майкова. – Памятники древней письменности. Т. 53. – Л., 1884. – 116 с.
4. Миллер, Г.Ф. История Сибири / Г. Ф. Миллер. – М.-Л., 1937. – Т.1. – 608 с.
5. Паллас, П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства / П. С. Паллас. – СПб., 1786. – 544 с.
6. Кастрен, М.А. Путешествие в Сибирь (1845-49 гг.). Сочинение в двух томах. Т. II / М. А. Кастрен. – Тюмень : Изд-во Мандрики, 1999. – 348 с.
7. Heikel A.O. Die Gebaude der Ceremissen, Mordvinen, Esten und Finnen // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. Helsingfors, 1888. V.4. 352 s. 43
8. Сирелиус, У.Т. Путешествие к хантам / У. Т. Сирелиус. – Томск, 2001. – 342 с.
9. Karjalainen K.F. Ostjakisches Worterbuch. – Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura, 1948. Bd. I-II. – 1199 s.
10. Steinitz W. Dialektologisches und Etimologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprachen. 1-13. Berlin, 1966-1991.
11. Основы финно-угорского языкознания (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). Вып.1. – М.: Наука, 1974. – 484 с.
12. Асанова, И.П. Лексика, отображающая крестьянский быт, в мордовских языках: этнолингвистическое исследование: автореф. дисс.... канд. филол. наук / И. П. Асанова – Йошкар-Ола, 2007. – 23 с.
13. Бутылов, Н.В. Тюркские заимствования в мордовских языках / Н. В. Бутылов. – Саранск: Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарёва, 1998. – 161 с.
14. Ракин, А.Н. Лексика материальной культуры в пермских языках / А. Н. Ракин // Финно-угорский мир. – 2012 – № 3/4. – С. 40–44.
15. Малинина, С.А. Лексика материальной культуры марийского народа: название пояса и поясных принадлежностей / С. А. Малинина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 6 (24). – Ч. 2. – С. 125–127.
16. Лобанова, А.С. Лексика традиционного костюма в диалектной речи коми-пермяков / А. С. Лобанова, А. В. Черных // Урало-алтайские исследования. – 2014. – № 3 (14). – С. 24–38.
17. Орлов, П.А. «Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры)»: автореф. дис.... канд. ист. наук / П. А. Орлов. – Ижевск, 1999. – 107 с.
18. Кошкарева, А.М. Материалы для областного словаря (Специальная лексика северных районов Тюменской области): в 4 ч.. Ч. 4 / А. М. Кошкарева. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского пед. ин-та, 2001. – 191 с.
19. Рандымова, З.И. Бытовая лексика приуральских ханты / З. И. Рандымова // Народы северо-западной Сибири: сборник / Под ред. Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1994. Вып.1. – С. 113–119.
20. Рандымова З.И. Лексика, связанная с жилищем и перекочевкой в усть-обском говоре приуральских хантов / З. И. Рандымова // Народы северо-западной Сибири:

- сборник / Под ред. Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. – С. 43–48.
21. Каксин, А.Д. Хантыйские заимствования из русского языка в области лексики, связанной с бытом и хозяйственной деятельностью (на материале казымского диалекта) / А. Д. Каксин // Языки коренных народов Сибири. Выпуск 5. Новосибирск, 1999. – С. 221–224.
 22. Соловар, В.Н. [и др.] Промысловая лексика хантыйского языка / В. Н. Соловар, В. Д. Гатченко, П. Т. Тарлин. – Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. – 174 с.
 23. Новыхова, Н.В. Заимствованная лексика хантыйского языка (на материале казымского диалекта): автореф. дисс.... канд. филол. наук / Н. В. Новыхова. – СПб., 2009. – 21 с.
 24. Шиянова, А.А. Парные слова хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта): монография / А. А. Шиянова. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2015. 156 с.
 25. Немысова, Е.А. Орфографический, орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалекта хантыйского языка / Е. А. Немысова. – СПб. : ООО «Миралл», 2007. – 239 с.
 26. Кононова, С.П. Русско-хантыйский тематический словарь (казымский диалект): Пособие для учащихся старших классов и колледжей / С. П. Кононова. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2002. – 216 с.
 27. Рандымова, З.И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект) / Сост. З. И. Рандымова. – Салехард : Изд-во «Красный Север», 2011. – 96 с.
 28. Соловар, В.Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект) / В. Н. Соловар. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. – 386 с.
 29. Лукина, Н.В. Материальная культура васюганско-ваховских хантов в конце XIX – начале XX в.: автореф. дисс.... канд. ист. наук / Н. В. Лукина. – Томск, 1972. – 23 с.
 30. Федорова, Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси / Е. Г. Федорова. – СПб., 2000. – 367 с.
 31. Богордаева, А.А. Традиционный костюм обских угров / А. А. Богордаева; отв. ред. Е. Г. Федорова. – Новосибирск: Наука, 2006. – 237 с.
 32. Попов, А.А. Жилище / А. А. Попов // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1961. – С. 131–226.
 33. Соколова, З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии) / З. П. Соколова. – М. : ИПА «Три-Л», 1998. – 285 с.

Белый и чёрный цвета в картине мира манси

Аннотация. В статье рассматриваются понятие цветовой картины мира манси, взаимосвязь мансийского языка и культуры, семантика цвета в контексте культурной традиции. В качестве основных цветов в статье исследуются белый и черный цвета. Делается вывод о многообразии семантики данных цветов и индивидуальности их восприятия носителями мансийской культуры.

Ключевые слова: цвет, цветовая картина мира, мансийская культура, белый цвет, черный цвет, бинарная оппозиция, манси, лингвистика.

Понятие картины мира в лингвистике формируется на основе изучения представлений человека о мире, оно определяет тип отношения и нормы поведения человека в мире. Все это отражается и фиксируется в языковой форме, в различных концепциях, которые представляют собой языковую репрезентацию мира или, другими словами, языковую картину мира, одной из важнейших составляющих которой является цветовая картина мира (ЦКМ).

ЦКМ мансийской народной культуры характеризуется консервативностью в использовании спектра цветообозначений. Наибольшее распространение получают оппозиции «белое – чёрное», «красное – белое», таким образом, ЦКМ манси основывается на цветовой триаде *я́ук* ‘белый’ – *сэ́мыл* ‘чёрный’ – *вё́гыр* ‘красный’. Рассмотрим особенности оппозиции *я́ук* ‘белый’ – *сэ́мыл* ‘чёрный’ в мансийской картине мира на материале фольклорных, этнографических и культурных источников.

В.Г. Кульпина относит обозначение белого цвета к этнически релевантным, т. е. особенно важным для этноязыкового сознания цветообозначениям. «Белый» может выступать как

постоянный эпитет, маркирующий положительные свойства людей и предметов [1, 133]. Белый цвет практически не имеет отрицательных значений и тем более не является символом смерти, траурным цветом, как в культурах некоторых народов. В палитре мансийской культуры чёрный цвет – *сэ́мыл* – выступает как антипод белого, прежде всего, как классификационный партнер в бинарной оппозиции «белое – чёрное». Цветообозначение *сэ́мыл*, так же как и *я́ук*, семантически нагружено и в своем содержании отображает характерную для многих народов ассоциативную связь чёрного со злом, несчастьем, смертью [2, 152].

В мансийском языке белый цвет обозначается двумя равнозначными, в том числе и психологически, наименованиями – *я́ук* и *войкан/вуйкан*. Они различаются по стилистической окраске и по сфере употребления, например: *я́ук пу́ук* ‘белая голова’ (в значениях ‘седой’, ‘светловолосый’), *я́ук тёр* ‘белая ткань’, *я́ук маснут* ‘белая одежда’; *войкан пу́ук* ‘светлая голова’ (в значении ‘светловолосый’), *войкан номт* ‘светлая мысль’, *я́тил войкан* ‘милое пресветлое’ (обращение к Торуму), *войкан тёр* ‘светлая ткань’; *войкан витуп тэ́пын А́с* ‘светловодная питательная Обь’. Примеры: «*Э́к-ватэ пу́нке шўлыты́ма, со́выр сов хольт войканы́г ё́мтум*» – «У женщины голова поседела, подобно шкуре зайца, совсем белой стала»; «*А́нь мат ла́вылталнэ́ / Войкан витпа́ тэ́пын А́сна / Та́н нэ́глэ́гыт*» – «На известную всем / Светловодную питательную Обь / Они добрались» [3, 35, 181].

Таким образом, прилагательное *войкан* обозначает не собственно белый цвет, а оттенки светлых тонов при описании светлых предметов или объектов окружающей действительности вообще. Поэтому к числу основных цветообозначений может быть отнесена только лексема *я́ук*.

По традиционным представлениям манси и ханты, как и некоторых других народов, белый цвет символизирует благополучие, удачу, здоровье и изобилие. Например, ляпинские манси считали, что если в стаде рождался белый олененок, это предвещало удачу его хозяину. Животные и

растения, имеющие чисто белый цвет: горностаи, лебеди, берёза и др., – у манси относятся к числу священных [4].

Белый цвет однозначно ассоциируется с верховным богом – *Нуми-Тõрум*, созидающей сущности. Обычные эпитеты данного божества в мансийских фольклорных текстах – «светлый», «золотой», «белый» [5, 51]. Существует ряд параллельных имен и постоянных эпитетов *Нуми-Тõрум* 'а: «Золотой свет», «Белый бог» и др. В культовой атрибутике с *Нуми-Тõрум* 'ом ассоциировались белый цвет и берёза как священное дерево. В жертву ему приносили животных, шкуры, ткань, одежду белого цвета.

С белым цветом в мансийском языке тесно связана культовая атрибутика богов и духов. В описаниях одежды и атрибутов *Мис-хӯма*, *Ворсик-õйки*, *Ворсик-Эквы* в святилищах преобладают одежды и ткани белого цвета. Традиционно белый цвет присвоен *Калтась* – верховной богине в мансийской мифологии, жене верховного небесного Бога *Нуми-Тõрум* 'а и матери *Мир-суснэ-хӯм* 'а. По преданию ляпинских манси, *Нёр-õйка* – «хозяин Урала» ездил на белых оленях, его одежда и обувь были сшиты из белого меха.

Мир-суснэ-хӯм, один из главных персонажей в пантеоне божеств северных манси, рисуется как всадник на белом восьмикрылом коне, объезжающий мир на высоте облаков, он – «царь идущих облаков» [6]. В жертву ему приносили белую лошадь.

Поскольку белый цвет имеет большое сакральное значение, он активно используется в обрядовой деятельности и сакральных ритуалах манси. В.С. Иванова отмечает, что для *Тõрум кан* жертвенными животными могли являться овца, корова, телёнок, лошадь, жеребёнок белого цвета. Жертвенное подношение духам в виде отреза ткани *Ассын* также должно было быть белого цвета. «Жители д. Кимкъя-суй приводили на *Тõрум кан* одновременно трёх животных белого цвета. <...> У всех групп манси для *Нуми-Тõрум* 'а жертвовали лошадь белой масти <...> В Ильин день манси-оленоводы совершали на Урале жертвоприношение

олений для *Нуми-Тõрум* 'а. В этот же день для установления хорошей погоды приносили в жертву белого оленя» [5, 94, 101, 117]. Средне- и нижнесосьвинские манси праздновали *Пёрна хõтал* 'День креста' ('Крестовый день') Преображение Господне примерно через месяц после Петрова дня. По сведениям Н.И. Новиковой, обряд проходил ночью, все надевали белые халаты, заходили по колено в воду и обращались с молитвами к духу [7, 182].

При выборе цвета одежды для повседневной жизни манси выбирали одни цвета, для религиозно-обрядовой другие. Поскольку белый цвет у обских угров считался священным, то и белая одежда имела особое значение. Существовали определенные ограничения в отношении одежды этого цвета, которые впоследствии свелись к запрету его использования для изображения духов Нижнего мира [8, 146].

Традиционная одежда (особенно халаты), сшитая из белой ткани или белого меха, у хантов и манси считалась праздничной и одновременно выполняла определенные функции. Е.Г. Федорова отмечает, что обшитые по краям белые халаты использовались на медвежьих праздниках для изображения священных танцев богов [9, 206]. А.А. Богордаева сообщает о белых халатах, использовавшихся на медвежьем празднике у манси д. Вежакары в 1960-е гг. [10, 103]. В исследовании Н.И. Новиковой, которая приводит название *пуни сах* 'священный халат' и включает халаты в разряд специального костюма, использовавшегося на медвежьем празднике, вновь указывается на их белый цвет [7, 134].

Таким образом, цветоименование *я́нук* может употребляться для обозначения цвета следующих предметов и явлений:

- красок: *я́нук õльпын кол* 'белой краской выкрашенный дом', *я́нук наинхāп* 'белый пароход';
- одежды: *я́нук тõрсаль* 'белый платок', *я́нук вāиш хӯм* 'мужчина в белых меховых обувках', *я́нук сахи* 'белая женская шуба (сахи)';

- тканей: *я́нук тōр* ‘белая ткань’;
- цвета камней: *я́нук а́хвтаc поталы* ‘кусочек белого камня’, *я́нук сак* – ‘белый бисер’;
- снега: *тўйткве сяр я́нук* ‘снежок совсем белый’, *я́нук ты тāл сяр я́нук* ‘лёд в этом году совсем белый’;
- цвета человеческих волос: *āтанэ я́нукыг сусхатэ́гыт* ‘волосы белыми смотрятся’;
- шерсти животных: *тāлы сōвыр сōв хурип я́нук* ‘белый как шкура зимнего зайца’;
- оперенья птиц: *хōтану пунэ я́нук* ‘белое оперение лебедя’;
- различных предметов реальной действительности: *я́нук хусап* ‘белая коробка’, *я́нук пасан тōр* ‘белая скатерть’, *я́нук сяй āны* ‘белая чашка’, *я́нук пальта* ‘белое пальто’ и др.

На основе перечисленных выше значений слова «белый» можно сделать вывод, что в мансийской лингвокультуре лексема *я́нук* занимает одно из центральных мест и включает в себе положительную оценку предметов и явлений окружающей действительности.

Цветобозначение *сāмыл* ‘черный’ «несет в себе ярко выраженную тенденцию к пейоративной окраске из-за сформировавшегося еще в древнее время страха человека перед темнотой» [11, 136]. Символизм чёрного цвета наиболее часто рассматривают в его самых отрицательных аспектах. Являясь антитезой всем цветам, чёрный ассоциируется «с первобытной тьмой и первичной неоформленной материей» [12, 131]. Как показывают данные нашего исследования, чёрный цвет у манси символизирует собой в основном негативные реалии человеческой жизни: старость, болезни, смерть, зло, горе, печаль и т.п.

Цветобозначение *сāмыл* ‘черный’ характеризуется широкой сочетаемостью. Традиционно в повседневном быту манси не носили чёрной одежды и не использовали тканей чёрного цвета для изготовления одежды или же использовали их только как элементы одеяний, например, темным мехом украшали одежду из светлого меха или шили тканевую

накидку, надеваемую поверх мужской малицы. Чёрный цвет всегда стремились нейтрализовать какими-либо украшениями яркого цвета. Цветобозначение *сāмыл* употребляется для обозначения следующих признаков:

- чёрного или тёмного цвета: *сам пуна́нэ сāмылг сартманэ* ‘ресницы чёрной краской покрасила’, «*Хоса минас, вāти минас, сāмыл мā каннын ёла минас*» – «Долго ехал, коротко ехал, в чёрное пространство земли вниз проник» [3, 63];

- цвета ткани: *сāмыл тōр* ‘чёрная ткань’, *сāмылхарпа тōр* ‘тёмная ткань’, в том числе современной одежды, которую в прошлом не использовали: *сāмыл тōрсаль* ‘чёрный платок’, *сāмыл тōрыл ю́нтыл суп охса* ‘из чёрной ткани сшитая юбка’, *сāмыл тēнт* ‘чёрная шапка’, *сāмыл охсар тēнт* ‘шапка, сшитая из серебристо-чёрной лисицы’, *сāмыл туплииг* ‘чёрные туфли’;

- почвы: *мā сāмыл* ‘земля чёрная’;

- растений: *сāмыл сосыг* ‘чёрная смородина’, *сāмыл вōр сяхыл* ‘чёрный лесной массив’, *сāмыл пил* ‘чёрная ягода’;

- масти животных и зверей, оперенья птиц тёмного цвета: *сāмыл ўй* ‘животное чёрной масти’, «*Сāмыл ўй та́глың колкемта*, / *вўгыр ўй та́глың колкемта*» – «В доме моем, наполненном чёрными мехами, / В доме моем, наполненном красными мехами» [3, 91];

- широко используется данное цветобозначение для описания внешности человека, например: *сāмыл āтпа пуук* ‘голова с чёрными волосами’, *сāмыл сампун* ‘чёрные брови’.

В определенных словосочетаниях может употребляться в переносном значении, например: *сāмыл вильтуп* ‘двумерный, злой’ (букв.: с чёрным лицом); «*Мāн алам сāмыл суппа лай-Хиньна* / *Тāнке ты вортавесўв*, / *Сāмыл суппа пит-Хиньна* / *Тāнке ты вортавесўв*». – «С чёрной пастью красный Хинь / Съесть нас пытается / С чёрной пастью чёрный Хинь / Съесть нас стремится» [3, 149]. Данный пример раскрывает культовую атрибутику богов и духов Нижнего

мира. Судя по тексту, «с чёрной пастью чёрный Хинь» есть не что иное, как болезнь, возможно тиф или оспа.

В чёрных одеяниях изображается *Куль-Отыр*, надзирающий за миром мёртвых и ассоциирующийся с тёмным началом и болезнями [5, 84]. Судя по поверьям, он перевозит на своей длинной чёрной лодке обречённых умереть людей в Нижний мир. Поэтому манси верили, что если приснится сон, в котором *Куль-Отыр* предлагает сесть в свою чёрную лодку и отправиться с ним вниз по течению, то это является предзнаменованием смерти. А для получения, например, дара провидца, по представлениям манси, следовало часто смотреть между ушей чёрной собаки. *Куль-Отыр*’у жертвовали животных чёрной масти, а *Самсай-дйке* – духу Нижнего мира, подчинённому *Куль-Отыр*’у, – «преподносили специально сшитые чёрные халаты <...> или *āрсын/āссын* обязательно чёрного цвета. Чёрный платок жертвовался жене *Куль-Отыр*’а» [13, 132-137]. Лучшей жертвой для менквов считался конь чёрной масти. *Ялпус-ойке*, который по представлениям манси помогает больным, на Северной Сосьве и верхней Лозьве приносили в жертву чёрный платок при бессоннице или тягости [14, 87].

Отмечается также, что основой изображения *Лўски-дйки*, одного из сыновей *Тāгт-котиль-дйки*, служил чёрный камень с процарапанным на нем изображением человеческой фигуры с руками и ногами. Одеждой изображений *Мис-хўма* и его сына, так же как и *Пāуль-ўрнэ-дйки*, являются халаты с черным подкладом [15].

Чёрный цвет, являясь символом траура во многих культурах, в том числе мансийской, участвует в вербализации концепта «смерть, беда». Так, в поминально-обрядовой деятельности в знак траура женщины манси повязывали «на правую ногу чёрную ленту и носили до тех пор, пока она сама не спадала» [5, 203]. В некоторых случаях вместо чёрной ленты на ноге носили чёрный шнурок *лāгыл пēсыл* ‘нога траур’.

Таким образом, аксиологическая бинарная оппозиция *я́нук/сѣмыл* пронизывает современный мансийский язык, в результате чего *я́нук* в мансийских текстах приобретает положительные коннотации, а *сѣмыл* вызывает отрицательные ассоциации. Такая оценочная закреплённость, очевидно, обусловлена тем, что изначально белый и чёрный цвета связывались в сознании людей, прежде всего, со светлым и тёмным временем суток, днём и ночью. Свет, день благодаря своей способности делать мир видимым, освещенным субъективно представлялся понятным, безопасным, хорошим, добрым; темнота, ночь в силу своей способности скрывать, делать невидимыми все предметы действительности представлялась непонятной, опасной, злой, связанной с потусторонними силами. В мансийской космологии белый цвет символизирует Верхний мир, чёрный цвет символизирует Нижний мир.

Литература

1. Кульпина, В.Г. Система цветообозначений русского языка в историческом освещении / В. Г. Кульпина // Наименования цвета в индоевропейских языках: системный и исторический анализ. – М.: КомКнига, 2007. – С. 126–184.
2. Хинзеева, Д.П. Семантика основных цветообозначений в бурятском языке: когнитивный подход / Д. П. Хинзеева // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Филология, история, востоковедение. – 2010. – № 3. – С. 149–154.
3. Именитые богатыри Обского края. В 3-х томах / под ред. С. С. Динисламовой. – Т. 3. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. – 204 с.
4. Традиционные верования и мировоззрения народов ханты и манси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studsell.com/view/182600/30000/> (дата обращения: 30.09.2016).

5. Иванова, В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века) / В. С. Иванова. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с.
6. Мифология хантов и манси. Образовательные ресурсы [Электронный ресурс] / Мир-сусне-хум – культурный герой. – Режим доступа: <http://etnic.ru/edu/myth/myth19.html> (дата обращения: 30.09.2016).
7. Новикова, Н.И. Традиционные праздники манси / Н. И. Новикова. – М. : ИЭА РАН, 1995. – 222 с.
8. Гемуев, И.Н. Религия народа манси. Культовые места XIX – начало XX в. / И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1986. – 190 с.
9. Федорова, Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси / Е. Г. Федорова. – СПб.: МАЭ РАН, 1994. – 286 с.
10. Богордаева, А.А. Покрой и украшения обрядовых халатов северных манси / А. А. Богордаева // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2012. – № 1 (16). – С. 102–112.
11. Кривошлыкова, Л.В. Особенности восприятия черного цвета в английской и французской картинах мира / Л. В. Кривошлыкова, Ж. В. Кургузенкова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2015. – № 1. – С. 135–139.
12. Шабашева, Е.А. Особенности оценки цветообозначения чёрный в семантике фразеологических единиц русского и английского языков / Е. А. Шабашева // *Linguamobilis*. – 2012. – № 4 (37). – С. 131–137.
13. Богордаева, А.А. Особенности изображения Самсай-ойки – домашнего духа-покровителя северных манси / А. А. Богордаева // Вестник археологии, антропологии и этнографии – 2011. – № 1 (14). – С. 135–145.
14. Бауло, А.В. Медведь-барабанщик. Русская игрушка в обрядах и культах обских угров / А. В. Бауло // Наука из первых рук. – 2015. – № 1 (61). – С. 77–91.
15. МАНСИ. Историческая справка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: hmao.kaisa.ru/file/1810186625?lc=ru (дата обращения: 04.10.2016).

Социокультурная проблематика творчества Ювана Шесталова (на примере повести «Синий ветер каслания»)

Аннотация. Повесть «Синий ветер каслания» создана Ю. Шесталовым в 1964 году. Писатель рассказывает о жизни оленеводов. Его герои разделяются на две группы: тех, кто замкнут в рамках национального уклада жизни, и тех, кто познал «мир иной», представителей манси, которые осознают значение исторического поворота в их судьбе. К этой группе относятся, прежде всего, комсомольцы и национальная интеллигенция. Народная жизнь раскрывается через описание бытовых реалий этноса. Ю. Шесталов художественно осмысливает неповторимость традиционной жизни своего народа и ее одновременную связь со всей страной, с мировой историей человечества, его культурой.

Ключевые слова. Юван Шесталов, Синий ветер каслания, манси, самобытная культура, оленеводство, традиционный образ жизни.

Культура и быт народа манси уникальны и самобытны, они всегда зависели от образа жизни в суровых условиях Севера. Е.И. Ромбандеева так раскрывает традиционный образ жизни и основы национальной социокультурной среды: «Основным занятием манси с глубокой древности была охота и добыча диких животных. Это отмечается во всех самых ранних фольклорных произведениях: мужчина охотится, а женщина шьет соболиную шубу. Позднее появляется оленеводство. <...> Поселения были маленькими, состояли из нескольких домов... Жили манси в деревянных домах, чаще с одним окошком. Кочевали посезонно: летом поселялись на самом берегу реки, многие отправлялись на больших лодках-каюках к низовью реки, к Оби, навстречу поднимающейся рыбе» [1, 6]. В летнее время также устраивались запоры для ловли рыбы на реках, кроме этого люди

занимались сбором дикоросов. Приведем также пример из трудов Е.И. Ромбандеевой о роли женщины в семье: «На долю матери-северянки ложилась большая ответственность: она должна была выдержать тяжелый домашний труд в суровых условиях Севера, поднять на ноги детей, сформировать из мальчика будущего северянина-охотника, а из девочки – будущую мать-северянку, которая была бы в состоянии продолжить свой человеческий род (муж же – добытчик пищи и одежды из природы, она – хранитель очага, тепла и благополучия в доме)» [1, 11]. Отметим, что социальная функция женщины, ее роль жены, матери и члена коллектива были достаточно высоки. В традиционной жизни манси четко были определены взаимоотношения в семье и распределены обязанности.

Юван Шесталов воспитывался в традиционных условиях. В детские годы основная роль в формировании его личности принадлежала матери, бабушке (ась-ойка) и бабушке (анеква). С их помощью будущий писатель освоил опыт прежних поколений: родной язык, знания, этические нормы, обычаи, выработал свое отношение к религии; научился видеть дороги звездного неба, по цветам и мху распознавать тайны земли, в пенье вьюги различать изменение погоды. Без матери Ю. Шесталов остался рано, в школьные годы воспитывался в новой семье отца. В школе учился с удовольствием, полюбил литературу. Творческая мысль проснулась в нем в молодые годы, и ожившие воспоминания событий юности и детства превратились в яркие художественные образы произведений. Их тематику, конечно же, обусловила судьба народа, его прошлое, настоящее и будущее. «Устремляясь в будущее, стоит обратиться и к прошлому, но не в порыве самолюбования или тоски по ушедшим дням, а в поисках мудрости, золотых крупиц опыта, накопленного поколениями людей, сумевших не только выжить в суровейших условиях Севера, но и создать самобытную культуру» [2, 36], – так писал Ю. Шесталов в одном из своих очерков.

Повесть «Синий ветер каслания» создана писателем в 1964 году. Художественная структура произведения на первый взгляд кажется простой и непритязательной. Молодой учитель после завершения учебы в Ленинграде возвращается в родное село, в свой родной дом. На комсомольском собрании молодежь решает помочь оленеводам и направляет в каслание несколько добровольцев, среди которых оказывается и центральный герой. Повесть рассказывает о том, что увидел, услышал, прочувствовал и передумал герой за первый месяц каслания, что он узнал о своих старых и новых друзьях и знакомых, что он вспомнил из своего детства. Внимательное прочтение текста позволяет сделать вывод, что через воспоминания, думы, чувства героя писатель показывает, как непрост путь от «тысячелетнего сна» к современной действительности, связанной с городом, школой, нефтегазовым освоением Сибири, в котором много положительного, но достаточно и отрицательного. Повесть является не только средством самовыражения художника, но и помогает глубинному познанию психологии манси. Основное внимание писателя привлечено к жизни и труду оленеводов. Каслание – это кочевье оленеводов, это длинная и трудная дорога от Оби до Урала, в которой: «...не семь раз поставишь на пути теплый чум, а больше; не семь болот надо пройти, а больше; <...> не семь дум передумаешь, а больше; не семь раз испытаешь себя, а больше!» [3, 309]. Пастухи круглый год кочуют по тайге в поисках ягеля, единственного корма для оленей. Существование многих и многих поколений манси обеспечивалось только движением, неустанной деятельностью, борьбой со стихией.

Повесть состоит из отдельных глав, посвященных участникам каслания. Лирическое звучание повествования идет от описаний природы, раздумий главного героя о жизни, о детстве. Все размышления пронизывает вопрос, который является идейным центром повести – вопрос о будущем оленеводства и оленеводов на Севере, шире – это вопрос о судьбе

родного народа. Сначала размышления героя об оленеводах носят противоречивый характер, люди ему кажутся странными, словно пришли с другой планеты. Как они могли остаться такими? Он обеспокоен этим вопросом, не может понять, почему кочевые оленеводы отстали от своих сородичей «словно на целое столетие» [3, 309]. «Оленья стадо – так ли уж нужно оно в современной жизни?» [3, 309] – одолевают сомнения героя-повествователя. В дальнейшем, окунувшись в жизнь каслания, он уже удивляется силе и мужеству оленеводов: «А какой он, этот человек-олeneuveд? Не из камня ли он вытесан, не изо льда ли он слеппен, не северными ли ветрами он на свет рожден? Для меня это порою тайна» [3, 458]. А слова бригадира Микуля: «Учителю не обязательно уметь управлять оленями... <...> Какой же ты манси, если не умеешь ездить на оленях!» [3, 334] наводят его на еще более глубокие раздумья: это он учитель виноват, что дети оленеводов не хотят стать оленеводами: «Может, в этом виноват и я? Виноваты и все учителя, нет внимания к профессиям древним» [3, 334]. К этой мысли герой будет приходить еще не раз, расширяя и углубляя ее. Писатель, а вместе с ним и герой не могут примириться с тем, что оленеводов не хватает, да и ягель – основной корм оленей – катастрофически убывает. Проблема природы и хозяйского отношения к ней одна из животрепещущих в творчестве Ю. Шесталова.

Повесть «густо» заселена, персонажи разделяются на две группы: тех, кто замкнут в рамках национального уклада жизни, и тех, кто познал «мир иной», представителей манси, которые осознают значение исторического поворота в их судьбе. К этой группе относятся, прежде всего, комсомольцы и национальная интеллигенция. Они, как и главный герой, говорят о предрассудках, суевериях и вере в злых духов, радуются нефтяным фонтанам – черному золоту. Об этих героях К. Зелинский сказал, что «это наши современные люди: бригадиры, геологи, оленеводы. В этом смысле Шесталов как бы отвечает на задачу молодым литераторам Сибири

изображать современного героя. Но современный герой вместе с тем как бы постулирует реализм. Он требует изображения себя в реалистическом аспекте; вместе с тем этот современный герой вдвинут в древнюю еще обстановку. Таким образом, современное перевито со стариной, нашедшей отражение еще в фольклоре» [4, 114].

Например, таким героем в повести можно считать зоотехника Арсентия. Оленеводы называют его большим человеком, охраняющим оленей, самым главным оленеводом. К нему, несмотря на молодые годы, относятся почтительно, с уважением. Семейная жизнь героя не сложилась, однажды он вернулся с каслания в пустой дом: жена уехала с другим. Однако счастье свое Арсентий нашел в служении людям: «Даже когда на всей планете будет коммунизм и космические корабли полетят вон туда... – указывая на солнце, говорил Арсентий, – даже тогда в душе каждого из людей будет жить своя родина – та земля, где родился человек, тот народ, из глубины которого он вышел на дорогу жизни.

Народы Севера маленькие, как орешки на огромном и величественном кедре. Но и у нас есть свое, то, чего нет у других народов: свои легенды, песни, умение с улыбкой жить в суровых условиях нашего Севера. Кто быстрее поймает в тайге соболя, в Оби – осетра, в стаде – оленя? Конечно, северяне!» [3, 364]. Арсентий рассудителен, когда «мудрые оленеводы, древние оленеводы в тупике», он обо всем знает, «он думает вслух, предлагает, советуется со стариками. Те тоже думают вслух, говорят...» [3, 362].

Историко-культурные особенности народа ярко раскрываются на примере представителей старшего поколения – хранителей традиций. С искренним уважением и одновременно с юмором автор рисует образы Потепки, Вун-Ай-Ики, Яныг-Турпка-Эквы.

Потепка в прошлом был всесильным шаманом, в новом времени он называет себя артистом. Он выступает на смотре

художественной самодеятельности: «В руках его был санквылтап. Потепка провел слегка пальцами по струнам звонкого санквылтапа и запел:

Живу, думаю, думаю:

«Трудно человеку жить без колхоза,

Очень плохо жить без колхоза!»

Живу, думаю, думаю:

«Плохо на лодке плыть без мотора!

Грести веслом, как в старину, –

Очень плохо!»

Живу, думаю, думаю:

«Трудно человеку жить без колхоза!

Как зимою пойдешь в селенье далекое?

Пешком, как в старину?»

Живу, думаю, думаю:

«Зачем в старину народу шагать?

Вперед, не назад человеку шагать пристало!»

Живу и думаю, думаю, думаю!» [3, 377]

За хорошее выступление народ решает отправить Потепку в окружной центр, куда съедутся лучшие артисты манси. Только лишь одна «древняя старуха с головою белее снега не отрывала колючих маленьких глаз от Потепки. Она следила за каждым его движением и, кривя беззубый рот, злобно шамкала:

– Пляши, пляши! Шайтан покинул тебя и никогда не вернется к тебе! Смотрите, до какого позора дошел Потепка!» [3, 377].

Выступая в окружном центре, артист, исполняя «Песню летящих гусей», показал свою истинную шаманскую силу духа: «И все, кто был в зале, услышали, как сильные, гордые птицы рассекают крыльями воздух, и мы ощутили бескрайний простор небес и счастье полета под облаками» [3, 378]. В отличие от Потепки Яныг-Турпка-Эква ко всему новому относится настороженно. Она укоряет сына: «Эх, Силька, Силька! Женился. На ком женился! Мансийка, а лазит на

крышу. Урас! Урас! Сейчас старые манси не хотят в дом войти» [3, 397]. Наста ушла, сердце Сильки раздвоено. Он понимает, что живет в современное время и надо начинать жизнь сначала, но воспоминания рисуют картины прошедшего: «Он жил в мире богов, что ростом не выше беличьего хвоста. Они маленькие, но обладают великой силой. Пред ними трепещет и маленький Силька, и все манси. Он мечтает быть похожим на своего деда, который призывал людей следовать старым мансийским законам, уважать и слушаться своих богов» [3, 399].

Ю. Шесталов в повести показывает жизненный путь многих своих героев, и судьба каждого отлична от другой. Как отмечает В.Д. Лебедев, «художник нащупывает пути к воссозданию эпоса народной жизни; его повесть не только исповедь лирического героя, не только раздумья о новом и старом в национальных традициях, но и попытка реконструировать историческую перспективу народной жизни» [5, 110].

Реконструкция народной жизни продолжается в повести через описание бытовых реалий этноса. Это усиливает и этнографизм повести, и является демонстрацией социокультурной идентификации народа в художественном тексте, т.е. тем, что станет одной из основополагающих черт авторской стилистики Ю. Шесталова.

Писатель воплотил в своем произведении всю специфику национального сознания, духовной жизни, культуры и быта народа. Многообразие картин, сцен, судеб, характеров запечатлелось в его творчестве как развернутое повествование о жизни народа манси в целом. Не ускользнула от внимательного взгляда и поэтическая сторона народного быта. В повести большая роль отводится фольклору, представлены сказки, предания, наставления, зафиксированы обрядовые действия и сцены медвежьих игрищ. Природа также играет важную роль в освещении народной жизни. Более того, рассказывая о родном народе, Ю. Шесталов художественно осмысливает его

неповторимость и одновременную связь со всей страной, с мировой историей человечества, его культурой.

Литература

1. Ромбандеева, Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура / Е. И. Ромбандеева. – Сургут : Северный дом, 1993. – 208 с.
2. Шесталов, Ю.Н. Самая чистая радость / Ю. Н. Шесталов. – Ленинград, 1985. – 192 с.
3. Шесталов, Ю.Н. Собрание сочинений / Ю. Н. Шесталов. – СПб.; Ханты-Мансийск: Фонд космического Сознания, 1997. – Т. 1. – 480 с.
4. Зелинский, К.Л. Октябрь и национальные литературы / К. Л. Зелинский. – М.: художественная литература, 1967. – 383 с.
5. Лебедев, В.Д. Манси. Очерк истории литературы / В. Д. Лебедев. – Тобольск, 1995. – 159 с.

К вопросу о создании справочника носителей и исполнителей фольклора обских угров и лесных ненцев

Аннотация. В статье освещаются проблемы и обобщается опыт фольклорного центра по созданию справочника носителей и исполнителей фольклора обских угров и лесных ненцев в электронном депозитарии. Электронный депозитарий по фольклору обских угров и самодийцев представляет из себя цифровой каталог произведений устного народного творчества коренных народов Югры.

Ключевые слова: депозитарий, фольклор обских угров и самодийцев, носитель и исполнитель фольклора.

Работа фольклорного центра по составлению справочника носителей и исполнителей фольклора обско-угорских и самодийских народов обусловлена следующими причинами. Личность исполнителя или носителя фольклорного произведения имеет большое значение при сборе и записи фольклорного текста. С одной стороны российскую науку давно интересует проблема соотношения индивидуального и коллективного в традиционной культуре, с другой стороны – результаты научно-собирательской работы в большей степени зависят как от личности исполнителя, так и от личности собирателя и исследователя. Ученые-фольклористы призывают подробно записывать биографию носителя и исполнителя фольклора, это позволит изучить влияние личности исполнителя на поэтику фольклорных текстов, поможет прояснить многие вопросы, связанные с вариативностью устного народного творчества и трансляцией традиции.

В 2006 году Государственный республиканский центр русского фольклора провел XI международную научно-практическую конференцию, главной темой которой являлась «Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь». Проведение научного форума по этой проблеме позволило выявить большой интерес исследователей к этому направлению отечественной фольклористики, в которой придается большое значение формированию личностного начала в фольклорном тексте [1].

Большая работа по созданию базы данных носителей и исполнителей фольклора обско-угорских и самодийских народов, как впрочем, и всех памятников устного народного творчества проводится в фольклорном центре Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск). С целью систематизации нематериального культурного наследия коренных народов Югры в фольклорном центре и в четырех его филиалах (Белоярском, Березовском, Сургутском и Нижневартовском) была внедрена комплексная автоматизированная архивно-музейная информационная система КАМИС 2000, которая разработана фирмой КАМИС в городе Санкт-Петербурге.

Учетные карточки фольклорных произведений включают в себя расшифрованный текст на языке коренных народов Югры, перевод, звуковые и видеозаписи, полную информацию о записанном и собранном материале, включая изображения. Программа также предполагает архивировать новые поступления и позволяет вести сквозной учет приема, выдачи материалов для изучения, обеспечивает быстрый поиск и получение различных справок, начиная от любого фольклорного произведения и заканчивая биографиями информантов.

В данной программе биография носителя или исполнителя фольклора представлена в виде учетной карточки. На первой странице указаны фамилия, имя, отчество информанта; год рождения, год смерти, место рождения и место

проживания, информация о владении родным языками и степень владения и информация о полученном образовании. Также указаны родители носителя фольклора, родовая принадлежность, имеется указание на духа-покровителя, и в отдельном поле карточки приводятся сведения из биографии носителя и исполнителя фольклора. На одной из страниц приводится исчерпывающая информация о том, в каких научных статьях или в каких фольклорных сборниках имеется фольклорная информация об этом носителе фольклора и какие фольклорные тексты сказителя были опубликованы. Учетная карточка сопровождается портретным снимком и коллекцией фотографий из жизни носителя и исполнителя фольклора. На одной из страниц в карточке отражаются все предметы, в которых фигурирует данный носитель фольклора (аудиокассеты, видеокассеты, диски, папки из документального фонда). К учетной карточке носителя и исполнителя фольклора привязываются учетные карточки родственников, как по отцовской, так и по материнской линии. Эти карточки также снабжены научно-справочным аппаратом.

Надо признать, что в создаваемой базе данных носителей и исполнителей фольклора обских угров и самодийцев не отражаются сведения о том, в какой обстановке было записано то или иное фольклорное произведение. Известно, что исполнение фольклорного произведения сказителем в чуждой социальной обстановке или общественно-исторической среде может стать причиной искажения и разрушения фольклорного текста, а это может привести к неправильной интерпретации, исторической недостоверности реконструкции породившей эпохи. И в данном случае важно, чтобы собиратель при сборе фольклорного материала отмечал и это обстоятельство. В процессе работы над созданием каталога карточка исполнителя фольклорного произведения периодически совершенствуется, ибо программа КАМИС позволяет практически постоянно вносить изменения и дополнения в базу данных.

Тщательно зафиксированная информация о носителе и исполнителе фольклора позволяет не упустить ни одной детали важного историко-этнографического материала, соотносимого с такими проблемами как процесс и «механизм» передачи традиции, ее сохранение и преемственность, обусловленность репертуара. В качестве примера приведем учетную карточку носителя хантыйского фольклора Иныревой Екатерины Григорьевны, наиболее полно представленную в данном каталоге.

Проблемой создания данного справочника является тот факт, что собиратели фольклора обско-угорских и самодийских народов недостаточно полно фиксировали информацию, относящуюся к биографии информанта. Имеются карточки информантов, которые пока никакой информации кроме фамилии, имени и отчества не имеют. Сотрудникам фольклорного центра предстоит дальнейшая работа по выявлению неточностей и пополнению биографических сведений носителей фольклора обско-угорских и самодийских народов. В то же время разработка данного справочника позволит начать работу по развитию такого направления в науке, как историческая биографистика, которая должна рассматриваться неотделимо от эпохи жизни изучаемого носителя фольклора.

Рис. 1. Первая страница учетной карточки Иныревой Екатерины

Рис. 2. Вторая страница учетной карточки подробными биографическими данными

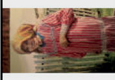
Комплексная автоматизированная музейная система - КАМИС 2000 - [Произведение]				
Папки Печать Карточки Права				
Информанты				
Информант Биография Пас. данные Литература Предметы Изображение				
Инырева Екатерина Григорьевна				
1				
Название изображения				
№	Тип изображения	Название изображения		
7	↓ Раклос	Инырева Екатерина Григорьевна (фото Ерныховой О.Д.). Во время фольклорной экспедиции ОУИ ПИИР, июль 2007.		
				
8	↓ Главный вид	Инырева Е.Г., 1993г. (фото из личного архива Глуховой Т.)		
				
9	↓ Раклос	Инырева Е.Г. Вылов рыбы. 1993г. (фото из личного архива Глуховой Т.)		
				
10	↓ Раклос	Инырева Е.Г. с дочерью Ольгой (фото из личного архива Глуховой Т.)		
				

Рис. 5. Пятая страница учетной карточки, на которой размещены все фотографии носителя и исполнителя фольклора

Литература

1. Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 11. Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. Сб. научных статей. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. – 296 с.

Русские города и аборигены Северного Заполярья: экономико-антропологические аспекты

Аннотация. Восприятие городов аборигенами противоречило оценкам их взаимоотношений с предпринимательскими слоями в глазах образованного дореволюционного общества. В статье рассмотрена мотивация поступков коренного населения Сибири при торговле с русскими купцами. У него отсутствовала цель извлечения максимальной прибыли. Существующий негативный реципрокный обмен аборигенам был чужд и одновременно необходим. Данное обстоятельство вело к деформации поведения пришельцев в незнакомых городских условиях.

Ключевые слова: абориген, город, предприниматель, реципрокность, торговля, трикстер, фольклор, экономика.

Взаимоотношения горожан-предпринимателей с аборигенным населением Северо-Западной Сибири в XIX – начале XX вв. были лишены идиллий. Неэквивалентный обмен, недобросовестная продажа товаров низкого качества, вплоть до запрещенной законом водки, долговое закабаление с фактическим присвоением охотничьих и рыболовных угодий были хорошо известны образованным современникам. Проблема, однако, заключается не столько в фиксации данных широко известных явлений, сколько в раскрытии особенностей психического восприятия участников торговых сделок. Как именно оценивали свои экономические поступки русские предприниматели и аборигенное население? Если взгляды купцов на максимальное получение прибыли известны по опубликованным источникам, то мнением коренного населения тогда по существу мало кто

интересовался. По преимуществу его воспринимали как пассивную страдательную сторону.

Интересно, однако, что в фольклоре обских угров и ненцев не фиксируется особенно неприяженного отношения к городу и купечеству. Странное дело: русский город, центр эксплуатации рыбаков и охотников, в устном наследии аборигенов часто выглядит достаточно привлекательно. Более того, в преданиях житель тайги или тундры, временно попадая в город, далеко не всегда здесь ведет себя благопристойным образом. Он пьет, хулиганит, мошенничает, но такое его поведение в фольклоре отнюдь не осуждается. Что это? Компенсация ущемленных этнических чувств? Попытка хотя бы мысленно поквитаться с угнетателями? Нет сомнения, что ряд действий был обусловлен именно данной мотивацией. Но, может быть, за нарочито вызывающим поведением стояло и нечто большее? Цель настоящей публикации состоит в реконструкции особенностей взаимоотношений русских горожан и коренного аборигенного населения Северного Зауралья.

Для того чтобы понять эти взаимоотношения необходимо обращение к теоретическим достижениям антропологии о традиционных обществах и их экономике. Кратко перечислим некоторые из работ, способных улучшить наше понимание прошлого Северного Зауралья. Французский исследователь Марсель Мосс в своем классическом труде «Опыт о даре» (1925 г.) показал, как дарение в архаических обществах было универсальным средством обмена. Причем оно не было исключительно альтруистическим актом. Дар предполагал последующую компенсацию в виде ответного дара: «здесь все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги, – составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях» [1, 155].

Данное утверждение Мосса перекликается с выводами отечественных исследователей. «В хантыйской традиционной культуре нет ни одной, внешне даже самой неброской вещи, которая имела бы только одну единственную функцию – утилитарную: все вещи многофункциональны. Каждая вещь, будь то лодка, нарты, лыжи, лук, требуют определенных правил изготовления, обращения, хранения, дарения, наследования; каждая вещь, являясь личной, семейной, коллективной собственностью, определяет социальный статус и указывает на социальную принадлежность владельца» – считает В.М. Кулемзин [2, 129]. Дальнейшее развитие идей Мосса было предложено в работах Карла Поланьи, введшего понятие «реципрокности» или взаимности при передаче вещей в дар, согласно установленному порядку [3, 20]. Человек, принимая дар, вступал в отношения обмена и брал на себя ответные обязательства.

И наконец, Маршал Салинз в книге «Экономика каменного века» (1972 г.) утверждал, что реципрокность не всегда имеет сбалансированный характер. Материальная сделка составляет лишь краткий промежуток времени в длительных отношениях. Возобновление социальной связи может быть гораздо важнее самой сделки обмена. [4, 92-93]. Салинз выявил три основных вида реципрокности: генерализованную (стремление к альтруистичности при обмене), сбалансированную (стремление к эквивалентности при обмене) и негативную (стремление к безвозмездному получению дара). Его вывод категоричен: «Примитивный строй генерализован. В нем не проявляется четкого разделения на социальное и экономическое» [5, 169]. Кроме того Салинз предложил схему распределения видов реципрокности, в зависимости от реализации дарообмена в конкретном социальном секторе. Позитивная реципрокность, по мере удаления от домохозяйства, постепенно перерастает в собственную противоположность – негативную реципрокность (рис. 1).

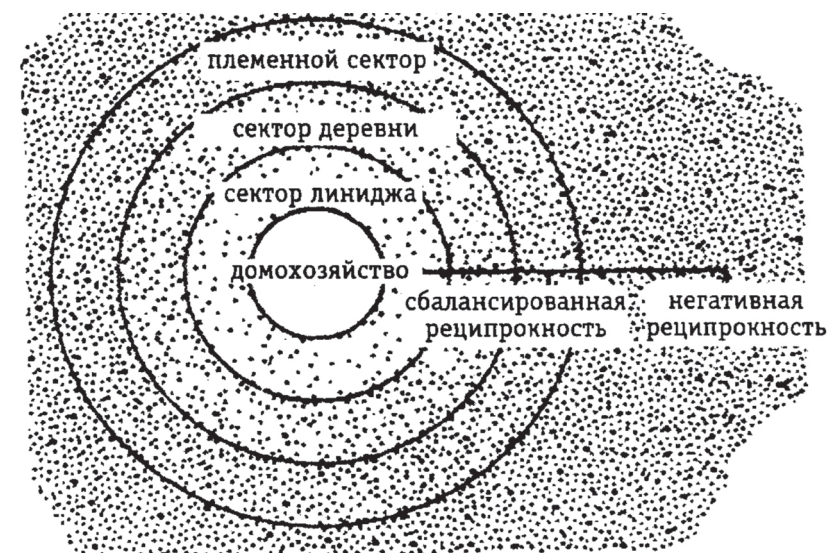


Рис. 1. Реципрокность в системе социальных отношений по книге М. Салинза «Экономика каменного века» [5, 180].

За пределами рассуждений Салинза во многом остались нерешенными вопросы поведения человека традиционного общества, временно покинувшего привычное социальное пространство, но еще не успевшего выработать адаптационные механизмы для сделок с купцами или недолгого пребывания на территории небольшого торгового провинциального города. На сегодняшний день мнения дореволюционных ученых о торговле аборигенов с русскими предпринимателями уже не являются достаточно убедительными. В качестве примера приведем хрестоматийную оценку Н.М. Ядринцева в книге «Сибирь как колония» (1882 г.): «Вкусы и требования дикаря создаются под влиянием особых законов. Он увлекается часто предметами и произведениями не столько утилитарными, обеспечивающими его жизнь, совершенствующими и направляющими его к лучшему, сколько потакающими его страсти и детскому увлечению» [6, 111].

Далее исследователь разоблачает варварские способы торговли сибирского купечества.

Гуманное отношение Н.М. Ядринцева к коренному населению не отменяет необходимости критики его отдельных положений. Действительно, аборигены в сделках купли-продажи не ориентировались исключительно на утилитарные интересы. Но знаток Сибири не задается поиском ответов на поставленные им вопросы. Каковы они эти «особые законы», которые и определяли специфику покупательского спроса национальных рыбаков и охотников? Отсутствие развернутого ответа подменяется рассуждениями о детски наивных поступках сибирских «дикарей»... Логика поведения жителя тундры или тайги была, видимо, все-таки иная. Пришельцу из традиционного мира первоначально следовало определиться: что такое русский город и каковы его жители?

Возможно, что предварительные ответы на этот вопрос содержатся в сказке «О Торуме-Боге», записанной в селе Хулимсунт Березовского района Югры. В сказке Торум спустился на землю, для проверки милосердия купца и его наказания за жадность. Характерно, что горожанин на роль купца был лично назначен Торумом. Купец получил наказ помогать бедным, но не исполнил его. Далее следует неизбежная расплата: в купеческой семье умирает новорожденный ребенок, она разоряется, её члены становятся слугами [7, 91–109]. В сказке осуждается не предпринимательская деятельность как таковая, но алчность купца. Более того, купеческое предпринимательство, по мнению аборигенов, явно полезно, ведь с ним связывалось получение в дар или по обмену множества комфортных предметов.

Восприятие города, как сосредоточения материальных благ, присутствует в старинных песнях народа манси, записанных в 1888-1889 гг. венгерским исследователем Бернатом Мункачи. В 27-й Песне о судьбе Петр, сын Василия, жителя Хал-Павыл, мечтает о приезде к нему Кати Пакиной.

Он хочет, чтобы она, «подобно жене купца» похаживала в «хорошем доме» с обоями, пила за самоваром, ценой в 10 целковых, дорогой чай с дорогим сахаром, а после не отказалась бы и бутылку вина распить. Петр согласен купить ей шаль за 3 целковых и поясок с подвесками. [8, 85-87]. В 35-й Песне еще одна Катя мечтает о поездке вместе со своим любимым – Сидором в город Халып-Ус (Березов):

Ассигнации [мне] дадут,
Серебренники [мне] дадут.
Города Халы-У множество кабаков
Возьмусь с начала одного конца
До следующего конца –
Всё пройду,
Во все [кабаки] зайду.
Ассигнации кончатся,
Серебренники [тратить] стану.
Среди женщин, среди мужчин
С полной горстью денег хожу.
Города Халып-Ус среди многих [моих] казаков
По кабакам хожу,
Красного вина много стопок много выпиваю [8, 107].

Впрочем, для того чтобы воспылать любовью и затем выпить, ехать в город Березов было вовсе не обязательно. В следующей 36-й Песне девушка признается в любви к купцу из Халып-Ус, который раздает мужчинам шапки, женщинам платки, а девушкам кольца и всех угощает:

После вашего питья
Женщины куда сваятся,
Мужчины куда сваятся,
Туда и сваятся [8, 107–111].

Наверное, не стоит обольщаться искренностью лирики аборигенных девушек. Т.Д. Слинкина, автор-составитель записанных в начале XX в. Артуру Каннисто мансийских «Песен о судьбе», отметила наличие схожих сюжетов в собрании финского учёного. Комментатор достаточно

категорична: «Купцы и их служащие, взятые у коренных жителей мясо, ценную рыбу, ценные меха, ягоды, меняли чаще на алкоголь низкого качества и попросту спаивали неграмотный доверчивый народ. Кроме того, каждый купец, кабатчик или приказчик во многих дальних селениях содержал особых привлекательных девушек. Купцы выдавали им небольшие суммы денег для привлечения денежных клиентов в питейные заведения» [9, 10].

При переходе от ригидного рассмотрения норм морали к теоретическим обобщениям об аборигенном восприятии социально-экономических рыночных реалий, допустимо предположить, что для городов и коренного населения Северного Зауралья был характерен именно негативный реципрокный обмен. Данное обстоятельство многое объясняет. Это многократное завышение цены на товары со стороны русских купцов, честность, при одновременной необязательности должников-аборигенов. Это – преобладание ритуальных дарообменных операций в ущерб прагматичным выгодам товарно-денежной торговли. Это – терпимое отношение участников торговых сделок к обоюдному взаимному аморализму. Это, наконец, демонстративное выпячивание собственных негативных качеств в чуждой, но не вполне враждебной среде русских торговых партнеров.

Причины складывания негативного реципрокного обмена заключены в амбивалентных свойствах русского города и его жителей. Аборигенам он был, одновременно, чуждым и необходимым. Для человека традиционной культуры, причем вне его этнической принадлежности, город находился либо на грани, либо за гранью природной гармонии. Город был либо изъяном по отношению к природе, либо нуждался в таком изъяне. Естественные, «правильные» социальные нормы здесь не действовали. Для неискушенных аборигенов русский город и его жители были некими досадными исключениями. Они воспринимались как актеры, грешники, мошенники со своими странными нормами.

Соответственно, попадая в город или вступая в сделки с его жителями и не имея возможности изменить их искусственную природу, человек традиционной культуры, чтобы сохранить свои ценностные приоритеты, был вынужден негативно перестраиваться. Ему требовалось некое замещение привычных «настоящих» норм. Осуществлялось это замещение через несерьезные игровые ситуации, путем нарушения общепринятых правил поведения, благодаря внепрагматичным торговым сделкам и покупкам без особой нужды. Будучи слабой стороной, аборигены противопоставляли упорядоченному актерству и мошенничеству города и горожан собственное стихийное мошенничество, реализованное через смешные анекдотичные поступки. Так постепенно создавались условия для появления несколько придурковатого этнического персонажа – трикстера на территории города либо в общении с купцами.

Трикстер олицетворял актерство, шутовство, греховность. Однако эта греховность была вынужденной реакцией на агрессивное навязывание новых, еще непривычных правил поведения. И город с его жителями, и трикстер уравнивали друг друга взаимной неупорядоченностью и нестабильностью. Оба они не соблюдали общепринятые нормы конкретных социумов. Как естественные, близкие к природе у аборигенов, так и искусственные в среде горожан. Город выходил за грань природного мира, трикстер в городе и в общении с большинством горожан выходил за грань городской культуры, отчасти восстанавливая, таким образом, общую мировую гармонию [10].

Характерно, что коренное население обычно не отказывалось от долгов. Образованные наблюдатели дружно фиксировали его честность, которая распространялась и на долги, переходившие по наследству. Мировоззренческие причины честности крылись в традициях добрососедства, дарообмена, в обязательствах по отношению к близким людям, ушедшим в иной мир. Иначе существовала угроза хаоса, потери

стабильного существования. Одновременно купечество жаловалось на должников по срокам исполнения обязательств, которые жили по пословице: «старый долг – гнилой долг». Данное обстоятельство также не противоречило представлениям, общепринятым в аборигенной среде. Ведь дар, начало обмена (а именно так во многом воспринимался долг) не предполагали немедленного ответного действия. В очередной раз экономические интересы и официальные правовые нормы уступали приоритет устоявшимся традициям

Разумеется, что подобные отношения не могли продолжаться вечно. Со временем почти все участники торговых сделок стали руководствоваться экономическими интересами. Не случайно, что один из дореволюционных исследователей начала XX века замечал, что «Вогул из тихого миролюбивого и честного человека превратился в отъявленного мошенника, огрубел до невозможности. Теперь мы видим воголов злыми, хитрыми, способными на всякую низость» [11, 21]. Столь резкая оценка этноса, несомненно, страдает предвзятостью. В глазах внешнего наблюдателя произошла очередная смена стереотипа. На смену прежнему наивному дикарю пришел прожженный мошенник. Но в этом наблюдении, по нашему мнению, есть и нечто существенное. В очередной раз в этническом поведении обнаруживается демонстративное выпячивание своего негативного поведения перед чужаками, что связано с ростом внутреннего дискомфорта. Но психический дискомфорт всегда нуждается в каком-либо вытеснении, замене. Согласно З. Фрейду шутка (остроумие) рождается, когда сознание пытается выразить те мысли, которые общество обычно запрещает. Он же утверждал, что юмор подавляет развитие аффекта, занимая его место [12, 98–13, 234–235].

Совершенно очевидно, что в глазах аборигенов русский город и близкие к этому городу официальные учреждения были территорией взаимных чудесных перевоплощений. Здесь было многое допустимо, многое манило далеко не

всегда оправданными надеждами. Для представителей традиционной культуры такой город оказывался пограничной территорией, своеобразными воротами в другой мир. Они, эти «ворота», были максимально загадочны и могли вести куда угодно. Их таинственность порождала надежду, желание вкусить неведомое, дискомфорт, страх. Преодоление последних осуществлялось разными способами. В том числе и через негативный реципрокный обмен. Обе стороны от подобных контактов имели свои, но разномасштабные выгоды. По преимуществу экономическую выгоду – недобросовестные русские купцы и городские жители. Культурную, адаптационную – местное аборигенное население, получающее на условиях добровольности навыки рациональной денежной торговли и знание рыночных механизмов.

Литература

1. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии [Текст] / М. Мосс. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.
2. Кулемзин, В.М. О хантыйских шаманах [Текст] / В. М. Кулемзин. – Тарту : б. и., 2004. – 210 с.
3. Барсукова, С.Ю. Реципрокные взаимодействия. Сущность, функции, специфика [Текст] / С. Ю. Барсукова // Социологические исследования. – 2009. – № 9. – С. 20–29.
4. Шрадер, Х. Экономическая антропология [Текст] / Х. Шрадер. – СПб. : «Петербургское Востоковедение», 1999. – 192 с.
5. Салинз, М. Экономика каменного века [Текст] / М. Салинз. – М. : ОГИ, 1999. – 296 с.
6. Ядринцев, Н.М. Собрание сочинений: в 2-х т. [Текст] / Н. М. Ядринцев. – Т. I. Сибирь как колония: Современное положение Сибири. Её нужды и потребности. Её прошлое и будущее. – Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 2000. – 480 с.

7. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси [Текст] / Авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск : Юграфика, 2012. – 176 с.
8. Мăньси мăхум пĕс йис ĕргыт = Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888–1889 гг.: научное издание [Текст] / Авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. – 232 с.
9. Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни») (В записи Артгури Каннисто, 1901–1906 гг.) [Текст] / Авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск : ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 110 с.
10. Ершов, М.Ф. Трикстер и город в традиционной культуре обских угров [Текст] / М. Ф. Ершов // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Мат. научно-практ. конференции XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., Ханты-Мансийск). – Воронеж : ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. – С. 129–137.
11. Павловский, В. Вогулы [Текст] / В. Павловский. – Казань : Типо-Литография Имп. ун-та, 1907. 229, II, VIII с.
12. Фрейд, З. Остроумие и его отношение к бессознательному [Текст] / З. Фрейд. – СПб.; М. : Университет. книга АСТ, 1997. – 318 с.

Ю.В. Исламова, кандидат филологических наук, доцент

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

Особенности круга чтения школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югра

Аннотация. В работе на материале социологических опросов, проведенных в Мегионе, Когалыме, Сургуте, Ханты-Мансийске, Нижневартовске, Нефтеюганске и Нефтеюганском районе ХМАО – Югры, рассматриваются актуальные проблемы детско-юношеского чтения. Основное внимание уделяется содержанию чтения, читательским интересам респондентов.

Ключевые слова: мониторинг, респондент, чтение, автор, художественная литература.

Актуальность проблемы чтения в детско-юношеской среде очевидна для многих. Этот вид когнитивной деятельности является основным способом получения информации, важным инструментом самообразования и самовоспитания. Чтение, формируя нравственные и духовные ценности, способствует социализации личности, ее интеграции в общество. В этой связи содержание литературного чтения представляется важным фактором нравственного становления личности.

В работе анализируются данные мониторинга чтения школьников Югры в реальной и электронной среде, проведенного сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) в 2016 г. Статья основана на материале, полученном от 655 респондентов из Ханты-Мансийска, Мегиона, Когалыма, Нефте-Юганска и Нефтеюганского района, Сургута, Нижневартовска.

Целью социологического опроса являлось исследование читательской активности и читательских предпочтений

школьников ХМАО – Югры. Анкета содержала вопросы, касающиеся психологической, содержательной и организационной сторон чтения: об отношении школьников к чтению, о видах используемых книг, об источниках получения информации, любимых авторах и произведениях и т.п.

Основные результаты исследования

Опрос подтвердил известный тезис о снижении интереса детей и подростков к чтению. В настоящее время 47% респондентов уверены в том, что современным школьникам не нравится чтение. 35,1% думают, что компьютерными играми их сверстники заняты больше, чем чтением (35,1%). Только 22% считают, что чтение приходится по вкусу подрастающему поколению.

Исследование показывает, что чтение не входит в круг любимых занятий большинства школьников, однако 45% респондентов называют литературу одним из любимых предметов.

Несмотря на возрастающую популярность электронных устройств для чтения в современном мире, 62% опрошенных все же предпочитают традиционные бумажные книги. Гаджеты выбирают 32,2%: электронные книги 25,3%, аудиокниги 6,9%.

Вероятно, приоритет полиграфических изданий обусловлен удобством их использования. Считают, что легче и быстрее читать печатную книгу 62% опрошенных. Использование электронных книг комфортнее для 24,1%.

Абсолютное большинство респондентов получает информацию из Интернета. На втором месте по популярности как источник информации – телевидение. Периодические издания (газеты и журналы) замыкают тройку лидеров. Аутсайдером является радио.

О литературных новинках большинство школьников (49,3%) узнают из интернет-источников. Также в информированности о новых книгах значительно участие друзей и знакомых (35,6%). Роль в этом деле библиотек, школьных

и городских, СМИ и других источников значительно более мала.

Современные школьники как данность принимают постулат о том, что чтение – полезное и нужное занятие. Тем не менее их представления о мотивирующих факторах чтения оказываются различными. Большая часть респондентов (61,8%) считают, что читать нужно для расширения кругозора человека. Примерно одинаковое количество опрошенных полагают, что чтение помогает в учебе (33,9%), чтение – это способ провести время с пользой, думают 31,9%; чтение помогает при подготовке к экзаменам, уверены 29,9%.

Прочтенное не оставляет школьников равнодушными. Абсолютное большинство из них стремятся обсудить книгу с другими людьми. 48,9% делают это с друзьями, 31,3% – с родителями, 13,1% – с учителями.

Большой популярностью у школьников пользуются периодические издания. На вопрос: «Какие журналы ты предпочитаешь читать?» ответили 91,3% анкетированных, в то время как на вопрос о любимых российских авторах – 63,4%, о последней прочитанной книге – 54%, о любимых зарубежных авторах – только 48,1%. В этой связи напрашивается вывод о том, что журналы читают практически все респонденты, чего нельзя сказать о художественной литературе.

Тематика читаемых журналов разнообразна: животный мир, путешествия, мода и стиль жизни, спорт, юмор и др. Наиболее востребованы в детско-юношеской среде журналы кроссвордов и головоломок (22,9%), комиксы (20,9%), юмористические (20,3%). Гораздо меньшее количество респондентов привлекают научно-популярные издания (12,7%).

В круг чтения современных школьников входят книги как отечественных, так и зарубежных писателей. При этом более половины опрошенных (52,1%) предпочитают произведения российских авторов, 37,7% – зарубежных. Меньшая востребованность иностранной литературы, по всей видимости, может быть объяснена безусловным приоритетом отечественной литературы в школьной программе.

Перечень литературных произведений, составленный по ответам школьников на вопрос о последней на момент исследования прочитанной книге, довольно обширен и включает более 190 наименований. Лидируют в нем произведения отечественных авторов. Около четверти из них – сочинения из обязательной школьной программы. Литература, выходящая за ее рамки, представлена в основном фантастикой и фэнтези, приключениями, детективами, прозой о взаимоотношениях в человеческом обществе, сказками. Отметим, что ни одно из произведений не перешагнуло 2%-ный барьер по количеству ответов. У 1,5% респондентов последней прочитанной книгой оказались учебники (по литературе, физике, биологии), ставшие безусловными лидерами по популярности. Неожиданным оказалось появление на втором месте философского труда Н.А. Бердяева «Самопознание» (1,4%). За ним идут повести «Олеся» А. Куприна (1,1%), «Чук и Гек» А. Гайдара (1,1%), роман И. Гончарова «Обломов» (1,1%), комедия в стихах «Горе от ума» А. Грибоедова (1,7%). Разнообразие жанров и тем произведений отражает неоднородность читательской аудитории, обладающей разным образовательным и интеллектуальным уровнем, имеющей широкий спектр интересов. Полный перечень названных в качестве последней прочитанной книги произведений представлен в таблице 1.

Таблица 1

Ответы на вопрос о последней прочитанной книге

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Рубен Давид Гонсалес Гальего «Белое на черном»	2	0,6	0,3
«Три мушкетера»	7	01,9	1,1
«1984»	2	0,6	0,3
Чак Паланик	4	1,1	0,6

«Дикая собака Динго»	1	0,3	0,2
«Совсем не герой»	1	0,3	0,2
«Орудия смерти: Город костей»	1	0,3	0,2
«Кот и сосулька»	1	0,3	0,2
«Герой нашего времени»	1	0,3	0,2
Т. Гроттер	1	0,3	0,2
М. Зощенко «Леля и Минька»	1	0,3	0,2
учебник по литературе	1	0,3	0,2
«Кошачий переполох»	1	0,3	0,2
«Большая книга загадок»	1	0,3	0,2
«Уральские самоцветы»	1	0,3	0,2
«Стрекоза и Муравей»	2	0,6	0,3
«Тропами мутантов»	1	0,3	0,2
«Игромания»	1	0,3	0,2
«Сто Великих Чудес Света»	1	0,3	0,2
Манга Наруто	1	0,3	0,2
Н. Рыленков	1	0,3	0,2
Тургенев И. «Свидание»	3	0,8	0,5
К. Паустовский «Заячьи лапы»	1	0,3	0,2
М. Зощенко	2	0,6	0,3

«Хитрюга» Е. Носов	1	0,3	0,2
«Полианна»	1	0,3	0,2
«Тюрьма и зона»	1	0,3	0,2
«Ворон – месть»	1	0,3	0,2
«Любовь живет три года»	1	0,3	0,2
«До встречи с тобой»	1	0,3	0,2
«Мамочка»	1	0,3	0,2
В.А. Мазин	1	0,3	0,2
«Заброшенная школа»	1	0,3	0,2
стихи Есенина	3	0,8	0,5
«Приключения капитана Врунгеля»	1	0,3	0,2
«Триумфальная арка»	1	0,3	0,2
«Не отпускай меня» Кадзуо Исигуро	2	0,6	0,3
«Много шума из ничего» Шекспир	1	0,3	0,2
«Виктор Цой и его Кино»	1	0,3	0,2
Ч. Буковски «Хлеб с ветчиной»	1	0,3	0,2
«Бумажные города»	3	0,9	0,5
«Мобильная Маргаритка»	1	0,3	0,2
Уильям Голдинг «Повелитель мух»	1	0,3	0,2
Бретт Кинг «Радикс»	1	0,3	0,2

«Трое из навигационной школы»	1	0,3	0,2
«Рецепт идеального лета»	2	0,6	0,3
«Барышня - крестьянка»	3	0,9	0,5
«Робинзон Крузо»	1	0,3	0,2
учебник по биологии	1	0,3	0,2
«Ходячий замок»	1	0,3	0,2
«Легенда о Крыме»	1	0,3	0,2
«Горе от ума»	11	3,1	1,7
«Милые кости»	1	0,3	0,2
Вильмонт Е. «В подручные киллера»	1	0,3	0,2
«Обожженные языки» Ч. Паланик	1	0,3	0,2
Н. Гоголь «Тарас Бульба»	5	1,4	0,8
учебник по физике	3	0,8	0,5
«Евгений Онегин»	1	0,3	0,2
«Двадцать тысяч лье под водой»	1	0,3	0,2
«Тараканы»	1	0,3	0,2
«Приключения Эраста Фандорино»	1	0,3	0,2
«Норвежский лес» Х. Мураками	1	0,3	0,2
Сталкер «Прятки на Осевой»	2	0,6	0,3
Ода	1	0,3	0,2
«Тайна мрачного клоуна»	1	0,3	0,2

Энциклопедия	1	0,3	0,2
Сказки	2	0,6	0,3
Братья Гримм	2	0,6	0,3
«Приключения Буратино»	1	0,3	0,2
«Джельсамино в стране лжецов»	1	0,3	0,2
В. Дуров Рассказы	1	0,3	0,2
«Красная шапочка»	1	0,3	0,2
«Маугли»	3	0,8	0,5
«Нигер»	1	0,3	0,2
«Семь подводных котов»	1	0,3	0,2
«Малифисента»	1	0,3	0,2
«Черная курица»	1	0,3	0,2
Муми-тролли	2	0,6	0,3
«Багровый дождь»	2	0,6	0,3
«Неожиданная любовь»	1	0,3	0,2
«Верни дружбу»	3	0,8	0,5
«Бедная Лиза»	1	0,3	0,2
«Пятьдесят дней до моего самоубийства»	5	1,4	0,8
«Борьба за огонь»	1	0,3	0,2
«Египет, тайна пирамид»	1	0,3	0,2
«Матренин двор»	2	0,6	0,3
«Волки Лозарга» Ж. Бенцони	2	0,6	0,3
«Спускайся к тебе» М. Лейтон	1	0,3	0,2

«Слово о полку Игореве»	2	0,6	0,3
«Таня Гроттер и магический контрабас»	1	0,3	0,2
«Рассказы Белкина» Пушкин А.С.	2	0,6	0,3
А. Дюма	1	0,3	0,2
«Князь вампирова»	1	0,3	0,2
«Гостья»	1	0,3	0,2
«Молодой слесарь - механик»	4	1,1	0,6
учебник «Литературное чтение»	2	0,6	0,3
«Как поймать разбойника» Пройслер	1	0,3	0,2
«Мишкина каша»	1	0,3	0,2
«Точка кипения»	1	0,3	0,2
О спорте	1	0,3	0,2
«Старый век»	4	1,1	0,6
«Властелин колец»	1	0,3	0,2
Джон Грин «В поисках Аляски»	1	0,3	0,2
«Лучшие сказки мира»	1	0,3	0,2
«Волшебник Изумрудного города»	3	0,8	0,5
«Мертвые души» Гоголь Н.	2	0,6	0,3

Алексеев «Прекрасная второгодница»	1	0,3	0,2
Библия	1	0,3	0,2
«Королева Марго» А. Дюма	1	0,3	0,2
«Любовь со второй попытки»	1	0,3	0,2
Н. Сладков «Иду я по лесу»	1	0,3	0,2
«Мальчик в полосатой пижаме»	1	0,3	0,2
«Что делать?»	6	1,7	1
Карамзин Н.	3	0,8	0,5
Фонвизин «Недоросль»	1	0,3	0,2
«Королина в стране кошмаров»	2	0,6	0,3
«Королевство кривых зеркал»	2	0,6	0,3
«Белый тигр»	1	0,3	0,2
«Виноваты звезды»	4	1,1	0,6
«Чудак из 6 б»	2	0,6	0,3
«Затерянный мир»	3	0,8	0,5
«100 тысяч почему»	2	0,6	0,3
«Пятнадцатилетний капитан»	1	0,3	0,2
«Книга теней» Жаклин Уэст	2	0,6	0,4
«Седьмой сын»	1	0,3	0,2
«Хорошие дети не плачут»	2	0,6	0,3
«Виновата ложь»	1	0,3	0,2

«Дети капитана Гранта»	2	0,6	0,3
Р. Брэдли «451 по Фарингейту»	4	1,1	0,6
«Запечатанная колыбель»	1	0,3	0,2
А. Чехов «Вишневый сад»	1	0,3	0,2
«Двойник»	1	0,3	0,2
Л. Андреев «Иуда Искарот»	2	0,6	0,3
«Пока есть вторник»	1	0,3	0,2
«Голодные игры»	4	1,1	0,6
«Доктор Живаго» Б. Пастернак	2	0,6	0,3
Е. Вильмонт	1	0,3	0,2
«Тайна маленького оборвыша»	1	0,3	0,2
«Чернильное сердце»	1	0,3	0,2
«Хроники Нарнии»	1	0,3	0,2
«Тайны Кремлевской больницы»	1	0,3	0,2
Ф. Кафка	2	0,6	0,3
«Ядерные ангелы»	1	0,3	0,2
«Кот по имени Алфи»	2	0,6	0,3
«Бегущий в лабиринте»	3	0,8	0,5
«Вино из одуванчиков»	2	0,6	0,3

«Белый Бим Черное ухо»	1	0,3	0,2
«Илиада»	1	0,3	0,2
«Поднятая целина»	1	0,3	0,2
Ошо «Осознанность»	3	0,8	0,5
«Сердца трех»	1	0,3	0,2
«Старик и море»	2	0,6	0,3
Троя	2	0,6	0,3
Коэльо Пауло	1	0,3	0,2
Рассказ о Дубровском	2	0,6	0,3
Самопознание	9	2,5	1,4
«Капитанская дочка»	5	1,4	0,8
М. Горький «На дне»	1	0,3	0,2
Старуха Изергиль	3	0,8	0,5
«Обломов»	7	2,0	1,1
«Шпионские приключения»	5	1,4	0,8
«Простоквашино»	3	0,8	0,5
«Мастер и Маргарита»	1	0,3	0,2
«Уроки французского»	1	0,3	0,2
«Молодежка. Первый матч»	2	0,6	0,3
«Цветы зла»	1	0,3	0,2
«Коты-воители»	2	0,6	0,3
Стихи Пушкина	13	3,7	2,0
«Война и мир»	2	0,6	0,3

М. Лермонтов	1	0,3	0,2
«Чук и Гек»	7	2,0	1,1
«Золотые страницы сказок»	4	1,1	0,6
Гари Поттер	2	0,6	0,3
«Иван – сын крестьянский»	1	0,3	0,2
Селинджер «Над пропастью во ржи»	1	0,3	0,2
«Гроза»	3	0,8	0,5
«А зори здесь тихие»	1	0,3	0,2
«Олеся» Куприн А.И.	7	2,0	1,1
«Человек – амфибия»	2	0,6	0,4
«Трое с площади карронад»	1	0,3	0,2
В. Быков	1	0,3	0,2
«Метро 2033»	2	0,6	0,3
«Чучело»	1	0,3	0,2
Учебник по литературе	2	0,6	0,3
«Портрет Дориана Грея»	1	0,3	0,2
«Медный всадник»	2	0,6	0,3
«Незнайка на луне»	2	0,6	0,3
«Ромео и Джульетта»	1	0,3	0,2
«Тимур и его команда»	4	1,1	0,6
Итого ответивших:	354	101,4*	54,0**
Нет данных	301		46,0
	655		100,0

Как отмечалось, произведениям российских авторов симпатизирует большинство опрошенных. По ответам респондентов на вопрос о том, какие российские прозаики и поэты им больше нравятся, был составлен список, в который вошло более 100 отечественных мастеров слова. В нем значатся как классические (более 80%), так и современные авторы. Не ослабевает интерес школьников к лучшим образцам русской литературы. На первом месте по популярности у респондентов оказался А.С. Пушкин (29,6%), значительно меньшее число участников опроса назвали И.А. Крылова (8,4%), М.Ю. Лермонтова (7,3%), Л.Н. Толстого (6,6%), И.С. Тургенева (2,3%), А.И. Куприна (1,5%), М.А. Булгакова (1,4%), М.В. Ломоносова (1,1%) и многих других. Более подробная информация представлена в таблице 2.

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос
о любимых авторах респондентов**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Светлана Лубинец	1	0,2	0,2
Дарья Лаврова	1	0,2	0,2
«Белая гвардия»	1	0,2	0,2
С. Довлатов «Заповедник»	1	0,2	0,2
Д. Донцова	1	0,2	0,2
М. Цветаева	1	0,2	0,2
С. Экзюпери	1	0,2	0,2
«Мертвые души» Гоголь Н.	3	0,7	0,5
О. Рой	1	0,2	0,2
Ф. Тютчев	4	1	0,6
Б. Акунин	1	0,2	0,2
П. Ершов	1	0,2	0,2

Н. Носов	12	2,9	1,9
Е. Носов	5	1,2	0,8
«Жди меня и я вернусь»	1	0,2	0,2
Катя Матюшкина	1	0,2	0,2
И. Бродский	2	0,4	0,4
Шмелев И.С.	1	0,2	0,2
Р.Л. Стайн	1	0,2	0,2
В. Распутин	4	1,0	0,6
Д. Гранин	1	0,2	0,2
Гарин - Михайловский	2	0,5	0,3
Э. Асадов	3	0,7	0,5
Блок А.	3	0,7	0,5
Марк Твен	1	0,2	0,2
Н. Сладков	2	0,5	0,3
дядя Коля Воронцов	1	0,2	0,2
С. Голицин	1	0,2	0,2
Б. Заходер	4	1	0,6
Г. Андерсен	1	0,2	0,2
Чайковский П.И.	2	0,5	0,3
Фонвизин Д.	2	0,5	0,3
Нил Шустерман «Беглецы»	1	0,2	0,2
Р. Брэбери	1	0,2	0,2
Чак Палланик	1	0,2	0,2
А. Дюма	1	0,2	0,2
Бажов П.	1	0,2	0,2
А.А. Фет	2	0,5	0,3
«Капитанская дочка» А. Пушкин	1	0,2	0,2
Солженицын А.	3	0,7	0,5
Железников В.	4	1,0	0,6

М. Ильин	1	0,2	0,2
М. Пришвин	4	1,0	0,6
Вильмонт Екатерина	1	0,2	0,2
М. Ломоносов	7	1,7	1,1
Э. Успенский	2	0,5	0,3
Саша Черный	1	0,2	0,2
Г. Троепольский	1	0,2	0,2
А. Ахматова	6	1,4	0,9
«Легкое дыхание»	1	0,2	0,2
Набоков В.	1	0,2	0,2
В. Бианки	3	0,7	0,5
Б. Пастернак	2	0,5	0,3
С. Маршак	1	0,2	0,2
М. Булгаков	9	2,2	1,4
А. Грибоедов	4	1,0	0,6
Вильготский «Зло не дремлет»	1	0,2	0,2
Пушкин	194	46,7	29,6
Крылов	55	13,3	8,4
Михалков	4	1,0	0,6
Шолохов	5	1,2	0,8
Куприн	12	2,9	1,8
Бунин	7	1,6	1,1
Салтыков-Щедрин	1	0,2	0,2
Лермонтов	48	11,6	7,3
Елена Усачева	8	1,9	1,2
А.П. Чехов	8	1,9	1,2
Гоголь Н.В.	18	4,3	2,7
Достоевский Ф. «Преступление и наказание»	17	4,1	2,6

Война и мир	9	2,2	1,4
Б. Васильев «А зори здесь тихие»	5	1,2	0,8
«Мастер и Маргарита»	2	0,5	0,3
Жуковский В.А.	3	0,7	0,5
Есенин С.	40	9,6	6,1
Першин В.И.	8	1,9	1,2
Драгунский	1	0,2	0,2
Толстой Л.	34	8,2	5,2
А. Барто	6	1,4	0,9
«Бедная Лиза»	1	0,2	0,2
Тургенев	15	3,6	2,3
Некрасов Н.	6	1,4	0,9
«Тарас Бульба»	3	0,7	0,5
В. Маяковский	7	1,7	1,1
«Руслан и Людмила»	6	1,4	0,9
Братья Стругацкие	1	0,2	0,2
Погорельский	1	0,2	0,2
М. Горький	5	1,2	0,8
Итого ответивших:	415	157,1*	63,4**
Нет данных	240		36,6
	655		100,0

* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно. Среднее число ответов на 1 опрошенного 1,6.

** В данном случае рассчитана не сумма, а отношение числа ответивших к числу опрошенных.

Перечень зарубежных авторов, не так обширен, как перечень любимых отечественных творцов, однако включает более 80 имен писателей и названий произведений. В ответах школьников встречаются как классические, так и современные авторы. В отличие от любимых отечественных

литераторов, в числе которых около 40% занимают поэты, среди иностранных авторов, названных школьниками, значатся исключительно прозаики. В ряде случаев респонденты указывали не автора, вероятно, не помня его имя, а название произведения. Наиболее часто школьники называли Д. Сэлинджера (4,3%), Д. Толкина (3,1%), Ж. Верна (2,9%), С. Крамера (2,1%), Д. Киза (2%), Г. Флобера (1,5%), Г.Х. Андерсена (1,3%), Э. Хантер (1,2%), Э. Хемингуэя (0,8%) (табл. 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос о любимых зарубежных авторах

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
«Вдали от дома» Д. Стил	1	0,4	0,2
«Вино из одуванчиков»	1	0,4	0,2
Кассандра Клэр	1	0,4	0,2
«Алиса в стране чудес»	2	0,8	0,3
Марк Леви	1	0,4	0,2
Роальд Даль	1	0,4	0,2
Рейчел Хокинс	2	0,8	0,3
Г.Х. Андерсен	1	0,4	0,2
Л. Кэрл	1	0,4	0,2
А. Лингрен	3	1,2	0,5
Хемингуэй Э.	5	2,0	0,8
Харпер Ли «Убить пересмешника»	1	0,4	0,2
Э. Бронте	1	0,4	0,2
«Старик и море»	2	0,8	0,3
«Алхимик»	2	0,8	0,3

Оскар Уайльд	1	0,4	0,2
«Ромео и Джульетта»	1	0,4	0,2
Киплинг «Рикки-Тикки-Тави»	4	1,6	0,6
Д.Бассет	1	0,4	0,2
Л.Оливер	1	0,4	0,2
Эдит Потту	1	0,4	0,2
Джейн Остин	2	0,8	0,4
Дж.Оруэлл	1	0,4	0,2
Ч.Буковски	1	0,4	0,2
Оноре де Бальзак	4	1,6	0,6
Харуки Мураками	1	0,4	0,2
Г. Маркес	1	0,4	0,2
М. Митчел	1	0,4	0,2
П. Коэльо «Одиннадцать минут»	1	0,4	0,2
Р. Докинз	1	0,4	0,2
Пройслер «Как поймать разбойника»	1	0,4	0,2
«Госпожа Бовари» Г. Флобер	2	0,8	0,3
«Виноваты звезды»	2	0,8	0,3
С. Есенин	2	0,8	0,3
Дюма «Три мушкетера»	1	0,4	0,2
Роберт Стивенсон	2	0,8	0,3
«Дети капитана Гранта»	2	0,8	0,3
Крылов И.	2	0,8	0,3

«Книга теней»	1	0,4	0,2
«Бумажные города»	1	0,4	0,2
«Бегущий в лабиринте»	1	0,4	0,2
Стефани Майер	1	0,4	0,2
«Виновата ложь»	3	1,2	0,5
О. Генри	1	0,4	0,2
Ф. Кафка	1	0,4	0,2
Олег Рой	1	0,4	0,2
Дмитрий Емец	2	0,8	0,3
Агата Кристи	1	0,4	0,2
«Жизнь взаимы»	1	0,4	0,2
«Полианна»	1	0,4	0,2
«Пока есть вторник»	2	0,8	0,3
Ломоносов М.	2	0,8	0,3
Дойл А.К.	1	0,4	0,2
Стейси Крамер	14	5,6	2,1
Стивен Кинг	1	0,4	0,2
Эрин Хантер	8	3,2	1,2
Даниель Дефо	1	0,4	0,2
И. Гете	1	0,4	0,2
Флобер	10	4,0	1,5
Ремарк Э.М.	2	0,8	0,3
Д. Киз	13	5,2	2,0
А.С. Пушкин	8	3,2	1,2
Джон Грин	1	0,4	0,2
«Над пропастью во ржи»	1	0,4	0,2
«Гнев ангелов»	8	3,2	1,2
Дж. Лондон	1	0,4	0,2
«Команда Клэр»	0	0,0	0,0

А.С. Пушкин «Станционный смотритель»	8	3,2	1,2
Дженифер Арментроу	4	1,6	0,6
«Черный обелиск»	15	6,0	2,3
Марк Твен «Том Сойер»	4	1,6	0,6
Гоголь Н.	6	2,4	0,9
«Приключения Шерлока Холмса»	3	1,2	0,5
Омар Хайям	6	2,4	0,9
Э. Золя	1	0,4	0,2
Селинджер	28	11,3	4,3
Шекспир	1	0,4	0,2
«Властелин колец»	20	8,1	3,1
Жюль Верн	19	7,7	2,9
«Русалочка»	7	2,8	1,1
Р. Бах	1	0,4	0,2
«Бескрылые птицы»	2	0,8	0,3
Мандельштам	2	0,8	0,3
Гримм	5	2,0	0,8
«Алые паруса»	11	4,4	1,7
Джоан Роулинг	5	2,0	0,8
Джанни Родари	0	0,0	0,0
Итого ответивших:	248	121,0*	37,9**
Нет данных	407		62,1
	655		100,0

* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно. Среднее число ответов на 1 опрошенного 1,2.

** В данном случае рассчитана не сумма, а отношение числа ответивших к числу опрошенных.

В рамках мониторинга чтения не было обойдено вниманием исследование литературно-краеведческой компетенции школьников, поскольку региональная литература входит в базисный учебный план и является важнейшим элементом учебно-воспитательного процесса в школе. Анализ результатов анкетирования показал, что творчество югорских поэтов и прозаиков знакомо школьникам намного хуже, чем знание литературного наследия отечественных и зарубежных авторов. На вопрос: «Каких писателей и поэтов Югры ты знаешь?» 24,7% сообщили, что никаких. 51,9% не дали ответа. 10,5% респондентов ошибочно назвали имена представителей русской классической литературы (А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Н.Е. Салтыкова-Щедрина и др.).

Смогли назвать имена мастеров слова Югры только 20,2% респондентов. В их ответах указаны: Е. Айпин (4,9%), Г. Кайгородов (2%), А. Тарханов (1,8%), С. Козлов (1,4%), Т. Конева (1,2%), Ю. Шесталов (1,1%) и др. (табл. 4).

Таблица 4

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

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
П. Бажов	1	0,3	0,2
Л. Такташева	6	1,9	0,9
Гоголь Н.	1	0,3	0,2
Н. Выборнова	4	1,3	0,6
Середа С.А.	1	0,3	0,2
Т. Конева	8	2,5	1,2
В. Мазин	2	0,6	0,3
Александра Лазарева	2	0,6	0,3
Берсенева В.Е.	2	0,6	0,3
Волков А.	2	0,6	0,3
В. Дыдыкин	2	0,6	0,3
Либов	2	0,6	0,3
Г. Кайгородов	13	4,1	2,0

С. Козлов	9	2,9	1,4
Никулин О.Г.	1	0,3	0,2
Антохин М.К.	2	0,6	0,3
Ветрова Л.А.	1	0,3	0,2
не знаю	162	51,4	24,7
М. Анисимкова	5	1,6	0,8
В. Волдин	2	0,6	0,3
Г. Слинкина	2	0,6	0,3
В. Маяковский	2	0,6	0,3
С. Черный	1	0,3	0,2
Салтыков-Щедрин М.Е.	1	0,3	0,2
Мамин-Сибиряк	3	1,0	0,5
Ершов	4	1,3	0,6
Шесталов Ю.	7	2,2	1,1
Тарханов А.	12	3,8	1,8
Айпин Е.	32	10,2	4,9
Конькова А.	12	3,8	1,8
Ю. Вэлла	6	1,9	0,9
Пушкин А.С.	36	11,4	5,5
Павел Попов	0	0,0	0,0
Л. Толстой	4	1,3	0,6
С. Есенин	3	1,0	0,5
М. Лермонтов	11	3,5	1,7
М. Вагатова	1	0,3	0,2
Итого ответивших:	315	116,2*	48,1**
Нет данных	340		51,9
	655		100,0

* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно. Среднее число ответов на 1 опрошенного 1,2.

** В данном случае рассчитана не сумма, а отношение числа ответивших к числу опрошенных.

По данным исследования, 68,2% опрошенных не читали произведений югорских писателей и поэтов. 25,3% оставили

соответствующий вопрос без внимания, что, по-видимому, можно приравнять к отрицательному ответу. Лишь 6,4% сообщили, что знакомы с региональным литературным творчеством. Наиболее читаемыми в среде школьников оказались произведения Е. Айпина (1,2%), А. Коньковой (1,1%), С. Козлова (0,5%) (табл. 5).

Таблица 5

**Распределение ответов на вопрос:
«Произведения каких писателей и поэтов ты читал?»**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
«Югорский медвежонок»	1	2,9	0,2
Л.Такташева	1	2,9	0,2
М.Шульгин	1	2,9	0,2
В.Мазин	4	11,8	0,6
С.Козлов	3	8,8	0,5
Шабуров	1	2,9	0,2
Г.Слинкину	1	2,9	0,2
Альманах «Эринтур»	1	2,9	0,2
Антохин М.К.	1	2,9	0,2
М.Анисимкова	1	2,9	0,2
Анна Конькова	7	20,6	1,1
Тарханов	1	2,9	0,2
Е.Айпин	8	23,5	1,2
Ю.Вэлла	2	5,9	0,3
Хантыйские сказки	1	2,9	0,2
Сказки народа манси	1	2,9	0,2
Сказки народов Севера	2	5,9	0,3
Итого ответивших:	34	108,8*	5,2**
Нет данных	621		94,8
	655		100,0

* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно. Среднее число ответов на 1 опрошенного 1,1.

** В данном случае рассчитана не сумма, а отношение числа ответивших к числу опрошенных.

В качестве любимых участники опроса назвали более 180 авторов и литературных произведений, отечественных и зарубежных, из разных исторических эпох: от XVIII в. до современности. В основном – это представители русской и зарубежной классической литературы. В ответах о любимом произведении зафиксированы все роды литературы: эпос, драма, лирика. Наблюдается большое жанровое многообразие читательских предпочтений: от сказки до философского романа. Многообразие тем произведений говорит о многообразии интересов в среде школьников. Преобладающими оказываются «вечные темы» как комплекс значимых для человечества во все эпохи и во всех литературах явлений — темы жизни и смерти, света и тьмы, любви, свободы, долга и т. д. [1]. Школьники среднего и старшего звена читают произведения о любви и дружбе, взаимоотношениях в среде подростков, интересуются произведениями, темой которых стала проблема поиска своего пути в жизни, младшие школьники выбирают рассказы о животных, сказки.

Таблица 6

Любимые произведения и авторы

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа ответивших	% от числа опрошенных
Дарья Лаврова «Как затмить звезду»	1	0,3	0,2
Джон Грин	1	0,3	0,2
А. Гайдар «Тимур и его команда»	1	0,3	0,2
Куприн А. «Олеся»	1	0,3	0,2
«Орудие смерти»	1	0,3	0,2
«Чистый понедельник» Бунин И.	1	0,3	0,2

«Скотный двор»	1	0,3	0,2
П. Коэльо «Алхимик»	2	0,5	0,3
«Три девочки»	1	0,3	0,2
«Тайна миров»	1	0,3	0,2
«Зеленая миля»	1	0,3	0,2
С. Самаров «Спецназ»	1	0,3	0,2
«Кинь, чтобы любить»	1	0,3	0,2
М.С. Коллинз «Фонарщик»	1	0,3	0,2
«Игра престолов»	1	0,3	0,2
«Ангел для Барби»	1	0,3	0,2
Крылов И.	1	0,3	0,2
«Искусство слышать стук сердца»	1	0,3	0,2
«Так говорил Заратустра»	1	0,3	0,2
«451 градус по Фаренгейту»	2	0,5	0,3
С. Лякьяненко «Звездная тень»	1	0,3	0,2
А. Маринина	1	0,3	0,2
Н.В. Гоголь	2	0,5	0,3
Нил Гейман	1	0,3	0,2
Касандра Клэр	1	0,3	0,2
«Веселая семейка» Н. Носов	1	0,3	0,2
«1984»	1	0,3	0,2
«Мальчик без шапки»	1	0,3	0,2

«20000 лье под водой»	1	0,3	0,2
Н.Носов	1	0,3	0,2
Пушкин А. «Барышня - крестьянка»	5	1,4	0,8
С. Ахерн «Я люблю тебя»	1	0,3	0,2
«Человек - невидимка» Г. Уэллс	1	0,3	0,2
«Похищенный» Стивенсон Р.Л.	1	0,3	0,2
«Дети Арбата»	1	0,3	0,2
Б. Окуджава	1	0,3	0,2
К. Паустовский	1	0,3	0,2
Б. Пастернак	2	0,5	0,3
Маяковский В.	1	0,3	0,2
«Убить пересмешника»	4	1,1	0,6
Д. Бойн «Мальчик в полосатой пижаме»	3	0,8	0,5
К. Булычев «Приключения Алисы»	2	0,5	0,3
Ж. Верн «Таинственный остров»	3	0,8	0,5
А. Гофман	1	0,3	0,2
«Гостя из будущего»	1	0,3	0,2
«Леди и бродяга»	1	0,3	0,2
Стейс Крамер	1	0,3	0,2
А. Ахматова	1	0,3	0,2

«Орудие смерти. Город костей»	1	0,3	0,2
«Стальные крылья»	1	0,3	0,2
И. Крылов	3	0,8	0,5
«Три толстяка»	1	0,3	0,2
М. Зощенко	1	0,3	0,2
«Подводный мир»	1	0,3	0,2
«Мойдодыр»	1	0,3	0,2
«Братство драконов»	1	0,3	0,2
Энциклопедия	1	0,3	0,2
В. Бианки	5	1,4	0,8
«Путешествие по мирам»	1	0,3	0,2
Д. Сэлинджер	1	0,3	0,2
«До встречи с тобой»	1	0,3	0,2
«Призрак»	1	0,3	0,2
А. Дюма	2	0,5	0,3
Д. Дефо	2	0,5	0,3
К. Дойл	1	0,3	0,2
«Гордость и предубеждение»	1	0,3	0,2
«Не отпускай меня»	1	0,3	0,2
«Уличный кот по имени Боб»	2	0,5	0,3
«Много шума из ничего»	1	0,3	0,2
«Приключения Робинзона Крузо»	1	0,3	0,2
С. Кинг «Сияние»	1	0,3	0,2

«Заколдованный дом»	1	0,3	0,2
Д. Гранин	1	0,3	0,2
«В подручных у киллера»	1	0,3	0,2
«Приключения Ульяны Караваевой»	1	0,3	0,2
«Ведьмак»	1	0,3	0,2
«Всадник без головы»	1	0,3	0,2
«Пираты кошачьего моря»	1	0,3	0,2
«Дальние страны» Гайдар А.	1	0,3	0,2
Милн «Винни - Пух»	1	0,3	0,2
«Алиса в стране чудес»	2	0,5	0,3
дядя Коля Воронцов «Страшилки и добрилки кота Помпона»	1	0,3	0,2
«Степь»	1	0,3	0,2
«Пираты Карибского моря»	1	0,3	0,2
«Школа снеговиков»	1	0,3	0,2
А. Барто	1	0,3	0,2
Йон Колфер	1	0,3	0,2
Л. Кэрролл «Алиса в Стране чудес»	1	0,3	0,2
Мишель Лейтон	1	0,3	0,2

М. Ломоносов	2	0,5	0,3
Нил Шустерман	1	0,3	0,2
В. Катаев «Сын полка»	1	0,3	0,2
«Приключения Тома Сойера»	5	1,4	0,8
Дэйл Карнеги	1	0,3	0,2
«Как закалялась сталь»	2	0,5	0,3
Джордж Оруэлл «1984»	2	0,5	0,3
М. Митчел «Унесенные ветром»	2	0,5	0,3
«Голова профессора Доуэля»	2	0,5	0,3
И.Бродский	1	0,3	0,2
Андреев «Иуда Искариот»	2	0,5	0,3
Юлия Шилова	2	0,5	0,3
П. Бажов «Медной горы хозяйка»	1	0,3	0,2
Г.Х. Андерсен «Русалочка»	3	0,8	0,5
«Человек-невидимка»	1	0,3	0,2
«Пятнадцатилетний капитан»	1	0,3	0,2
Джон Грин	5	1,4	0,8
М. Лермонтов	10	2,7	1,6
«Королина в стране кошмаров»	1	0,3	0,2

«Королевство кривых зеркал»	2	0,5	0,3
«Дети капитана Гранта»	1	0,3	0,2
«Сумерки»	2	0,5	0,3
«Серебряные коньки»	1	0,3	0,2
«Проданный смех»	1	0,3	0,2
«Таинственный остров»	1	0,3	0,2
«Пеппи Длинный чулок»	2	0,5	0,3
«Формула добра»	2	0,5	0,3
«Бегущий в лабиринте»	4	1,1	0,7
Гаршин «Сказка о жабе и розе»	1	0,3	0,2
«Хорошие дети не плачут»	1	0,3	0,2
«Разрушь меня»	1	0,3	0,2
«Пуаро» Агата Кристи	2	0,5	0,3
«Робинзон Крузо»	2	0,5	0,3
Кир Булычев	1	0,3	0,2
Нил Бейтман «Океан в конце дороги»	1	0,3	0,2
«Тарас Бульба»	1	0,3	0,2
«Повелитель книг»	1	0,3	0,2
Ремарк «Жизнь взаимы»	1	0,3	0,2
Грибоедов А.	2	0,5	0,3
Дойл А.К.	1	0,3	0,2

«Дивергент»	1	0,3	0,2
«50 дней до моего самоубийства»	3	0,8	0,5
«Волшебник Изумрудного города»	2	0,5	0,3
«Коты – воители»	4	1,1	0,6
Екатерина Вильмонт	1	0,3	0,2
Сартр Ж.П.	1	0,3	0,2
Э. Ремарк «Три товарища»	2	0,5	0,3
Сталкер «Тень Чернобыля»	1	0,3	0,2
«Кот по имени Алфи» Рейчел Уэллс	1	0,3	0,2
«Джейн Эйр» Шарлотта Пронте	1	0,3	0,2
«Цветы для Элджернона» Д.Киз	1	0,3	0,2
«Легенды Скандинавских народов»	1	0,3	0,2
«Уроки французского»	2	0,5	0,3
«Белый Бим Черное ухо» Г.Троепольский	5	1,4	0,8
«Два капитана» Каверин В.	1	0,3	0,2
Б. Билл «Рулевой»	1	0,3	0,2

Пушкин	87	23,6	13,3
Эрагон	1	0,3	0,2
Шолохов «Судьба человека»	0	0,0	0,0
Куприн	3	0,8	0,5
А.П. Чехов	5	1,4	0,8
Ремарк	2	0,5	0,3
Война и мир	4	1,1	0,6
Джек Лондон	3	0,8	0,5
«Виноваты звезды»	3	0,8	0,5
«Чучело»	2	0,5	0,3
Экзюпери «Маленький принц»	1	0,3	0,2
С. Есенин	10	2,7	1,5
«Белый клык»	2	0,5	0,3
Андерсен	1	0,3	0,2
Гоголь	4	1,1	0,6
«Над пропастью во ржи»	2	0,5	0,3
«Приключения Шерлока Холмса»	1	0,3	0,2
Л. Толстой	7	1,9	1,1
«Гарри Поттер»	13	3,5	2,0
Булгаков «Мастер и Маргарита»	9	2,4	1,4
«Властелин колец»	2	0,5	0,3
Ф. Достоевский	2	0,5	0,3
Джоан Роулинг	2	0,5	0,3
«Метро 2033»	2	0,5	0,3
«Черная курица»	2	0,5	0,3

«Гранатовый браслет»	1	0,3	0,2
Марк Твен	5	1,4	0,8
«Муму» Тургенев И.	2	0,5	0,3
Катя Матюшкина	1	0,3	0,2
Итого ответивших:	369	107,9*	56,3**
Нет данных	286		43,7
	655		100,0

* Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно. Среднее число ответов на 1 опрошенного 1,1.

** В данном случае рассчитана не сумма, а отношение числа ответивших к числу опрошенных.

Обучение в школе подразумевает активную читательскую деятельность. Однако только 54% (354 чел. из 655 чел.) респондентов смогли ответить на вопрос о последней прочитанной книге. В перечень указанных ими вошло 190 литературных источников, представляющих разные виды и жанры литературы. На первый взгляд, обширный список должен свидетельствовать о разнообразии литературных интересов ответивших респондентов, однако оказалось, что большую его часть составляют произведения из школьного курса литературы. Более того, 0,8% в качестве последней прочитанной книги указали учебник. Только у 40% респондентов литературные интересы распространяются за пределы школьной программы. Последней прочитанной книгой они назвали произведения, не изучаемые в школе. Общие показатели свидетельствуют о снижении интереса школьников к чтению.

Оставляет желать лучшего знание школьниками региональной литературы. А между тем в формировании нравственной личности литературное краеведение занимает

не последнее место, поскольку пробуждает интерес и любовь к родному краю и его истории, помогает полнее ощутить и осознать связь литературы с жизнью, активизировать и обогатить имеющиеся знания отечественной литературы [2].

В заключение отметим: несмотря на выявленные негативные тенденции и распространенное мнение о том, что серьезной литературе современные школьники предпочитают развлекательные произведения, исследование показало: помимо досуговой литературы респонденты интересуются философскими и психологическими сочинениями, читают произведения о Великой Отечественной войне. Конечно, стремление к интеллектуальному чтению не приняло массовый характер в среде школьников, однако и не оказалось утраченным.

Отрадным фактом является то, что 56,3% участников опроса имеют любимую книгу. Симпатии большинства респондентов оказались на стороне русской и зарубежной классической литературы. Думается, нет необходимости еще раз говорить о влиянии лучших образцов мировой художественной литературы на духовное становление человека.

Таким образом, проведенный мониторинг показывает, что круг чтения школьников Югры в основном состоит из произведений, рекомендованных к изучению в школе. На досуге школьники предпочитают интеллектуально-развлекательную литературу: фантастику, приключения, детективы и пр. Не обойдены вниманием респондентов и «серьезные» жанры, о которых уже писалось выше. В этой связи беспокойство вызывает не столько содержание чтения (литература для досуга всегда была популярна в среде школьников), сколько большая доля неотвеченных вопросов, на основании чего можно заключить, что более трети респондентов обладают низким уровнем читательских интересов и читательской активности.

Литература

1. Введение в литературоведение [Электронный ресурс] / Н. Л. Вершинина, Е. В. Волкова, А. А. Илюшин и др.; под ред. Л. М. Крупчанова. – М., 2005. – Режим доступа: <http://www.textologia.ru/literature/teoria-literatury/literaturnoe-proizvedenie/mnogoobrazie-tem-i-tematiki-literaturnogo-proizvedeniya/3749/?q=471&n=3749&p=4>.
2. Гузеева, Н.Ю. Этнокультурные традиции как ценностные основы школьного курса «Литературное краеведение» [Электронный ресурс] / Н. Ю. Гузеева. – Режим доступа: https://interactive-plus.ru/article/16347/discussion_platform.

М.В. Кумаева, кандидат филологических наук

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

Образы отца и матери в текстах мансийского фольклора

Аннотация. На материале различных жанров устного народного творчества народа манси (сказки, пословицы и поговорки, песни) определяются образы отца и матери. В фольклорных произведениях, как и в реальной жизни, отец является основателем рода, хранителем традиций, заботливым главой семьи, а мать – хранительница домашнего очага, помощница мужу, любящая мама, заботливая хозяйка.

Ключевые слова: фольклор, жанр, мать, отец, язык.

Известно, что в фольклорных произведениях отражается мировоззрение народа, а также «специфическая система норм, ценностей и смыслов, отличающих» данный этнос «от другого» [1, 27]. В данной статье нами анализируются образы отца ‘*айц*’ и матери ‘*ицань*’ в мансийском фольклоре. В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова, Н.Ю. Шведовой (2004) объясняется «*Родители* – отец и мать по отношению к своим детям» [2, 681].

В семейных отношениях, как и у многих народов, ценятся взаимоуважение, любовь и забота. Сказки говорят о роли, которую надлежит выполнять разным членам семьи. Так, в мансийских семьях между мужем и женой существует четкое разделение семейных обязанностей: муж добывает пищу (охотится, рыбачит и занимается оленеводством), а жена помощница мужу, заботливая хозяйка.

В тексте «Эква-пыгрись урыл мойт» («Сказка об Эква-пыгрисе») повествуется о любящей и заботливой матери, которая оставшаяся вдовой, одна воспитывала сына. Сын, подрастая, стал маме помогать, стал охотником. Приведем пример: «*Асе аквмат аймыл та ёмтыс, хотталь та*

сялтыс. Аквмат ўс тǎгыл, пǎвыл тǎгыл мирн (бǎйка) вǎрн та тотвес, пǎг сǎйтавес... Эква-пыгрись хосал хунь яныгми, акваг янгыг, янгыг та ёмтаны. АквматЭрт ман ос вǎс, ман ўйхул та алысьлы. АквматЭрт сǎнёнтыл сытыг та ёмтсыг.

Его отец однажды заболел и умер. Всё население города похоронило мужчину в лесу, всё население деревни... Эква-пыгрисю долго ли расти, всё старше, старше становится. В одно время то уток добудет, то животных добудет. И вот они с мамой стали сытно жить-поживать» [3, 60–61].

Эква-пыгрись, нарушив запрет матери, прошел через многие испытания. Вместе с сыном мать переносила все трудности, переживала вместе с сыном все его скорби, выпавшие ему за непослушание. Однако, как часто завершается повествование сказки, мать и сын обрели счастье:

«Сǎне сǎлыныг ёмтум нǎ, кол сǎмт ёралахты, ўнлы, кол кǎвырт тыгле хўлты – тыи вǎрен, тувле хўлты – таи вǎрен. Сǎрыў тǎп, мǎгыў тǎп пасан, сǎт пасан акван ълтвёсыт, ўс тǎгыл, пǎвыл тǎгыл мир атвёсыт. Мўйлысыт, тǎсыт, айсыт и ань та ълǎгыт, ань та сюнǎгыт.

Мама его превратилась в богатую женщину, в углу дома важничает, посиживает, в доме своём сюда укажет – это делайте, туда укажет – то делайте. Стол с сытной едой, с медовой едой, семь столов поставили друг к другу. С деревни, с города народ собрали, гостили, ели, пили, до сих пор живут, до сих пор счастливы» [3, 88–89].

Главным героям мансийских сказок присущи некоторые особенности характера, внешний облик и род занятий, которые позволяют выделить некие отличительные черты. Главная черта героя сказки: благородство, душевная сила, мужество, внутренняя красота, жертвенность, сострадание. Это обнаруживается при испытании героев в дальнейшем.

Слово матери имеет великую силу, если благословит мать свое дитя, то он будет счастлив, если нет, то неудачи будут преследовать человека всю жизнь. Так, например, в сказке «Сўйпил лўпта пǎнхвит ёсаў хум» («Сказка о мужчине,

лыжи которого шириной с брусничный лист»), женщина за обиженного своего сына (Эква-пыгрися), высказала пожелание неудачи мужчине, который напрасно обижал Эква-пыгрися (ее сына): «...Сўйпил лўпта пǎнхвит ёсаў хумитǎ сǎне нупыл потырты: «Ам акв бǎйка ёт вǎрт хўлсум. Анул манах сёс улян вуськасǎлыстǎ». Сǎне лǎви: «Тав алам сёвал сўнтныл ань хўнтлы». Тувыл бǎйка нупыл Эква лǎви: «Нан ам пыгрисюм улян манрыг пǎхвтылын? Ань науки колын хот-сярасаве, тувыл нǎматыр воссыг ат алǎгын». Бǎйка ань хот-рохтыс, та ояс...».

...Мужчина, лыжи которого шириной с брусничный лист, рассказывает своей маме: «Я ночевал в лесу с одним мужчиной-охотником. Несколько раз он меня бросал в огонь...». Мать говорит: «А он и сейчас на крыше в отверстие чувала подслушивает нас». Потом женщина говорит высокому мужчине: «Ты почему моего сына в огонь бросаешь? Теперь у тебя дом сгорит, затем и добывать ты ничего не будешь». Мужчина испугался, убежал...» [4, 16–17].

«В домашнем быту взаимоотношения людей, отношение к вещам, одежде у манси отличаются: по «чистоте» подразделяются на мужские и женские... У манси исторически мужчина и ребенок считаются «неоскверненными», «чистыми» существами перед Богом, а женщина (с началом менструаций) считается «нечистой», «оскверненной» («икщам»). Поэтому женщине нельзя переступить через лежащего человека, и даже через его ногу, руку. Нельзя переступить через мужскую одежду, обувь, весло, ружье, снасти: рыболовные охотничьи. Если женщина допустила это по незнанию или специально, то грех ложится и на нее, и на мужчину» [5, 81]. Так, например, в тексте сказки «Эква-пыгрись мǎйт» («Сказка об Эква-пыгрисе») рассказывается о небрежном отношении матери к сыну. Она специально нарушила запрет о «чистоте», после чего пострадала сама и ее сын: «Эква-пыгрись сǎнёнтыл ълǎг. Эква-пыгрись кǎсыў хǎтал ълпыл мины, вǎраи. Акваг ўй кǎтын-патты, акваг сǎвсыр ўй та алы. Аквэрт пǎлям ънук тармыл ъ ултта тахи.

Тох акваг та блантэг. Аквмат сяне вэгтэл паты. Сяне алнэ үйит хот-сёпитанкв ат алыми. Номсы: «Аман хомыс таве вәрункве, сака сав үй ул вос алы».

Тувыл ань номылматас: ләгыл хантытыл, ләгл патта хантытыл тыттункве. Эква-пыгрись тәнкв паты, тәнутна тав паргалтыянэ.

Эква-пыгрись эт хұлыс, алпыл квәлыс, масхатас. Ханьсювламе сирыл я ұлтта кос тахас, вөвта янк тармыл кос тахас. Я котильт ёл та рәгныс.

Тамле сяне аргён савың та блыс, пыге тыттыстэ (ләгл патта хантытыл), пыге ян ёл-сялтыс. Ётыл кос лүньсис, тувыл маныр? Воссыг акваг ат сюни, нэматыр аitim.

Эква-пыгрись живёт со своей мамой. Эква-пыгрись каждый день утром уходит – охотится. Всегда добывает зверей, разных зверей добывает. Каждый день по замерзшему льду через реку переходит. Так они и проживают. Но вот мать стала уставать, добытых зверей разделявать не успевает. Думает она: «Как же сделать так, чтобы много зверей он не добывал».

И вот она придумала кормить его: пылью с ног, с подошвы ног пылью. Когда Эква-пыгрись кушает, она в ту еду тайком пыль подмешивает.

И вот Эква-пыгрись ночь переночевал, утром встал, оделся. Как привык переходить реку по тонкому льду, хотел перейти. И вот в середине реки он провалился.

Мать его была ленива, сына накормила пылью от ног, и вот её сын в реке утонул. После смерти сына, как ни плакала она, и что дальше? Больше не живет счастливо, ничего нет у неё», так завершает поучительную сказку сказитель [4, 10–11].

В сказках роль отца в семье – это заботливый и любящий родитель, приведем пример («Вбоян хум ос Мисхум» – «Охотник и Мисхум»): «Акв бйка блыс, акв пыг бньсяс. Пыге сака вбоянкве ёмас хотта блыс. Тав сака сав нёхыс кұтювыл таквсы алы. Асён ләваве: «Наң турманланэг вёрт ул ёмен, сартыннув юв молямлэн. Тувыл хот нёхыс ке алэгын,

юв молямтахтэн. Сатыт нёхыс ке лёнхе нэглы, тай Мисхум тав кұтюве. Лёнханэ нёхыс лёнх хурипат, нас тувыл мәнит. Та нёхыс юи-пәлт ул минэн, Мисхумна юил тах ёхтавен». Асён пыгрись тох ты ләввес.

Пыгрись алпыл ос та вөрн минас...».

Жил один мужчина-охотник. Воспитывал сына. Сын был очень хорошим охотником. Много соболей с помощью собаки осенью добывает. Отец говорит ему однажды: «Ты в лесу не ходи допоздна. Ты пораньше, засветло домой возвращайся. Когда добудешь шесть соболей, поспеши домой. Если следы седьмого соболя увидишь, это, значит, Мисхума охотничья собака. Следы собаки похожи на следы того соболя, только отличаются тем, что они значительно меньше. Вслед за тем седьмым соболем не ходи, а то Мисхум следом за тобой придёт». Отец так наказал сыну.

Юноша утром снова в лес ушёл на охоту...» [4, 156–157].

Предостережение отца юноша нарушил, поэтому ему пришлось испытать немало трудностей, после чего ему удалось выжить и вернуться к отцу домой. «...Асе ётыл пыгрисе нупыл ләви: «Наң нёхыс нёвыль пуңкың бвлэ ке висын, сака сёлыңыг патнувын, тувыл ос сёлың поран молях оигпанув. Лэгың охсатэ ке висын, ләсял ювле нупыл миннувын, нусаг патнувын. Пбрхың охсатэ висын, нотын палытыл ань нёхыс алэгын, сака сав ати, мося ати». Ань та блэг, ань та сюнэг.

...Отец ему потом говорит: «Если бы ты взял голову отрубленной собаки, тогда бы ты быстро разбогател, но богатство у тебя быстро бы и закончилось. А если бы взял хвостовую часть собаки, ты бы постепенно становился бедным, жил бы в нужде. Взял туловище собаки, значит, всю жизнь будешь соболей добывать, и не очень много, и не очень мало». И теперь живут и здравствуют» [4, 160–161].

Насколько важную роль играет благословение родителей, его значение для дочерей и сыновей, об этом мы находим в некоторых произведениях фольклора. Так, например, в предании «Торум урыл» («О Боге-Торуме») говорится о том,

как важно почитать родителей, старших по возрасту, пожилых людей, а также Бога-Торума. Когда старшим купцом не были приняты странники (два брата, сыновья Торума), то братья пошли «в дом мужа и жены, живущих на окраине города... Пришли братья, зашли в дом. «У, откуда же приехавшие, прибывшие дети!? Откуда приехавшие незнакомые дети? Присаживайтесь, присаживайтесь с дороги, вон как замерзли. Мы маленьких ершей, маленьких щучек, маленьких налимов с желчью варить ставили, скоро рыба сварится, поешьте дети. Не так давно один молодой человек приходил к нам, на вас он похож, кажется. Тоже маленькими окунями, маленькими рыбками с желчью мы его накормили. Мы очень рады, что вы заходите к нам, мы очень рады»... Братья поели, попили. А муж и жена говорят: «Дети, не останетесь ли ночевать?» «Нет, мы, пожалуй, пойдем», – отвечают братья. Поблагодарили и собрались уходить. Ушли братья».

Далее повествуется о том, что Торум-Бог сам спустился в образе странника, посетил назначенного им старшего купца. Старший же купец, не узнав в нем Торума-Бога, не принял его, приняла супруга его, угостила, дала ночлег пожилому человеку. Торум-Бог, за добро и любовь к странникам, к бедным людям, благословляет рождением сына мужа и жену, живущих на окраине города: «*А ўс ёлы-пал Экваг-ойкаг пыгрись ке ёсьсыг, та нотыл ханселан – сѧлы ѧт ѧвылн вос ёхталы, хови ѧт ѧвылн вос ёхталы, щакың сув ѧвылн вос ёхты, калың сув ѧвылн вос ёхты, лѧгыл нѧлѧн, акв лѧгыл нѧлѧн тўп вос ёхты, та кѧм матнѧг вос ѧлы. А тах ты яныг вѧтахум кол, Экватѧ, лўтѧтыл, та пуссын, яныг вѧтахум тавѧн мѧтхумыг вос паты, мѧнѧ ѧгитѧ нѧиг вос паты та пыгрись мѧгыс...*

Если у мужа и жены, живущих на окраине, сын родился, такую судьбу ему напишите: до седины волос пусть доживет, до мудрых лет и волос пусть доживет, до посоха величия, до посоха царствования пусть доживет, напишите, лишь до пальцев одной ноги он может рукой достать, до такого

возраста жизнь ему прожить. А старший купец, жена его, вся его семья, слугами пусть будут этому мальчику, а младшая дочь купца женой ему пусть будет» [4, 91–92, 100–101].

В произведениях устного народного творчества манси, нередко главный герой, за добро, за оказанную помощь, получает награду. Муж и жена, живущие на окраине города, за добрые дела, за помощь и милость к бедным людям, благословляют младшего сына Городского богатыря: «... *Анѧ нўри вѧрнѧныл сѧс Ыс ёлы-пал ѧйка лѧви: «Тав тай сѧт осьмарың хумыг тав тах та ѧмты. Хѧнаң хѧтал мѧ яныгтыл мѧйтѧ суйты. Тав ѧгитѧн, тав пыгѧн, мѧ яныгтыл хўтахлаңкв мѧхум патѧгыт, анѧ хоталь ѧлн мѧ». Хѧн та лѧви: «Хотмос ѧлѧгың та ѧлѧгың»...*

... Когда к свадьбе готовились, муж и жена, живущие на краю города, говорят о своем племяннике: он и станет человеком, имеющим семь хитростей. В век человеческой эпохи, в век эпохи легенд, духов, богатырей, по всей земле его сказки будут слышны. Его дочерям, его сыновьям, люди до земли поклоняться станут, на каждом клочке земли, повсюду» [4, 26–27].

Нередко в сказках мы можем наблюдать как хорошие, так и недружелюбные взаимоотношения сестер, братьев, сестер и братьев. Так, в сказке «Ўсың-ѧтыр-ѧйка-пыг мѧйт» («Сказка о сыне Городского богатыря») наблюдаются отношения братьев между собой, их отношение к отцу: «...*Ягыгаге нупыл (мѧнѧ пыг) лѧви: «Ўнум ѧт тотѧлың!» Ягыгаге лѧвѧг: «Пѧнкыңрысь, тѧкмыңрысь, хасълумрысь, наңынтыл маныр вѧримѧн? Мир мувиньтаптункв? Хѧн, вѧтахумыт наңынтыл мувиньтаптункв»...*

... Братьям своим юноша говорит: «Меня с собой возьми-те!» Братья ему отвечают: «Грязненький, вшивенький, ты в рваненькой одежде, что мы будем делать с тобой? Людей смешить? Над тобой будут смеяться царь, купцы»...

«...*Ягыгаге нупыл лѧви: «Пѧг ѧсюв сѧпитанкв ѧри, савынкан нотыл. Маныр, акваг хѧн ѧги щаскан пувегың».*

Я, тувле тав ман тэла блы. Лāvēг (ягыгаге): «Мён тай тох ат патымён, холам ойка ман таве сёпитанкв». Тувл ань тув хотталь ань пыгрись та пойтыс.

...Такви пыг кўтюв ёньси. Тувл āсе āпси вōвыс, кўтюве (ōс). Хўрум хōтна пāг та сёпитасаныл.

Старшие братья пришли, он им говорит: «Нам нужно отца похоронить, на кладбище унести. Зачем, – говорит, – дочери царя кольцо всё ловите?» А им и дела до этого нет. Говорят старшие братья: «Да мы этого не станем делать, умершего человека, зачем собирать, хоронить!» А парень на это ничего не ответил.

А сам парень собаку держит. Брат отца этого парня в другом краю живёт. Юноша дядю позвал, собаку тоже. На сани умершего отца положил, вынес на улицу. Втроём так они и похоронили мужчину. Собака им помогала, похоронный обряд провели. Унесли на кладбище, похоронили»... [4, 26-27].

Младший брат, испытав в жизни трудности, лишения, но сохранив уважение к старшим, к родителям, получил свою награду и благословение явившегося усопшего отца: «Отец своему сыну говорит: «Ты, сынок, похоронил, сегодня – третий день. Утром, – говорит, – приходи ко мне. В молодости у меня был пёстрый конь, пятна на нем похожи на узоры листьев, он к тебе придёт. Кольцо дочери царя ты поймашь». Брат его рядом стоит. Брату говорит: «Ты тоже приходи. В молодости у меня был конь цвета золы, чёрного цвета конь...» [4, 26–27]. Старшие братья за непочтение своего отца, лишились его благословения, не смогли поймать кольцо дочери царя. Но младший брат по благословению отца, с помощью коня, поймал кольцо дочери царя и женился на ней, и «*ань та блэг ань та сюнэг*» «по сей день живут-поживают».

В сказках нередко отражаются и типичные жизненные ситуации, когда в семье растут дети мужа и жены от их первых браков. В таких семьях возникают конфликты такого

содержания, как непринятие одним из супругов не своего ребенка. Приведем пример из фольклорного текста: «*Эк-ваг-ойкаг блэг, тит āги ёньсэг*... Муж и жена живут, у них есть две дочери. Одна из них – дочь мужа, другая – дочь жены. Так живут-поживают. Дочку мужа его жена ненавидит. Муж сходит проверить запор на речке, наловит налимов, приходит домой, жена наварит ухи, начинают есть. Жена дочери мужа накладывает в отдельную чашку, туда положит хвосты налима, кишки налима..., а своей дочери она накладывает всё вкусное: печень налима, икру налима.

Долго ли жили, коротко ли... Жена мужу говорит: «Иди, отведи свою дочь в лес, пусть там она живет.

И муж отправился. Дочь он посадил на маленькую нарточку и тащит ее. Долго ли шли, коротко ли, и вот пришли к густому лесу. Мужчина остановился, немного нарубил бревен. И тут готов дом, куда может войти только лишь нос, только лишь голова, такой маленький домик. Дом закончил, свою дочь внутрь толкнул...» [6, 74]. Сиротке же в лесу встретился мужчина из людей мис махум, за которого она вышла замуж: «И вот у девушки стало всего полным полно: она стала богатой, много добра дома и на улице» [6, 74].

«Вот отец долго ли жил, коротко ли жил, говорит (жене): «Схожу, посмотрю, дочь, наверно, уже умерла с голоду». И отправился... Подошел ближе... Смотрит: вокруг дома дочери оленьё пастбище, по снегу видно, олени только что были дома. По обеим сторонам дома развешано жирное оленьё мясо...

Долго ли жили, коротко ли жили (родители) обессилели, состарились, работать не могут. Однажды жена говорит: «Что же делать, сходи к своей дочери, мы обессилели, может, она нам поможет».

И вот мужчина отправился, пришел к дочери. Дочь спрашивает его: «Зачем пришел ты ко мне, я разве что-нибудь взяла у вас?» Отец отвечает: «Нам совсем есть нечего. У нас

нет сил добывать лесных зверей, мы не можем ловить рыбу, только ты нас можешь пожалеть, больше никому».

Дочь встала, молча сварила оленьего мяса из спинной, из грудной части, очень много мяса положила в котел. Сварила суп, накормила, напоила отца досыта, доотвала. Когда он стал уходить домой, она сушеные кишки налима, сушеные хвосты налима отправила мачехе и сказала: «Я, кроме этого, ей ничего не могу послать. Я прежде их есть могла, теперь пусть моя мачеха их попробует, узнает их вкус».

Мужчина что же может сказать тут – что дали, то и взял и пошел домой. Какое мучение прежде они причиняли дочери, теперь это же самое вернулось к ним самим» [6, 74].

Так в сказочном сюжете «Сиротка» отражен отголосок эпохи матриархата, когда власть в семье принадлежит женщине, а муж беспрекословно подчиняется ей. И так, в мансийских народных сказках сохранились сведения о матриархате и патриархате, существовавших в формах брачных отношений. Данная тема освещена в труде «Эволюция становления семьи манси (вогулов) (по данным фольклора несвященных сказок)» Е. И. Ромбандеевой [7].

Одна из характерных особенностей мансийских сказок – семья состоит из двух поколений (бабушка и Эква-пыгрись, мать и Эква-пыгрись, отец и сын и т.п.), трех поколений (бабушка, родители, дети). Наиболее распространенными родственными отношениями в сказке являются отношения между родителями и детьми, братьями и сестрами, бабушкой и внуком.

Тема отношения к матери и отцу отражена и в малых жанрах мансийского фольклора – пословицах и поговорках, в которых отражается народная мудрость, национальная культура; в краткости изложения и емкости передаваемого смысла заключается ценность высказывания:

«*Тāрвит вāрмалън патĕгын, щāнин номылматэн.* Попадёшь в беду – вспомни мать» [8, 65].

«*Нĕ хōтпан кол кĕвыр рўпата оигпан ѓвыл āтим.* В доме бабьему делу ни края, ни конца» [8, 66].

«*Нау кāтын щахыл хольт курги.* Твоя рука гремит как гром» [8, 64].

«*Ėр кāтыгн – тāк номт.* Сильным рукам – сильный ум» [8, 65].

Приведенные примеры пословиц и поговорок подтверждают, что для женщины в семье важна забота о своих близких. А в обязанности мужчины, как правило, входит забота о добыче пищи (рыболовство, охота, оленеводство), постройка хозяйственных помещений, лодок и т.п.

Немало песен существует в мансийском фольклоре, посвященных отцу и матери. Приведем пример песни М.Т. Двиняниновой о своей маме, записанной М.В. Кумасевой в п. Хулимсунт:

Я́тил тыны́ң посы́ң хōтал,
Омам ё́рыл кāсаласлум.
Таве хумус ат номилум?!
Хумус ам таве ат яны́тлылум?!
А́нум тав ты ѓньси́гластэ,
А́нум тав ты нё́вита́стэ.
У́лум э́ргыл э́ргы́гластэ...
Сю́нь сōт ѓсьнэ́ сыры́л я́нмалта́стэ,
Посы́ң лё́нхыл мину́нкв сё́пита́стэ.
Э́лаль ё́мсякв ѓ́лнэ ма́гыс,
Ома пуссы́н ханисъта́лас.
Ома тай сяр аквтуп хōтал,
Хōталн хумус рё́гылтта́вен,
Аквтох оман э́рупта́вен...

Светлый дорогой мой день
Увидела я благодаря маме моей.
Как мне не помнить её?!
Как мне не славить её?!
Меня она родила,
Меня она вынянчила.
Колыбельные песни пела мне она...

Счастливой растила она меня,
 На светлый путь жизни благословила
 Хорошей жизни,
 Многому в жизни мама научила.
 Мама словно солнце,
 Как солнце согревает
 Так и мама в жизни греет и любит...

В данной песне отражается уважительное, тёплое отношение к своей маме. Все слова песни выражают благодарность и любовь за данную матерью жизнь, за ее материнскую ласку и нежность.

Приведем пример песни, в которой говорится об отце:

Ащум хум с̄аграп̄алум
 Л̄аквың кол л̄акв̄ет̄ аңк̄ уңл̄эгум...
 Ащум хум щ̄ёпит̄алум
 О̄трың ӯс т̄алтумна
 Н̄алув̄ ё̄м̄егум...
 Ащум хум щ̄ёпит̄алум
 Н̄айың ӯс т̄алтумна
 Т̄уя в̄ас ропн̄э ё̄рна
 Кит̄ й̄йв̄ ол̄тум п̄ора ропыгтаве...

Отцом [моим] срубленным
 Со стенами дома в стенах красавица сию...
 Отцом [моим] устроенного
 Со [Святыми] покровителями городка, к [моему] причалу
 На берег шагаю...
 Отцом [моим] устроенного
 Со [Святыми] покровителями городка, к [моему] причалу,
 Как весенние утки [течением] прибывает,
 Двумя шестью скреплённые парой лодки прибывает...
 [9, 86–88].

Таким образом, анализ мансийских фольклорных текстов показывает, что оценка народом семьи находится на доста-

точно высоком уровне. Прослеживается большая роль родителей в воспитании детей, различное отношение к своим и неродным (приемным) детям, о материнской и отцовской любви. Родители для своих детей являются примером для подражания. «Народная мудрость отмечает и отношения родителей с выросшими детьми, а также с другими родственниками по браку» [10, 53]. Проанализированные в данной работе фольклорные произведения народа манси показывают, как важно беречь и любить свою семью, почитать своих родителей. У манси *а̄иц* отец – это глава семейства, кормилец семьи, а жена – его помощница, спутница жизни; *ӣа̄нь* мать – хранительница домашнего очага, заботливая и любящая мама; *н̄яврамыт* дети в семье помощники своим родителям. Они проявляют покорность, смирение и послушание отцу и матери, оказывают должное уважение и внимание, окружают их заботой в старости. Семья играет важную роль в жизни каждого человека.

Литература

1. Харамзин, Т.Г. Традиционное мировоззрение обских угров / Т. Г. Харамзин, Т. М. Алгадьева. – Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. – 183 с.
2. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка : 80000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., дополненное. – М. : «А ТЕМП», 2004. – 944 с.
3. Сказки, песни, загадки народа манси : фольклорный сборник / Сост. М. В. Кумаева ; [пер. с манс.], прим. : М. В. Кумаева ; под ред. Т. Д. Слинкиной, В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. – 164 с.
4. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск : Изд-во Юграфика, 2012. – 176 с.
5. Слинкина, Т.Д. Нормы поведения манси в быту / Т. Д. Слинкина // Вестник угроведения: Научный и

культурно-просветительский журнал. «№ 1. – Москва : ЗАО «Издательство ИКАР», 2005. – С. 79–90.

6. Мансийские сказки: Для уч-ся 5-8 классов / Авторы-сост. Е. И. Ромбандеева, Т. Д. Слинкина. – СПб.: «Издательство «Дрофа» Санкт-Петербург», 2003. – 143 с.
7. Ромбандеева Е.И. Эволюция становления семьи манси (вогулов) (по данным фольклора несвященных сказок) / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 216 с.
8. Конькова, А.М. Пословицы, поговорки, загадки восточных и северных манси / А. М. Конькова // Народы Северо-Западной Сибири: сборник / под ред. Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1995. – Вып. 2. – С. 64–73.
9. Мāньси мāхум пēs йис ēргыт = Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888-1889 гг. : научное издание / авт.-сост. Т.Д. Слинкина; отв. ред. Е.И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. – 232 с.
10. Глухова, Н.Н., Глухов В.А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса: монография / Н. Н. Глухова, В. А. Глухов. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2009. – 276 с.

О.Л. Нифонтова, доктор биологических наук, профессор

К.С. Конькова

*Сургутский государственный педагогический университет,
Сургут*

Антропометрические параметры детей среднего школьного возраста – жителей ХМАО – Югры

Аннотация. Проведено антропометрическое исследование 73 девочек среднего школьного возраста. Установлено, что представительницы коренной национальности ханты характеризовались наименьшими значениями основных антропометрических параметров, в сравнении с девочками метисами (только один из родителей ханты) и уроженками Среднего Приобья. Частота встречаемости школьниц со слабым и очень слабым телосложением была выше у девочек ханты и метисок. Величина показателя индекса стении свидетельствовала о преобладании мезоморфного типа телосложения во всех обследуемых группах.

Ключевые слова: коренные жители, средний школьный возраст, метисация.

Адаптация организма к климатогеографическим факторам окружающей среды является длительным историческим процессом, направленным на формирование экологического типа, который в достаточной степени способен обеспечивать целостность и оптимальные условия для его жизнедеятельности [1, 75]. По результатам социологических исследований, проводимых в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре, выявлено, что постоянно происходит увеличение числа межпопуляционных браков, а в дальнейшем и последующая метисация северных этносов. В настоящее время метисы составляют более трети аборигенного населения [2, 58]. Исследование процессов метисации и в связи с этим адаптации свидетельствует о различных последствиях, что, по-видимому, связано с типом смешанных браков, наличием или отсутствием в генотипе потомков соответствующих «генов адаптации» [3, 36].

Целью нашего исследования явился межпопуляционный анализ основных антропометрических параметров детей среднего школьного возраста, постоянно проживающих в условиях ХМАО – Югры.

Из общего числа обследованных школьников ($n=73$) были сформированы следующие группы: девочки 11-14 лет коренной национальности ханты ($n=31$), девочки метисы, у которых один из родителей ханты ($n=14$), девочки, уроженки Среднего Приобья, не имеющие в роду представителей ханты ($n=28$). Исследования проходили в декабре-марте на базах медицинских кабинетов образовательных учреждений Сургутского района. По общепринятым методам исследования регистрировали основные антропометрические показатели: длину и массу тела, окружность грудной клетки. Рассчитывали весоростовые индексы, индексы пропорциональности развития и определяли тип телосложения. Полученные данные анализировались с использованием электронных таблиц Microsoft Excel 2007 и STATISTICA 10.0. Результаты обработки данных представлялись в виде среднего значения (M) и среднеквадратического отклонения (σ). Для всех приведенных анализов различия считались значимыми при уровне $p<0,05$; $0,01$; $0,001$.

Показатель длины тела, который является основным маркером наследственности и скорости ростовых процессов [4, 33] у школьниц ханты характеризовался наименьшими значениями ($139,52\pm 8,09$ см). У девочек метисок и уроженок Среднего Приобья длина тела была больше на $9,44$ см ($p<0,001$) и $10,55$ см ($p<0,001$) соответственно.

При анализе значения массы тела установлено, что у девочек ханты среднее значение данного показателя составило $34,47\pm 5,61$ кг, у девочек метисок – $40,24\pm 9,64$ кг, у уроженок Среднего Приобья – $42,90\pm 7,85$ кг. Статистически значимые различия были выявлены в группах ханты и метисок ($p=0,015$), ханты и уроженок Среднего Приобья ($p<0,001$).

Исследование величины окружности грудной клетки (ОГК) позволило выявить достоверные различия только

в группах девочек коренной национальности и уроженок Среднего Приобья. Так среднее значение ОГК у девочек ханты на вдохе составило $74,90\pm 5,08$ см, на выдохе – $69,47\pm 5,34$ см, в состоянии покоя – $71,53\pm 5,45$ см. У девочек уроженок Среднего Приобья данные показатели были выше на $4,28$ см ($p=0,003$), $4,00$ см ($p=0,003$) и $4,13$ см ($p=0,005$) соответственно. Обхваты груди во всех трех положениях у девочек метисок имели более низкие значения по сравнению с уроженками Среднего Приобья и более высокие по сравнению с представителями коренной национальности.

Анализируя величину весоростового индекса, мы установили, что для уроженок Среднего Приобья была характерна более высокая плотность тела, которая отражалась наибольшим значением индекса Кетле ($284,48\pm 43,66$ г/см). Наименьшая плотность тела была зафиксирована у представителей коренной национальности ($246,48\pm 33,35$ г/см). Среднее значение индекса Кетле у девочек-метисок составило $268,42\pm 52,66$ г/см. Статистически значимые различия выявлены в группах ханты и уроженок Среднего Приобья ($p<0,001$).

Известно, что индекс Пинье достаточно полно характеризует пропорциональность развития тела и формирование того или иного типа телосложения [5, 58]. В наших исследованиях у девочек ханты данный показатель составил $33,51\pm 9,44$ ед., что на $1,57$ ед. меньше, чем у девочек метисок и на $1,99$ ед. больше, чем у уроженок Среднего Приобья. Средние значения данного индекса во всех группах соответствовали слабому типу телосложения. Достоверных различий выявлено не было.

При персональном изучении значений индекса Пинье выявлено, что во всех обследуемых группах преобладающим явилось слабое и очень слабое телосложение, которое выявлено у $83,88\%$ обследуемых в группе девочек ханты, у $85,71\%$ – девочек метисок, у $75,00\%$ – девочек, уроженок Среднего Приобья. Среднее телосложение было зафиксировано у $9,68\%$ девочек ханты и у $17,86\%$ уроженок Среднего

Приобья, у метисок данного типа телосложения выявлено не было. Хорошее и крепкое телосложение было выявлено у 14,29% метисок, в то время как в других обследованных группах не более чем у 7,00%.

По показателю индекса Верева-Воронцова (индекса стении), достоинством которого является малая зависимость от возраста [6, 46], выявлено, что максимальные значения данного показателя были у представителей коренной национальности и составили $1,00 \pm 0,09$ усл. ед., в то время как у девочек метисок и уроженок Среднего Приобья индекс стении был ниже на 0,02 усл. ед. и 0,06 усл. ед. соответственно. Достоверно значимые различия зафиксированы в группах девочек ханты и уроженок Среднего Приобья ($p=0,013$).

Во всех обследуемых группах преобладающим явился мезоморфный тип телосложения, который был выявлен более чем у 90,00% всех девочек. Умеренная брахиморфия была зафиксирована у 6,45% девочек ханты, у 14,29% девочек метисок и у 10,71% уроженок Среднего Приобья. Других типов телосложения выявлено не было.

Таким образом, межпопуляционный анализ полученных результатов антропометрического исследования девочек среднего школьного возраста выявил, что представители коренной национальности ханты характеризовались наименьшими тотальными размерами тела. Девочки метисы и уроженки Среднего Приобья не имели достоверных различий по показателям длины, массы тела и окружности грудной клетки. Частота встречаемости школьниц со слабым и очень слабым телосложением была выше у девочек ханты и метисок. Величина показателя индекса стении свидетельствовала о преобладании мезоморфного типа телосложения во всех обследуемых группах.

Литература

1. Дуров, А.М. Биологический возраст и циркадианная организация показателей кардиореспираторной системы у коренных жителей Ханты-Мансийского автономного

округа / А. М. Дуров, Л. Н. Шатилович // Медицинская наука и образование Урала. – 2015. – № 1. – С. 75–78.

2. Мархинин, В.В. Коренные народы Югры в системе межэтнических отношений / В. В. Мархинин, И. В. Удалова // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2012. – Т.10. – №1. – С. 56–63.
3. Ильинских, Н.Н. [и др.] Феногенетические, морфологические и социодемографические критерии метизации и адаптогенеза коренных и пришлых народов в эпоху освоения нефтегазовых месторождений Сибири / Н. Н. Ильинских, Е. Н. Ильинских, А. Е. Янковская, А. Ю. Юркин // Современный мир, природа и человек: материалы междунар. науч.-практич. конф. – Томск, 2014. – Т. 4. № 1. – С. 36–45.
4. Литовченко, О.Г. [и др.] Особенности физического развития учащихся Среднего Приобья / О. Г. Литовченко, В. Н. Винокурова, Н. В. Собакаръ, Н. В. Мирзоева, Е. А. Арент // Северный регион. – 2012. – № 1–2. – С. 33–41.
5. Койносов, А.П. Адаптация детей к занятиям спортом на Севере / А. П. Койносов. – Шадринск : Изд-во ОГУП «Шадринский Дом Печати», 2008. – 177 с.
6. Нифонтова, О.Л. Эколого-физиологические аспекты развития и вегетативной регуляции сердечно-сосудистой системы человека в условиях Среднего Приобья / О. Л. Нифонтова. – Сургут: РИО: СурГПИ, 2006. – 138 с.

О.Л. Нифонтова, доктор биологических наук, доцент

Н.Н. Сетяева, кандидат педагогических наук, доцент

М.К. Кодохмаева

*Сургутский государственный педагогический университет,
Сургут*

Анализ регистрации биоэлектрических потенциалов головного мозга детей и подростков школьного возраста из числа коренных малочисленных народов Севера (ханты)

Аннотация. Результаты работы существенно расширяют современные представления об особенностях функционального развития головного мозга и нейрофизиологических механизмах, влияющих на формирование когнитивных процессов в разные возрастные периоды развития у коренных малочисленных народов Севера (ханты).

Ключевые слова: электроэнцефалография, биоэлектрические потенциалы головного мозга; коренные малочисленные народы севера, ханты; Крайний Север.

В настоящее время одним из наиболее информативных методов изучения мозга человека с позиций его целостной системной деятельности является метод электроэнцефалографии. Этот метод основан на регистрации суммарной электрической активности нейронов головного мозга, отводимой с поверхности кожи головы – электроэнцефалограммы (ЭЭГ). Электроэнцефалография дает возможность качественного и количественного анализа функционального состояния головного мозга и его реакций при действии раздражителей [1, 4]. Электроэнцефалография – самый доступный метод инструментальной диагностики, который регистрирует суммарные значения постсинаптических потенциалов головного мозга [2, 75].

На протяжении многих лет проводятся исследования и анализируются результаты биоэлектрической активности головного мозга с помощью электроэнцефалографии.

Считается, что данный метод специфичен и предназначен лишь для обследования пациентов с эпилепсией и другими патологическими состояниями, сопровождающимися потерей сознания, двигательными пароксизмами, задержкой психомоторного развития и иными патологиями [3, 21].

На наш взгляд, важное и первостепенное значение имеет метод ЭЭГ в оценке адаптации нервной системы к условиям Севера, как на популяционном, так и на физиологическом уровне, который применяется для оценки специфических особенностей биоэлектрических процессов головного мозга у детей и подростков ханты школьного возраста.

Метод анализа электрической активности имеет ряд преимуществ перед другими методами функциональной диагностики мозга. Это неинвазивный метод, достаточно информативный и объективный, и в то же время относительно простой по реализации [4, 134]. Поэтому в ходе нашего исследования мы отдали предпочтение методу анализа электрической активности головного мозга у детей и подростков, проживающих в условиях Крайнего Севера.

Электроэнцефалографическое исследование проводилось на аппарате Электроэнцефалограф-анализатор ЭЭГА-21/26- «Энцефалан-131-03», модификация 09, вариант ПМО: ЭЭГ-исследований «Энцефалан-ЭЭГА», версия «Элитная» 5.4-09-2.0 (Nov 25 2015), метрологический модуль SignalTools.dll 1.0.

Всего в исследовании приняло участие 113 обучающихся. Из них у 79,65% наблюдается недостаточно организованная альфа-активность, доминирует дельта-активность в виде групп волн (5, инд= 47%) частотой 0.5 Гц, очень высокой амплитуды (до 238 мкВ). У 17,7% обследуемых выявлена умеренно дезорганизованная альфа-активность в виде ритма очень высокой амплитуды (до 122 мкВ), высокого индекса (до 75 %), недостаточно регулярная (с разбросом частот 8.4-11.1 Гц), с преобладанием заостренных волн (0.98). Модуляции по амплитуде беспорядочные (0.21, 0.50).

Доминирует дельта-активность в виде ритма (11, инд= 54%) частотой 0.5 Гц, средней амплитуды (до 67 мкВ).

Беспокойство вызывает анализ биопотенциалов головного мозга детей и подростков, который показал, что у 0,88% учащихся отмечается недостаточно организованная альфа-активность, доминирует дельта-активность в виде ритма (12, инд= 56%) частотой 0.5 Гц, средней амплитуды (до 61 мкВ), с фокусом в правой лобной области (F4), классификация по Жирмунской: тип V. Данный тип характеризуется как дезорганизованный (с преобладанием тета- и дельта-активности). Альфа-активность выражена плохо. Биопотенциалы альфа-, бета-, тета- и дельта-частотных диапазонов регистрируются без четкой последовательности; наблюдается бездоминантный характер кривой. Амплитудный уровень средний или высокий. ЭЭГ этой группы оцениваются как очень грубо нарушенный [1, 21; 5, 5].

И у 1,77% обучающихся определяется на фоне полиморфной активности умеренно дезорганизованная альфа-активность в виде ритма (15) очень высокой амплитуды (до 88 мкВ), высокого индекса (до 73%), недостаточно регулярная (с разбросом частот 9.7-12.3 Гц), с преобладанием заостренных волн (0.96), с областью выраженности в центрально-лобной области (F3 C4 F4). Модуляции по амплитуде нечеткие (0.20, 0.55), зональные различия извращены (2.10). Бета-активность в виде групп волн (6) среднего индекса (до 46%), средней амплитуды (до 23 мкВ), низкой частоты, наиболее выраженная в левой передневисочной области (F7). Медленная активность (тета) среднего индекса с амплитудой до 53 мкВ в виде групп волн (5), классификация по Жирмунской: тип IV. Характеризуется тип как нерегулярный, дезорганизованный (с преобладанием альфа-активности). Альфа-активность недостаточно регулярная или совсем нерегулярная по частоте, имеет достаточно высокую амплитуду, может доминировать во всех областях мозга. Бета-активность нередко усилена, часто представлена колебаниями низкой частоты увеличенной амплитуды.

Наряду с этим могут регистрироваться тета- и дельта-волны, имеющие довольно высокую амплитуду. В зависимости от степени дезорганизации альфа-активности и степени выраженности патологических компонентов, изменения оцениваются как умеренно или значительно нарушенные [1, 21; 5, 5].

Результаты проведенного нами анализа существенно расширяют представления о функциональном развитии головного мозга и нейрофизиологических механизмах, влияющих на формирование когнитивных процессов в разные возрастные периоды развития у коренных малочисленных народов Севера (ханты). Изучение биопотенциалов различных областей головного мозга позволяют выявить ряд значимых, существенных изменений в его индивидуальном развитии и своевременно их скорректировать.

Литература

1. Звёздочкина, Н.В. Исследование электрической активности головного мозга / Н. В. Звёздочкина. – Казань: Казан. ун-т, 2014. – 59 с.
2. О значении ЭЭГ в дифференциальной диагностике эпилепсии с вегетативно-сосудистыми пароксизмами (клинико-электроэнцефалографические наблюдения) / С. Е. Гуляева, А. А. Овчинникова, С. А. Гуляев [и др.] ; Тихоокеан. гос. мед. ун-т, г. Владивосток, Ин-т дет. неврологии и эпилептологии им. Святителя Луки, г. Москва // Дальневосточный медицинский журнал. – 2016. – № 2. – С. 75–79.
3. Кислякова, Е.М. [и др.] Протоколы проведения ЭЭГ при обследовании пациентов с эпилепсией / Е. М. Кислякова, С. В. Савинов, Я. Е. Акчурина, Т. Н. Сеницына, И. Ю. Ситников, К. К. Кайруллаев, О. Ю. Смирнова, И. Ф. Чулкова, Ж. Е. Утебеков, Ж. Д. Данияр // Нейрохирургия и неврология Казахстана. – 2010. – №1 (18). – С. 21–34.

4. Амирова, С.С. Использование спектра α -волн для определения биопотенциалов головного мозга в стрессовых ситуациях / С. С. Амирова, Л. Х. Мифтахова // Вестник Казанского технологического университета. – 2013. – С. 134–135.
5. Формы биоэлектрической активности мозга ЭЭГ-исследования при различных заболеваниях. Лимбико-ретикулярный комплекс. Классификация Е.А. Жирмунской и В.С. Лосева [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://reabilitaciya.org/zabolevaniya/diagnostika/288-elektroencefalografiya-eeg.html?start=4>.

Л.Н. Панченко

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

Благопожелания мансийского языка (сыгвинская диалектная группа)

Аннотация. Благопожелания окружают человека с самого его рождения. Их тематика весьма разнообразна, они высказывались и до сих пор произносятся по самым различным поводам, без них не обходилось ни одно более или менее памятное, значительное событие в жизни. В прошлом благопожелание выполняло как бы функцию молитвы, человек был зависим от божеств и духов, поэтому старался их умиловить величанием и жертвоприношением.

Ключевые слова: благопожелания манси, типы, структура, молитва, динамичные и устойчивые формулы.

Благопожелания – это своеобразные устно-поэтические произведения, в которых выражены пожелания человеку всяческих благ по какому-либо знаменательному событию или случаю жизни. Они находят применение в различных разговорных ситуациях, являясь неотъемлемой частью жизни человека. Порой люди употребляют благопожелания, сами того не осознавая. Например, при прощании друг с другом говорят: Всего хорошего! Спокойной ночи! Счастливого оставаться! Приятных снов! и т.д. Приветствуют друг друга словами: Здравствуйте! Доброго здоровья! Приветствую! и т.д. Все слова приветствия и прощания являются благопожеланиями. Принято считать, что существуют две формы благопожеланий: устойчивые и динамичные.

В мансийском языке к устойчивым относятся формы приветствия *Паща ълэн* 'Здравствуйте (букв.: будь в рукавице)'; прощания *Ос ёмас ълэн!* 'До свидания! (букв.: опять живи хорошо!)', *Ос ёмас улум!* 'До свидания! (букв.: ещё вам хороших, добрых снов!)', *Ёмас лёнхыл минэн!* 'Доброго пути! (букв.: благополучной дорогой поезжайте!)', *Ёмас ълэн!* 'Всего хорошего! (букв.: Хорошо живите!)'.

В особую группу следует отнести, так называемые молитвы-благопожелания. Они являются одним из устойчивых выражений, зафиксированные в мансийском языке, бытующие в наши дни. Это благопожелание здоровья: *Тõрум ёт, õтыр ёт, пус кãт, пус лãгыл õлэн!* ‘С Богом, с духами-покровителями [со] здоровыми руками, [со] здоровыми ногами живите!’. Встречается упрощённый вариант благопожелания, когда произносят только одну из частей, например, *Тõрум ёт, õтыр ёт!* ‘С богом, с духами-покровителями’ (эквивалентно русскому «С богом!») или *Пус кãт, пус лãгыл!* ‘Здоровых рук, здоровых ног!’. Упрощённый вариант не теряет своей магической силы, а несёт в себе ту же смысловую нагрузку, что и в полном варианте.

Благопожелание, которое произносится перед каким-либо начинанием или дорогой.

*Минэ лёухен посың вос õлы,
Кãтаген-лãглаген пустãгыл юв вос ёхтысын хапыл.
Сав хул, сав тõн юв вос тотнувын
Най õтыр!
Ам ты ўнтум эпын ãнымн тыг сзгамãлэн
Амки ўнлынэ найың мãмна,
Амки ўнлынэ õтырың мãмна
Тох вос юв ёхтыс
Пус кãт, пус лãгыл
Пус хапыл юв вос ёхтыс [1].*

Твоя дорога пусть будет светлой,
Со здоровыми руками-ногами пусть домой вернёшься,
Много рыбы, много еды пусть домой принесешь,
Дух покровитель наш!
Для тебя поставленная чаша с едой, к ней притронься,
На мою землю с божествами,
На мою землю с духами-покровителями
Пусть бы домой вернулся
Со здоровыми ногами и руками,
С невредимой лодкой домой бы вернулся.

В этих текстах звучит призыв поклонения небу и земле, чтобы снискать их доброе отношение к себе или к родным и близким людям. С помощью молитв-благопожеланий предки современных манси обращались к различным божествам и духам. Некоторые тексты изначально являлись молитвами, произносимыми в обрядах. С течением времени назначение мансийских благопожеланий изменилось. При своём развитии они потеряли религиозное содержание и стали принимать практический характер. Сейчас они выглядят не молитвами, а просто добрыми пожеланиями, к которым прибегают при самых различных обстоятельствах.

Приведённые примеры благопожеланий-молитв универсальны. Для их произношения нет ни возрастных, ни половых ограничений.

Отметим, что в культуре манси магии слова уделялось большое значение. С большим неодобрением относились к людям болтливым. Говорили им: *Мори ул потыртõн. Ат рõви* ‘Понапрасну не говори. Нельзя’; *Тох ул лãвен. Ат тайи* ‘Так не говори. Запретно’; *Мори ул леуктантõн* ‘Попусту не болтай’. Манси считают, что мысли и слова материальны, и сказанное могло материализоваться. Поэтому наряду с устойчивыми формулами благопожеланий существуют так называемые символические благопожелания, например:

– перед тем как дать ребёнку поесть, пожилой человек мог откусить кусочек еды или отпить из кружки. Это передача удачи и счастья, которыми был наделён пожилой человек. Для большего эффекта он мог произнести слова: *Ам сõтум, щунюм нанын вос паты* ‘Моё счастье, достаток пусть к тебе перейдёт’;

– когда младенец чихает, взрослый имитирует проглатывание чиханья ребенка, приговаривая «*Тьоплик*», таким образом, желая ребёнку здоровья [2];

– при забое животных, отрезанные хвост и уши, забрасывали на крышу дома. Это пожелание того, чтобы в данном доме всегда были в достатке еда и много счастья. Действие сопровождалось словами: *Сот, щунь, мãнавн вос паты*,

Төрмүс сөт вөс мәнавн төтө! 'Счастье, богатство пусть нам перепадёт, Бог наш пусть нам отправит', или говорили *Ләгү лувл (мисл) ты йиныслум, палйү лувл (мисл, сәлыл) ты кастыслум* 'Хвостатую лошадь (корову) вспорол, ушастую лошадь (корову, оленя) предложил';

– в обряде сватовства есть действие, когда жениха усаживали на колени к тестю (по сообщению С.А. Поповой, г. Ханты-Мансийск, 2016 г.). Это своеобразное пожелание от тестя зятю благополучного и удачного продолжения рода;

– к символическим благопожеланиям можно отнести и имя человека. Считалось, чем длиннее имя человека, тем жизнь его будет дольше и счастливее. Приведём некоторые из них: *Сәмыл-Үйсов-Рәхвың-Тәгыл-Масум-Отыр* 'Богатырь, носящий одежду с воротником из чёрного меха', *Кәсум Талих Нәхсың Җрын* 'С верховья Казыма соболиный ненец', *Сәт Хәр Сов Сярың Тәгыл Ойка* 'Мужчина в Шубе из Семи Шкур Самцов (олений)', *Сат-Сәе-Няре-Үлтта-Хуйнә-Ойка* 'Мужчина, лежащий поперёк семи боров-болот'.

Собранный нами материал, условно делим на следующие группы:

1) Пожелания здоровья:

Сам пос вөс ат харыгы! 'Свет глаз пусть не потухнет!';

Сымын тәксарыг вөс җлы! 'Сердце пусть крепким будет!';

Няңра вөт ул вөс вөтавен! 'Пусть тебя злой ветер не обдувает!';

Агм тәл җән! 'Живи без болезни!';

Агм нау тәра вөс мины! 'Болезнь пусть мимо тебя проходит!';

Агм наһын вөс ат хой! Пусть болезнь к тебе не пристаёт!

Пус кәт, пус ләгл! 'Здоровья! (букв.: здоровых рук, здоровых ног)'.

2) Пожелания блага:

Кәтагын вөс кустырыг җләг! 'Пусть руки твои проворные будут!';

Нуса вөс ат вацциһты! 'Пусть нужду не знает!';

Җмас паца җән! 'Хорошо здравствовать! (букв.: в хорошем тепле живите)';

Төрүм, җтырыт нән җтын вөс җләгыт! 'Пусть Бог, духи-покровители с вами будут!';

Төрүмын вөс үргалавән! 'Пусть Бог охраняет вас!'.

3) Пожелания счастья:

Шүнь паца җән! 'Живите счастливо! (букв.: в изобилии и в тепле живите)';

Сав сөт, сав шүнь! 'Много счастья и изобилия!'

Шүнь-шүниг җән! 'Будьте счастливейшими! (букв.: изобилие-изобилием будьте)';

Сотынысь җән! 'Будьте счастливы!'.

4) Пожелания молодым:

Җмас нә вөс хонтсын! 'Хорошей жены! (букв.: пусть бы хорошую жену нашёл)';

Җмас җйав вөс варсын! 'Хорошего мужа! (букв.: пусть бы хорошего мужа сделала)';

Кантың хум ул вөс варсын! 'Доброго мужа! (букв.: сердитого мужчину чтоб не сотворила)';

Номтың-мацтырың нә хонтән! 'Умную-мастеровитую жену найти!';

Нәйү колн вөс үнтты, сәлың колн вөс үнтты 'Пусть построит (создаст) дом с духами-покровителями, пусть построит (создаст) богатый (оленный) дом';

Нәйү колн вөс җалты, сәлың колн вөс җалты 'Пусть войдёт (выйдет замуж) в дом с духами-покровителями, пусть войдёт (выйдет замуж) в богатый (оленный) дом';

Агиң-пыгың Җмас кол үнтән 'Удачного продолжения рода! (букв.: постройте (создайте) прочный крепкий дом, где будет много девочек – мальчиков)';

Җмас хөтпа наһын вөс хөнтхаты, нөтмил вөс вәри 'Пусть на твоём пути встретится хороший человек, пусть поможет'.

5) Пожелания при встрече или перед дорогой:

Ос Җмас җән! 'До свидания! (букв.: опять живи хорошо)';

Ос Җмас улум! 'До свидания! (букв.: ещё вам хороших, добрых снов)';

Ёмас лёухыл минэн! ‘Доброго пути! (букв.: благополучной дорогой поезжайте)’;

Ёмас ёлэн! ‘Всего хорошего! (букв.: хорошо живите)’;

Паща ёлэн! ‘Здравствуйте! (букв.: будь в рукавице)’;

Төрүмн нāнан вос ўргалавён! ‘Пусть Бог вас охраняет!’;

Купнит лёухыл минэн! ‘Лёгкой дорогой следуйте!’;

Лёухын вос купнитыг ёлы! ‘Пусть дорога будет лёгкой!’;

Купнит лāглагын наўын! ‘Быстрых ног тебе!’;

Няврамыт, Төрүм ёт минэкен! ‘Дети, с Торумом поезжайте!’;

Ёмас ўлум лāтың тотэн! ‘Мои добрые пожелания передайте! (букв.: хорошие слова сна унесите)’;

Паща лāтың тотэн! ‘Передайте слова приветствия! (букв.: слова тепла пошлите)’;

Минэ лёухен посың вос ёлы! ‘Твоя дорога пусть будет светлой’;

Нау кāтын патнэ сяхлың мā ул вос ёлнув, нау лāглын патнэ вōнхаң мā ул вос ёлнув! ‘Ровной жизни! (букв.: чтобы не было твоей руке упасть в неровность, чтобы не было твоей ноге провалиться в ямистое место!’).

6) Пожелания долголетия:

Йисың-нотың ёлэн! ‘Долголетия! (букв.: долголетними-долговечными будьте)’;

Хоса номтыл ёлэн! ‘Долгой памяти! (букв.: с долгой памятью живите)’;

Хоса нот ёлэн! ‘Долголетия!’ (букв.: долгий век живите);

Нāнан сав тал ёлуңкв! ‘Вам прожить ещё много лет!’.

7) Пожелания быть знаменитым:

Намың, сўиң вос ёлы! ‘Пусть будет известным-именитым!’;

Нам тотнэ, суй суйтнэ ёлэн! ‘Будь именитым, будь славным! (букв.: имя несущим, звон звонящим живи)’;

Вос тав лāтңэ ёл мины, потре ёл мины! ‘Пусть будет прославленным, известным! (букв.: пусть его слова далеко уйдут, пусть его разговор далеко уйдут)’;

Нау Ёргын, нау мойтын ёлалъ вос мины! ‘Быть тебе именитым! (букв. твоя песня, твоя сказка пусть вдаль устремится)’;

Кукукна вос луйгаяве, сысырка вос рōнхаве, вос таве ўлылаве! ‘Пусть кукушка ему щебечет, пусть рябчик кричит ему, пусть его воспевают!’;

Ўйың санс мāнь ёвлна, нёхсың санс мāнь ёвлна, нау вос ўнттынувын! ‘На кончик звериного колена, на кончик соболиного колена ты бы присел’.

8) Пожелания мудрости:

Ёмас номтыл ёлэн! ‘Здравомыслия! (букв. с хорошими мыслями живи)’;

Ойиң-пищиң ёлэн! ‘Благоразумия! (букв.: разумными-мудрыми будьте)’;

Сыме, номтэ ёмасыг вос ёлы! ‘Пусть благоразумным будет! (букв.: пусть сердце, мысли будут хорошими)’.

9) Пожелания достатка:

Вос аквпал кāтын мāгың тēпыт хуи, аквпал кāтын атың тēпыт хуи ‘Живи в достатке! (букв.: пусть твоя рука лежит в медовой еде, другая в сладкой еде)’;

Вос аквпал кāтын сўрат хуи, аквпал кāтын щāлыгт хуи! ‘Живи в достатке (букв.: пусть твоя рука лежит на твердой пище, другая в жидкой пище лежит)’;

Вос аквпал кāтын войт хуи, аквпал кāтын сўрат хуи! ‘Живи в достатке (букв.: пусть твоя рука лежит на жиру, другая в постной пище лежит)’;

Тēпың-щўиң ёлэн! ‘Живите в достатке-счастье!’;

Ёмас руц халт, ёмас мāныци халт ёлэн, ёмас маснут ёмен, ёмас тēнут таген, ёмас айнут айэн! ‘Среди хороших русских, среди хороших манси живи, в хороших одеждах ходи, хорошую пищу ешь, хорошее питьё пей’.

10) Прочие пожелания:

Вос ёлнэ нотэ я хольт ёви! ‘Пусть как река жизнь её течёт’;

Ёмас ёлнэ лāтың тēтэн! ‘Пожелания благополучия передай!’;

Нāн ълнэ тāланьн ѓлаль вос пустāгыл ѡлѓгыл! ‘Пусть года ваши будут благословенны (букв.: твои годы пусть будут целыми)’;

Нāн мāгсыльн войкан хѡтал вос посты! ‘Пусть для вас будет всегда день светлым!’;

Нāн мāгсыльн сыстам вит вос ови! ‘Пусть для вас вода будет всегда чистой!’;

Нāн мāгсыльн сѣкв вѡт вос вѡты! ‘Пусть для вас тёплый ветерок дует!’;

Нāн пуңканын нуми палт хѡтал аквписыг вос посты! ‘Пусть над вашими головами солнце всегда светит!’;

Атырхари сыстамын вос ѡлы! ‘Небо чистым пусть будет!’ и т.д.

Некоторые пожелания имеют двойное значение. Например,

– *Сам пос вос ат харыглы!* ‘Свет глаз пусть не потухнет!’ – его можно применить как к пожеланию долголетия, так и к пожеланию здоровья.

– *Сымын тāксарыг вос ѡлы!* ‘Сердце пусть крепким будет!’ – пожелания здоровья и пожелание быть стойким, сильным.

– *Няура вот ул вос вотавен!* ‘Пусть тебя злой ветер не обдувает!’ – это пожелания здоровья и пожелание, чтобы дорога жизни его была без проблем.

Пожелания, имеющие двойное значение¹ и пожелания, отражающие современный мир, посвящающиеся различным событиям и знаменательным датам не имеют древней архаической формы, относятся к динамичным формам.

На древнее происхождение благопожеланий указывают некоторые архаические моменты, которые сохранились в мифах и преданиях. Например, *Эрыг тотуукве, мойт тотуукве лаввес* ‘предназначили быть славным, именитым (букв.: далее песню нести, сказку нести предназначили)’,

¹ Изначальная интерпретация некоторых благопожеланий со временем приобрела и другое значение, стала употребляться в более широком контексте.

Нау эргын, нау мойтын ѓлаль вос мины!; ‘Твоя песня, твоя сказка пусть вдаль устремится!’; *Пус кāt, пус лāгыл!* ‘Здоровья! (букв.: целых рук, целых ног)’. Это благопожелание долголетия и прославления человека. *Нау кāтын патнэ сяхлыу мā ул вос ѡлнув, нау лāглын патнэ вѡнхау мā ул вос ѡлнув!* ‘Пусть не будет неровности, чтобы не упасть твоей руке, пусть не будет ям, чтобы не провалиться твоей ногой!’. Это пожелание удачной дороги, удачного пути в жизни. Отметим, что издавна, признавая магическую силу слова, манси всегда провожали уезжающих добрыми пожеланиями, так как сбор в дорогу – это выход в чужой мир, где человека могли ждать разные происшествия и препятствия. И достижение намеченной цели наши предки органически связывали с благополучным возвращением их в родные края. Например, в благопожелании-молитве есть такие слова: *Амки ѓнлынэ найыу мāmна, амки ѓнлынэ ѡтырыу мāmна, тох вос юв ѓхтыс* ‘На мою землю с божествами, на мою землю с духами-покровителями, пусть бы домой вернулся’. Удачным и завершённым будет считаться только тот путь, который приведёт его домой, где он будет в безопасности, под покровительством своих духов-покровителей.

Из всего сказанного следует:

– Сущность жанра благопожелания заключалась в том, чтобы положительно влиять на события тяжелой жизни манси.

– Благопожелания тесно связаны с бытом, хозяйством и окружающей природой, они отражают мировоззрение манси и охватывают широко реальную действительность.

– Благопожелания имеют широкую сферу употребления.

– Благопожелания могут быть устойчивыми и динамичными.

– Благопожелания продолжают создаваться на основе традиционных формул. Они отражают современную жизнь, посвящаются различным событиям, знаменательным датам.

Литература

1. Kannisto, Artturi Wogulische Volksdichtung: Gesammelt und übersetzt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola/ – Helsinki, 1963 – В. VI. – 385 s.
2. Панченко, Л.Н Обычай и навыки поведенческого и гигиенического характера как средство сохранения здоровья» / Л. Н. Панченко // Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: матер. междун. науч.-практ. конф. (20–21 сентября 2011 г.). – Пенза-Москва-Минск : Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. – С. 80–84.

С.А. Попова, кандидат исторических наук

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

Нормативно-поведенческий комплекс мансийской женщины

Аннотация. В историко-этнографических исследованиях XIX – начала XXI вв. жизнь мансийской женщины рассматривалась обычно в связи с особенностями семьи и нравов изучаемого народа. Сведения, связанные с женской нормативно-поведенческой культурой воспринимались как будничные, семейные события и привлекали гораздо меньше внимания, чем, например, обрядовая сторона. Задача нашего исследования выделить в самостоятельный комплекс нормативно-поведенческие установки женщины-манси, обусловленные традицией народа.

Ключевые слова: девочка, девушка, женщина, обычай, запреты, изоляция, избегание.

В мировой науке проблематика комплексного изучения половой дифференциации и ее отражения и преломления в культуре давно уже занимает подобающее ей важное место как в моно-, так и в мульти- дисциплинарных исследованиях. «Дифференциация половых ролей и стереотипов маскулинности и фемининности не только отражает и освещает связанные с половым диморфизмом и предположительно обусловленные им индивидуальные различия в поведении и психике мужчин и женщин, но и порождает такие различия. Отсюда – большая теоретическая значимость и политическая острота этих проблем» [1, 2]. Из всех исследователей феномена традиционной культуры манси (З.П. Соколова, Н.И. Новикова, В.И. Сподина, Е.И. Ромбандеева, В.С. Иванова, Т.Д. Слинкина), наиболее полно в своих монографиях и статьях осветила «женский вопрос» Е.Г. Фёдорова. Она отмечает: «Изучение данного вопроса представляется важным по ряду причин, в том числе и для лучшего понимания особенностей культуры традиционного общества,

где этикет обеспечивает сохранение его структуры, а также в современности – для регулирования межличностных и межнациональных отношений» [2, 29]. Настоящая статья является продолжением публикаций автора в области социально-структурной половой стратификации, в частности дифференциации женской роли, деятельности и статуса. С реалиями этнического стереотипа поведения мансийской женщины соотносимы: обычаи изоляции и избегания и связанные с ними запреты, правила и ограничения.

Многие обычаи и предписания объясняются со ссылкой на так называемый «Закон Предков», поэтому они не обсуждаются. Обычно эти законы поясняются мифами, их создают боги, духи и культурные герои, а люди должны им следовать – *пес нāй-ōтыр мāн хольтув элумхōлас хольт олсыт, ётыл элаль пупыг вāрвесыт* ‘в прошлом героини и богатыри были как и мы, людьми, лишь затем их сделали духами [вечными]’. Можно привести несколько примеров мифологических наказов адресованных женщинам. Например, наказ *Тāгт Котиль Ойк* и ‘Середины Сосьвы Мужчины’: «Пока стоял *Тāгт Котиль Ойка* на реке и разглядывал оленей, кисти от подвязки его обуви примёрзли ко льду. Тогда он вытащил острый нож из ножен, обрезал эти примёрзшие кисти и при этом сказал: «Пусть они превратятся в двух больших священных змей, и пусть через их спины не проедет ни одна женщина и даже девочка». Этого обычая манси стараются придерживаться до сих пор, они говорят: *Лылыу соссыл, лылыу юрыл сāнсыу аки* ‘он дух, у которого живые змеи обитают, такой он сильный’» [3, 55–56]. По сути, это место является священным, выделяется тем, что здесь большой каменистый пережат. Подъезжая к нему, все женщины и девочки выходят из лодок и идут пешком вдоль реки, пока пережат не закончится. Вдоль реки есть и другие священные (примечательные) места, например песчаные косы-отмели, здесь женщины так же выходят и проходят пешком *сāt рōщ* ‘семь песчаных кос’. Кроме того они берегом обходят места, где есть водовороты, омуты и

территории поклонения *Вит Хōн* ‘у ‘Водный Царь’ и *Вит Хōн Аги* ‘Дочь Водного Царя’. Такие переходные тропы вырубались специально и называются они *нētлēнх* ‘женская дорога’. Бывали исключения, когда тяжелобольных женщин или девочек оставляли в лодке, при этом их сверху накрывали священным шелковым халатом. В настоящее время, когда по реке ходят катера, женщины не выходят на берег, но каждая мансийская женщина при приближении к такому месту, как откуп, непременно опустит в воду монетку.

Другой наказ исходит от почитаемой женщинами богини *Калтащ Экв* ‘ы. Из мифов известно, что она принимала участие в актах первотворения. Например, в мифе “Как создали человека” говорится о том, что *Нуми Тōрум* ‘Верхний Бог’ отправил *Танал Ойк* ‘у к их сестре *Калтащ Экв* ‘е, чтобы он попросил её оживить сотворённых *Нуми Тōрум* ‘ом людей – человеческие фигурки слепленные из тальника и глины. Для этого она должна была вдохнуть в них души, которые отдал ей их отец *Корс Тōрум*. Перед совершением таинства оживления фигурок, она выпроводила всех мужчин [4, 298–299]. С тех пор, в традиции манси, закрепился обычай: когда на свет появляются дети, мужчинам присутствовать нельзя, который не нарушается и сегодня.

Женщинами с верховьев северной Сосьвы, сохраняется обычай, который как они считают, достался им от духа-первотворца *Щāнь* ‘Мать’. Якобы, когда она рожала первого ребёнка-человека, чтобы облегчить его появление она разорвала сверху донизу (спереди) своё родильное платье превратив его в *тōрсах* (букв. тканевая шуба), т.е. имеется ввиду распашной халат. Руководствуясь её примеру и следуя обычаю, каждая роженица-манси, для облегчения родов, также разрывает своё родильное платье. Большинство подобных мифологических предписаний, информанты, хотя и исполняют, но объяснить не могут, мотивируя тем, что делать так, а не иначе, завещали наши предки и так поступали наши родители.

Помимо наличия «предписаний предков» для регламентации норм поведения в культуре манси, как собственно и в любой традиционной культуре, существовала система специфических запретов (табу), которая пронизывает все сферы жизни народа. Тем не менее, наиболее табуированный и контролируемый обществом был и остаётся мир мансийской женщины.

Обычай изоляции мансийской женщины в большей мере распространяется на молодых девушек и женщин репродуктивного периода в дни менструаций и родов, имеющих связь с её особым состоянием. Изоляция женщин в критические дни явление универсальное и характерно практически для всех традиционных культур. Например, Д.Д. Фрезер, широко известный английский этнограф и религиовед, исследователь системы «табу», так констатирует изоляцию женщин во время менструаций и родов в американских племенах: «Как только давали о себе знать признаки этого состояния, девушку или женщину тщательно отделили от всякого общения с мужчинами и заставляли жить в маленькой хижине. <...> Кроме того она должна воздерживаться от прикосновения к мужским вещам и охотничьей добыче мужа, так как в это время её прикосновение оскверняет все, к чему она прикасается». Запреты и последствия их нарушения «одинаковы как по отношению к особам, которых почитают священными, так и относительно тех, кто считается нечистыми» [5, 223–224]. Ему вторит социальный антрополог Мэри Дуглас, чьи исследования по вопросу чистоты и опасности в среде племён Бельгийского Конго (Заир) известны учёным всего мира. Она пишет следующее: «Мир делится на вещи и действия, на которых лежит запрет, и на все остальные, на которых запрета нет. Из этих запретов некоторые предназначены для того, чтобы оградить священное от мирского, другие – чтобы оградить мирское от опасного вторжения священного. Священные предписания, таким образом, – это просто правила, ограждающие

область священного, а нечистота – один из двух вариантов, в которых проявляется опасность контакта с ней» [6, 2]. Эти два состояния также выделяются в традиционной культуре манси – *ялпын* ‘священный’, чистый, не опасный и *икцам* ‘нечистый’, опасный. Состояние «нечистый/нечистая», представление о котором в мифологической картине мира всегда подразумевает усиление опасности для окружающих и время, когда сам объект становится уязвимым для всякого рода сверхъестественных и магических сил. Для отведения опасности и самосохранения с самого древнего времени существует принцип запретного – *ат рови* ‘нельзя’ и *ат тайи* ‘категорически запрещено, нельзя ни в коем случае’ [2, 30; 3, 90; 7, 94–100; 8, 49–57; 9, 59]. Физиологические отличия женщины в её критические дни, способность зачать, выносить и родить ребёнка, вызывали не просто удивление, но и как всегда перед неизвестным и необъяснимым явлением – страх, который табуировался и сформировал представление о её «нечистой» природе.

Что касается мансийской женщины, то всё, что считается опасным и запретным в отношении к ней и от неё маркируется также *икцам*. Пример, несколько лет назад в д. Хулимсунт, мальчик К. (13 лет), чтобы быстро выскочить на улицу ищет возле порога сапоги, в которые можно было бы быстро всунуть ноги. Я ему посоветовала: «Обуй бабушкины галоши, это же удобно». Он, не задумываясь, тут же мне ответил: «Нет, они *икцам*». Уверена, что и бабушка никогда не обуе сапоги внука, потому что в этой семье до сих пор сохраняются нормы традиционного поведения.

Первый выделяемый период в жизни девочки наступает с появлением регул/месячных *кон-лынкве* ‘наружу выбросить, выкинуть’ или *кон-олнэ пора* ‘время жить вне жилого помещения’, как естественный биологический признак физического созревания. С этого момента девушка вливается в женский коллектив и перенимает всё, что положено знать и делать мансийской женщине. Первые предписания,

с которыми она знакомится – ей полагается носить специальный пояс (манс. *māñ kāñ*) [2, 29; 3, 90; 10, 159–160; 11, 156] и в период регул переходить из жилого дома в специальную постройку *māñ kol* ‘маленький домик’: *āgityn os ekvatyn kon-ōlnžnyl os oñxatnžnyl porat jun-ōlunke (koln) at taiñ* ‘девушкам во время регул и женщинам в период родов запрещено жить в помещении жилого дома’. Такой порядок обусловлен – первое, в соответствии с мировоззренческими установками, второе, согласно этическим нормам жизненного уклада. Каждая часть, и каждый угол мансийского дома были упорядочены и недоступны для вторжения любых негативных или сверхъестественных сил [12]. Чтобы не допустить их вмешательства в период хаоса, коими считались регулы и роды, эти силы стремились локализовать за пределами жилого дома. На протяжении всей жизни, девушка-женщина-роженница, будет покидать жилой дом и на время переходить в отдельную постройку – женский *māñ kol* ‘маленький домик’. Общеизвестно, что период регул и родов представлялся опасным, как для самих девушек и женщин, так и для окружающих. В эти критические дни они физически слабы и потому наиболее подвержены воздействию со стороны всевозможных тёмных сил. В тоже время, от них так же может исходить опасность, поскольку считается, что кровь периода регул и родов обладает магической силой, а проклятия действенны.

Māñ kol, это отдельный самостоятельный пласт культуры мансийской женщины, поскольку она проводит в нём немалую часть своей жизни. В прошлом, такая постройка составляла принадлежность каждого мансийского дома. Домик, по отношению к жилому, был небольшой, размером с русскую баньку. «Ничем не оборудованный, подчас плохо утеплённый; строится в стороне от большого дома и больших проезжих дорог». [3, 90; 2, 33]. В настоящее время в научно-популярной и этнографической литературе можно найти немало материала по маленькому дому и запретам

для женщин в период проживания в нём. Сейчас *māñ kol* – это прошлое, тем не менее, женщины по прежнему покидают жилой дом, уходя на время родов в больницу. Система запретов, имеющая отношение не только в критические дни, но и в целом к женской поведенческой культуре настолько укоренена в традиции, что продолжает действовать уже в современных условиях. До сих пор во многих традиционных мансийских домах имеется *мулы сām* ‘святой угол’ с хранящимися в нём святынями семьи, или, если это *яныг кол* ‘большой, главный дом’ (ещё сохраняются и такие), то в нём находятся ещё и родовые святыни. Девушки и молодые женщины, неукоснительно соблюдают все предписания, соотносимые с проживанием или временным пребыванием в нём: не проходить в эту часть дома; не заглядывать за перегородку или шторку, прикрывающую угол; не прикасаться к святыням; не садиться на кровать и др.. Если и приглашаются для проведения обряда, например, вывешивание платка для духа-предка *Щāñ*, который производится после удачных родов или почитания её, например, в один из дней в период празднования *Ўринэква хōтал* «Вороний день», то очищаются прежде чем войти на священную территорию. Для этого в дверном проходе на пол ставится блюдо (или баночка), в котором находится *сōс* – тлеющий и потому пускающий дым кусочек сухой чаги и положенный в него мускус бобра, который даёт специфический запах. Через это блюдо с *сōс*-ом переступает каждая входящая женщина, считается, что дым и запах данного сочетания дают эффект «очищения». Но, если у девушки или женщины менструация, то она не войдёт даже в дом (не то, что в угол), где проходит обряд.

В традиции сложилось особое отношение к волосам и их сохранности, и потому, их никогда не стригли, даже мансийские мужчины всегда прибирали волосы в косы, не зря в эпосе их называют «косатыми воинами». В наше время запрет на стрижку и плетение волос в косы не соблюдается,

но отношение к ним мало поменялось, настолько оно внедрено в сознание. В обыденные дни при расчёсывании, счёсанные волосы не выбрасывают, а собирают и кладут в специальный мешочек или коробочку, по поверью они пригодятся после смерти, якобы, для перехода души через горячее море. И, наоборот, волосы, собранные в период регул, сжигают, при этом следует приговаривать: «Я тебе отдаю хорошие волосы, а ты мне дай плохие, включенные волосы». Если у кого волос длинный, то в эти дни в косу не заплетают, а собирают в пучок: *кон-блнэ ос бѣхатнэ порат саг сагункве ат рѣви* ‘во время регул и родов нельзя заплетать косы’.

Ещё в недавнем прошлом у женщин-манси был обычай, в критические дни: «женщина может оправиться, где бы это ни было – в лесу, в пути и т.д., – только сняв с себя всю одежду. И это в мороз или летом при тучах комаров» [3, 97]. Сегодня, если в этот период случается женщине сходить по нужде в лесу или в пути на землю или снег, то она обязательно за собой оставит металлическую денежку.

И в настоящее время мужчины-манси не только в маленьких поселениях, но и в условиях города остаются охотниками и рыболовами (профессионалы и любители). Тысячелетиями зафиксированные в сознании запреты в отношении к самим промысловикам и предметам их деятельности, особо – охотничьим и рыболовным снастям, неукоснительно исполняются и в наши дни, как ими, так и женщинами. Незыблемыми остаются запреты в отношении священных животных, они передаются от матери к дочери. Женщины, даже в городской местности, до сих пор уверены, что за невыполнение любого из запретов их ждёт наказание. Мне довелось видеть, как приглашённые на выставку современные, интеллигентные, но не открепившиеся от традиционных ценностей женщины, не стали проходить в павильон, где были разложены сакральные предметы, ещё и потому, что на них не было платков.

Можно отметить в составе нормативно-поведенческого комплекса мансийской женщины, бытовавшего в полном объёме ещё в конце прошлого столетия (встречается и сейчас), – обычай избегания *кастункве*. Обычай обусловлен положением женщины после её выхода замуж и проживанием в составе новой семьи. С этого момента она должна всегда ходить в платке, которым закрывает лицо и волосы от мужчин по линии мужа. Например, от отца мужа (свёкра) и его братьев, деда мужа и его братьев, старших братьев мужа. Так же ей не следует показывать лицо мужьям сестер мужа, мужьям дочерей сестер мужа. «Даже смотреть на них запрещалось. Если посмотрит на кого-либо из них, хотя бы случайно, то у неё, якобы, заболят глаза, или она ослепнет» [3, 91]. Соблюдая обычаи избегания, она не только должна закрывать лицо в присутствии свёкра и братьев мужа, но и обращаться к ним непосредственно. Если появится необходимость общения, то она говорит им не «ты», а «он», т.е. обращается к ним в третьем, а не во втором лице. Например, если нужно попросить помочь в чём-либо, то она обратится к родственнику мужа не «ты помоги», а «он поможет». Замужней женщине обычай требует прикрывать своё лицо и от мужей собственных сестёр. Следует отметить, что и для мужа существует подобный обычай избегания по отношению к женщинам, имеющим родство по свойству: теще, снохам, а в некоторых обстоятельствах к тестю и его старших братьев. Мать замужних дочерей также соблюдает обычай избегания в отношении мужей своих дочерей (зятьёв), а мачеха от мужей падчериц младше её. Замужняя женщина, особенно молодая, не должна так же появляться на глаза мужчинам в коротком платье с босыми ногами и голыми руками.

Такое положение было вызвано этикетом в условиях проживания большесемейного коллектива, где в одном, сравнительно небольшом (в условиях севера) доме или чуме, проживало несколько поколений родственников. Чтобы не

вызывать неприкрытостью нескромные мужские взгляды и эмоции, а также для предупреждения снохачества, женщина вынуждена была всю жизнь *касту́кве*, т. е. соблюдать обычай избегания. Подобным образом объясняется и обычай носить всю жизнь специальный женский пояс *ма́нь кáшц*, о его предназначении говорилось выше, но вот что добавляет к сказанному Е.И. Ромбандеева: «...гигиенический пояс, сделанный довольно удобно и крепко (отчасти и для защиты от нескромных мужчин)» [3, 90].

Обычай избегания так же связан с тем, что женщина, выйдя замуж, хотя и переходит в семью и род мужа, всегда остаётся представителем чужой группы и потому всё, что касается религиозно-обрядовой культуры, практики и атрибутики – для неё является запретным. Женщины в таких случаях говорят: «Их боги, мы закроемся». Считалось, что нарушение обычая приводит к несчастью в семье, гибели мужа, детей, к болезням [2, 36].

Обычай избегания считается не только семейным, но и родовым и мансийские женщины, к нашему удивлению, помнят и то, что они должны прикрывать лицо и от родовых покровителей по линии мужа. О том, что они знают от кого им нужно прикрываться, приходилось наблюдать на мансийских медвежьих праздниках, где в последнюю ночь вводятся помимо повсеместных и родовые духи территории, на которой проходит праздник. И это хорошая школа для девушек и женщин молодого поколения. «Положительная роль обычаев – следовать им благотворно влияло на психику, ибо порождало уверенность в благополучном разрешении реально или мнимо опасных ситуаций и побуждало людей к деятельности» [13, 100-112].

События предыдущего столетия ускорили ломку сохранявшегося веками уклада. Система запретов, как мировоззренческий комплекс, теряет свою актуальность в связи со сменой социальных условий и новой идеологии. Тем не менее, как показывает практика, традиционные нормы поведения

до сих пор остаются и выполняются, в одних случаях в неизменённом состоянии в других – адаптированном. Как и прежде, они передаются от поколения к поколению, что не даёт прерваться традиции.

Литература

1. Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Сборник статей. – СПб. : «Наука», СПб отд-ние. 1991. – 107 с.
2. Федорова, Е.Г. Об одном из аспектов женской культуры манси / Е. Г. Федорова // Материалы полевых этнографических исследований. Вып.5. – СПб. : МАЭ РАН, 2004. – С. 29–40.
3. Ромбандеева, Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) / Е. И. Ромбандеева. – Сургут : АИИК «Северный дом» и Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
4. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной – М. : Наука, 1990. – 261 с.
5. Фрэзер, Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер; Пер. с англ. М. К. Рыклина. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 781 с.
6. Дуглас, М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / М. Дуглас ; перевод с англ. Р. Громовой. – М. : Канон-Пресс, 2000. – 288 с.
7. Ромбандеева, Е.И. Народные запреты манси (вогулов) как мера их самозащиты / Е. И. Ромбандеева // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре: Матер. науч. конф., посвящённой 10-летию научного фольклорного архива народа манси (п. Берёзово, 19–22 сентября 2003 г.). – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 94–100.
8. Попова, А.Н. Система табу в традиционной культуре северных манси / А. Н. Попова // Вестник Угроведения. – № 2. – СПб. : ООО «Миралл», 2006. – С. 49–57.

9. Ромбандеева, Е.И. Народная психотерапия манси / Е. И. Ромбандеева // Вестник Угроведения. № 2. – СПб. : ООО «Миралл», 2006. – С. 58–61.
10. Федорова, Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси / Е. Г. Федорова. – СПб. : Петербургкомстат, 1994. – 286 с.
11. Алквист, А. Среди хантов и манси. Путевые записки и этнографические заметки / А. Алквист; перевод с немец. и публикация д-ра наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. – 179 с.
12. Гемуев, И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос / И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 232 с.
13. Гемуев, И.Н. Семья у селькупов (XIX–XX в.) / И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука, 1984. – 156 с.

Т. Д. Слинкина

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

Мансийские поселения нижнего течения Тāгыт-Я̃ (р. Сев. Сосьва): исчезнувшие и существующие

Аннотация. Цель статьи – попытаться максимально установить основные места расположения бывших мансийских поселений; выявить ойконимы и гидронимы в системе *Тāгыт-Я̃*², восстановить первоначальный фонемный состав мансийских топонимов и их этимологию для воссоздания этнографической картины края, вынужденную миграцию народа манси с установлением советской власти и современного промышленного освоения края. Представленные сведения позволят дополнить исследования филологов, историков, картографов, исследователей разных направлений и восполнят нашим потомкам исторические сведения о Малой Родине их предков.

Ключевые слова: *Ан-Я-Пāвыл* (д. Анеева³), *Ягрим-Пāвыл* (п. Игрим), *Восың-Тўр-Пāвыл* (д. Ванзетур), *Ялпың-нёл-Пāвыл* (д. Шайтанка), *Хāльп-Ўс* (м.я.) ~ *Сўмэт-Юх-Вош* (х.я.) (р.п. Берёзово).

Ранее, в статьях, опубликованных в сборниках материалов конференции «Югорские чтения» [1; 2] автором описан комплекс ойконимов и сведений о 81 мансийском поселении, выявлены сопутствующие гидронимы в системе верхнего и среднего течения р. Сев. Сосьва – *Тāгыт-Я̃* (м.я.) ‘разветвлённая река’. Следует признать, что поселений и сезонных стойбищ и становищ в системе реки было намного больше, чем представлено в публикациях, но из-за отсутствия информантов пожилого возраста восстановить сведения о них максимально не удалось. Так у манси, коми, ханты только

² Курсивом указаны мансийские топонимы.

³ В скобках указаны обозначения топонимов на картах и в литературных источниках.

по нижнему течению реки было более 50 поселений, теперь осталось всего четыре и районный посёлок, где они частично и проживают: *Ан-Я-Пāвыл* (д. Анеева), *Ягрим-Пāвыл* (п. Игрим), *Восың-Тўр-Пāвыл* (д. Ванзетур), *Ялпың-нёл-Пāвыл* (д. Шайтанка,), *Хāльп-Ўс* (м.я.) ~ *Сўмэт-Юх-Вош* (х.я.) (р.п. Берёзово) [3]. Из 131 установленных нами названий и мест расположения старинных мансийских поселений по всей реке *Тāгыт-Я̄* функционирующими остаются лишь 15, где проживает небольшое количество манси, ханты, коми и ненцев совместно со смешанными переселенцами.

Сбор топонимических сведений о нижнем течении главной реки мансийского края *Тāгыт-Я̄* начат Б. Мункачи с данных о бывшей деревне Собоклонд – от *Сōпак-Лōмт-Пāвыл* (м.я.) – *Sōpak-Lōmt-pāvl*⁴ [4, 437] ‘деревня куса сапога [Мёңква]’ (*Сōпак* – сапог; *лōмт* – кусок, часть; *пāвыл* – деревня, селение, поселение; *Мёңвы* – реликтовые великаны, по мнению манси и ханты существующие и по ныне в своём временном измерении, так называемые «временные туннели»). Через 15-20 км ниже поселения слева впадает приток р. Анъя – *Ан-jā* [3; 4, 437] – *Ан-Я̄* ~ *Аны-Я̄* (м.я.) ‘чашечная река’ (*Ан* – сокр. от *āны* – чашка, блюдо; *я̄* – река, речка). Выше устья притока через 15 км сходятся в одно русло две её рассохи⁵: р. Мань-Анъя – от *Мāнь-Ан-Я̄* (м.я.) и р. Яныганъя – от *Яныг-Ан-Я̄* (м.я.) [3; 5] ‘большая и малая рассохи *Ан-Я̄*’ (*мāнь* – малая, маленькая, меньшая; *яныг* – большая, крупная).

Согласно старинному преданию, возле бывшей зимней деревни *Тāлы-Ан-Я̄-Пāвыл* (д. Зим. Анеева) в реке нашли серебряное блюдо с гравировкой, которое решено было хранить на дальнем святилище. По второй версии: в русле реки

напротив той же деревни в весенний разлив всегда образуется совершенно круглое небольшое озеро, как чашка-блюдо. Со спадом воды озеро исчезает (инф-т Т.С. Мезенцева, 2015 г.). Подобные мелководные травянистые места в руслах рек в прошлом манси образно называли *āны* – чашка, блюдо. Более обширные проточные разливы в руслах называли *туманами* (по р. Пелым, р. Конда).

Слева от устья притока *Ан-Я̄* на левом берегу *Тāгыт-Я̄* расположено мансийское поселение *Ан-jā-pāvl* (*Аныевские*) [4, 437] – от *Ан-Я̄-Пāвыл* (м.я.) ‘деревня (возле устья) Анъя’ (д. Анеева) [3; 5]. В материалах по исследованию края в 1899–1903 гг. А. А. Дунин-Горкавич содержатся записи: «Ниже р. Сыс-Конс-Я на 7 вёрст, с левой стороны р. **Сосвы**, в 2 верстах от последней расположены в сосновом бору юрты Аныевския. На 2 версты ниже юрт находится устье р. Аныевской. От юрт Аныевских начинается область оленеводства» [6, 276]. Одним из первых жителей поселения была семья переселенца из *Сўкыр-Я̄-Пāвыл* на *Сакв-Я̄* (д. Щекуръя) Сайнахова Василия Федотовича (прадеда информанта Т.С. Мезенцевой), имевшего своё стадо оленей. Его родовая зимняя деревня *Посал-Пāвыл* ‘деревня на протоке’ располагалась по правому притоку *Тāгыт-Я̄* – *Сыс-Конси-Я̄* (р. Сысконсынъя) ‘спину [убитого *Мёңква*] проскрёбшая река’ [2]. В прошлом *Ан-Я̄-Пāвыл* был многолюдным, особенно в летнюю путину. Жили здесь трудолюбивые и зажиточные родовитые промысловики – успешные рыбаки и таёжники – Сайнаховы, Руковы, Гоголевы, Ендыревы, Сянклины, Мойбуровы и др. «... в Списке 1926 г. указано: 17 хоз-в, жителей 97 манси» [7, 59]. В советский период истории здесь был большой колхоз с животноводством, рыболовством, овощеводством, охотничьим хозяйством. Социальная инфраструктура представлена школой, детсадом, больницей, клубом, магазином, а также имелись сельхоз-предприятия, рыболовное хозяйство, речной и гужевой транспорт, небольшое стадо оленей. Основное трудолюбивое мужское население было безвинно репрессировано в

⁴ Венгерский учёный Б. Мункачи в IV томе мансийского фольклора поместил список всех мансийских топонимов, записанных им во время экспедиции в Сибирь в 1888-1889 гг.

⁵ Рассохи – равные по длине и стоку речки, как истоки, сходятся в общее русло реки.

1937-38 гг., оставшаяся часть погибла на фронте во время Великой Отечественной войны (далее ВОВ) в 1941-1945 гг., мало кто живым вернулся на Родину и после ранений жили недолго. Все трудности легли на плечи женщин, стариков и подростков. Память для потомков о фронтовиках хранит установленный обелиск.

Ниже устья реки и деревни *Ан-Я-Павыл* тянется долгий прямой участок русла *Тāгым-Я* в 8 км – *Ан-Я-Воль* (м.я.), букв.: (прямой) участок реки *Ан-Я* (с каменистым перекастом) (*воль* – прямой открытый участок реки). Его отрезок в 5 км хорошо просматривается до нижнего поворота на *Нильтан-Павыл* (д. Нильдинпауль) [8] (см. ниже).

В далёком прошлом девушкой из *Ан-Я-Павыл* о данном трудном участке реки была сложена лирическая песня «*Ан-Я āgi wārum ēryg*» ‘Девушкой из Анеева сложенная песня’. Она записана в 1845 г. венгерским учёным А. Регули, в 1888 г. его последователь Б. Мункачи уточнил мансийский текст у информантов и перевел его на венгерский язык [4, 67–69, 106–108]. Т.Д. Слинкиной текст переложён с латинской графики мансийского языка на современную графику и переведён на русский язык [9, 112–115, 170–171]. В песне говорится про сложности и трудности проезда, выматывающего силы: 8 км зимой на гужевом транспорте и летом среди опасных подводных валунов на лодках-шитиках бечевой против течения и на вёслах по течению. В содержании песни упоминаются микропонимы: остров с необычным пейзажем *Воль-Котиль-Тумп* (м.я.) ‘остров (возле) середины прямого участка реки’ (*котиль* – середина). Рядом с ним на берегу расположен бор, образно подобный прелестной «подушке с орнаментами» – *Воль-Котиль-Суй* ‘бор у середины прямого участка реки’ [9, 112–115].

В нижнем конце сложного участка реки за поворотом на правом высоком, белом песчаном берегу *Тāгым-Я* была летняя деревня *Niltān-p.* [8; 4, 437] – от *Нильтан-Павыл* (м.я.) ‘деревня на высоком берегу’ (д. Нильдинапауль) (*нильтан* – береговой высокий обрыв). Как и все мансийские

поселения, она также была многолюдной. В советские времена имелась вся необходимая сельскохозяйственная производственная инфраструктура. Старейшины – мужчины были хранителями святилищ [10, 154–156] и промысловых угодий в нижнем течении притока *Мāнь-Тāгым* (м.я.) (р. Мал. Сосьва). Также, как и жителей *Ан-Я-Павыл*, репрессии и ВОВ погубили основное мужское население. В периоды реорганизаций 1950-60-70-х гг. жителей переселили в *Ягрим-Павыл* (п. Игрим).

Между *Нильтан-Павыл* и *Ягрим-Павыл* в *Тāгым-Я* слева впадает долгий приток *Māñ-Tāgit* (м.я.) ~ *Aj-Teu* (х.я.) [4, 437] – от *Мāнь-Тāгт* ~ *Ай-Тэв* ‘малая разветвлённая [река]’ – р. Мал. Сосьва, длиной 1000 км [3; 5; 8; 11; 12]. Сведения о бывших поселениях и топонимах в системе данной реки планируется представить в следующем сборнике «XVI Югорских чтений».

Протока *Ялпын-Тур-Хулум* (м.я.) (р. Ялбыньтурхулум) [3] (‘нерестилище язёвых Священного озера’), выходящее из *Jelpin-tūr* [4, 438] – от *Ялпын-Тур* (м.я.) ‘Священное озеро’, впадает слева в реку *Мāнь-Тāгым* – примерно в 7-10 км выше её устья. Между устьями притока и протоки на правом берегу «на 19 вёрст ниже р. Аныевской» [6, 276] в прошлом была старинная (зимняя) мансийская деревня *Пёс-Ягрим-Павыл* (д. Старый Игрим). «Согласно Спискам 1868-1869 гг. ...Населённый пункт состоял из 5 хозяйств, где проживало 13 человек». «...в Списке 1926 г. указано: 5 хозяйств, жителей 29 манси» [7, 59]. Пожилые сведущие информанты Т.С. Мезенцева, Н.К. Захарова сообщили (2016 г.), что ойконим *Ягрим-Павыл* трансформировался от древнего гидронима оз. Яхримтур – от *Jāxrin-tūr* [4, 438] – *Яхриу-Тур* (м.я.) ‘озеро со скрежетом’, мигрантами усвоен на русском и коми-зырянском языках как Игрим. Согласно карте ещё одно озеро Яхримтур располагается посреди огромного болота, окружённого тайгой, на левом берегу *Тāгым-Я* между руслами её притоков *Нялан-Я* (р. Нялангъя) и *Яныг-Я* (р. Яныгъя) [3]. *Яхриу* (со скрежетом, со скрипом что-л.), и яхрим

(обскреженный, проскреженный, искреженный, заскреженный чем-л. острым). Употребление данных лексем свойственно больше для нижнее-сосвинских манси.

Т.С. Мезенцева помнит по рассказу своего отца Семёна Кирилловича Сайнахова (д. Анеева) вариант предания о возникновении гидронима *Яхриу-Тур*. В далёком прошлом когда-то на его берегу вплотную друг к другу стояли два больших дерева, стволы которых, соприкасаясь при ураганном ветре, издавали громкий скрежет – *яхр*. От трения древесины вылетали искры, их раздувало и разносило ветром, от них возникал лесной пожар. Информант Н.К. Захарова данную версию тоже подтвердила.

По рассказу моей бабушки, М.Д. Ромбандеевой (Сайнаховой), ей была известна от её мамы и родных по матери – Руковых (жили в *Ан-Я-Павыл*) более древняя информация о происхождении гидронима *Яхриу-Тур*. В далеком прошлом в окрестностях озера обитали большие реликтовые тритоны, змеи и другие рептилии (*Ялпын-уйыт* ‘Священные тритоны, змеи’), у которых на животах и на теле были пластинчатые зазубренные наросты, с помощью которых они цеплялись за стволы прибрежных деревьев, обвивая их. При этом издавался своеобразный скрежет – *яхр*. На стволах оставались спиральные следы. Для народов манси и ханты испокон веков, согласно верованиям, рептилии любых видов и размеров являются священными существами. У В.Н. Чернецова в дневнике есть фрагмент записи рассказа брата моей бабушки – Ивана Дмитриевича Сайнахова⁶. «Семён (Сайнахов – С.Т.) сообщил, что эти змеи живут главным образом в районе Рус-суй и Нильтанг-пауль. То место, где живут Ялпынг уйт, священо, и туда не ходят из-за боязни попасться этому гаду. Ялпынг уй живёт как на воде, так и на суше (но во всяком случае – на берегу). Он 1-1,5 м.

длиной, толщиной в руку и более. Цвета красно-бурого и с зигзагообразным рисунком. Ялпынг уй может обвиваться вокруг деревьев. При нападении обвивает жертву и сдавливает (как удав). Сайнахов упомянул о вогуле, который погиб от Ялпынг уй. У отца Сайнахова Ялпынг уй убил собаку. И дома сам Сайнахов видел Ялпынг уй, кажется в 1930 г., столкнувшись с ним почти вплотную» [13, 196].

Как известно, территория Ханты-Мансийского автономного округа – Югры расположена на месте древнего моря [14, 13–17]. Истоки Конды и Малой Сосьвы начинаются с общей заболоченной территории [6]. В бассейне Конды водятся разные змеи и рептилии. Следовательно по низовью *Тāгыт-Я* и по её притокам в заболоченных низинах также могли водиться рептилии. С вырубкой лесов и с разработкой газовых и нефтяных месторождений, с нарушением экологии, священные для народов манси и ханты остатки священных рептилий по *Тāгыт-Я* исчезли. В районе устья *Мāнь-Тāгт* в сорах и вдоль берегов *Тāгыт-Я* вверх и вниз с древности расположены рыбопромысловые плёсы, богатые уловами ценных пород рыб. Поэтому с периода завоевания Сибири и до начала XX в. здесь стали возникать поселения и становища русских рыбопромышленников и коми-зырян, нанимавших местных манси и ханты в сезоны лова. Всю рыбу вывозили на торги за Урал.

Миграция зырян вместе с оленями проходила в основном по путям перехода через Урал на *Обдорск* (г. Салехард), на *Мовши* (х.я.) (п. Мужи), через верховья и вниз по *Сакв-Я* (р. Сыгва = р. Ляпин) и *Тāгыт-Я* (р. Сев. Сосьва). Примечательно, что русские и зыряне селились на священных участках побережий рек, которые коренные жители не посещали, где был запрещён любой вид хозяйственной деятельности, сохранялись как резерваты флоры и фауны. С тотальной христианизацией населения древние правила и законы, соответствовавшие верованиям народов манси и ханты, новыми насельниками игнорировались. Соблазн был и в том, что промысел в тех районах был очень богат ценными

⁶ Наш дядя Сайнахов Иван Дмитриевич был репрессирован в 1937 г., погиб в Якутии.

породами рыб: нельма, муксун, стерлядь, сосвинская сельдь (тугун). О бережливости и покое в отношении флоры и фауны особых территорий воспроизводства новое население коммерсантов не озадачивалось. Природные запасы из-за интенсивного истребления в течение последних 200 лет повсеместно быстро истощались, теперь манси и ханты остались со скудными угодьями, а значит без основных традиционных жизненно важных ресурсов. В данный период они продолжают добывать рыбу понемногу, но уже как предприниматели, для Берёзовского рыбозавода, построенного ещё до ВОВ. Коренным жителям определены отдельные места, вылов за их пределами подлежит штрафу...

На месте современного п. Игрим [3;5;8;11] в юго-западной части находилась и другая мансийская деревня *Пансу-Павыл* – сокр. от *Пант-Суй-Павыл* ‘деревня на плоском (низком) бору’ с кедром (пант – плоский, низкий; суй – бор), отходящим от правобережья *Мань-Тэгт* на северо-восток в глубь тайги (инф-т Н.К. Захарова, 2016 г.). В береговой части данного бора находилось русское становище рыбопромышленников, отмеченное Б. Мункачи как *Rus-sij* [4, 437] – от *Рус-Суй* ‘русский бор’; *рус* – русский (инф-т Т.С. Мезенцева в детстве бывала там с отцом). Сами русские это поселение называли Горным Игримом, согласно расположению на высоком мысу бора. Старожилы эту часть посёлка называют также. В д. *Рус-Суй* в 1926 г. было 3 хозяйства, жителей – 6 русских, 4 коми-зырян [7, 35]. С этих поселений начинался п. Игрим – *Jägrim-p.* (*Угрюмские*) [4, 437] – *Йагрим-Павыл* ~ *Ягрим-Павыл* (м.я.). На левом берегу *Тэгт-Я* было мансийское летнее поселение *Ягрим-Туйи-Павыл*. *Туйи* (летом, летнее). Выше по течению также слева было расположено поселение, основанное мигрантами коми-зырянами, на картах оно значит как д. Игрим-зырянский [9]. С образованием колхозов в 1939-40 гг. жителей деревни переселили в посёлок к русским, так из объединённых окрестных поселений возник современный Игрим. В 1953 г. в окрестности п. Берёзово было открыто месторождение природного газа.

Позже, в 1954 г., основные центры по разведке природного газа, затем уже и газодобывающих предприятий, были переведены в *Ягрим-Павыл*.

Прибрежные таёжные массивы нижнего течения *Тэгт-Я*, начиная от устья *Мань-Тэгт* и до её впадения в *Мань-Ас-Я* (р. Мал. Обь), являются владениями мансийского святого покровителя – *Ялы-Ус Ойка* (*Ёлы-Ус Ойка*), его символический образ – медведь. Так ниже *Ягрим-Павыл* на правом берегу в 1888-1889 гг. на расстоянии друг от друга располагались поселения, зафиксированные Б. Мункачи как *Rus-sij*, *Jeli-ūs* или *Joli-ūs* (*Люликарские*) [4, 437] – от *Рус-Суй*, *Елы-Ус*, *Ёлы-Ус*. *Люликарские* – вариант усвоения мансийских лексем ойконима *елы* ~ *ёлы* ~ *лүйи* ‘нижнее по течению’ иноязычными поселенцами; *кар* (к. я.) ~ *ус* (м.я.) – городок, крупное поселение. «Люликарские (Элы-Ус), юрты – в Списке в 1926 г. указано: 15 хозяйств, жителей 71 человек (68 манси, 3 русских)» [7, 33]. На карте 1968 г. на правом берегу указано поселение Верх. Люликары, ниже слева обозначены Ниж. Люликары. На современных картах и в СМИ ошибочно значит Люлюкары [8], у Б. Мункачи указано правильно – *Люликарские*. На месте бывшей деревни Люликарские в 2011 г. поставлен памятник со списком воинов манси, погибших на фронтах ВОВ, проживавших в бывших окрестных поселениях: *Нильтан-Павыл*, *Люликары*, *Тумп-Нёл-Павыл* и др.

С 1930-х по 1950-е гг. по всей приречной таёжной части *Тэгт-Я* леспромхозами массово заготавливался лес, вывозился разными способами по району и стране. В 12 км от *Ягрим-Павыл* на левом берегу напротив Люликары базировался крупный участок Берёзовского Леспромхоза, где рабочими были манси, ссыльные, спецпереселенцы, вербованные. Сюда в приказном порядке отправляли и молодых манси из деревень по реке *Сакв-Я*, некоторые из них так и сгинули бесследно, мало кто выжил в тех условиях. Сначала жили в землянках, позже построили бараки, жилые домики. В образовавшемся поселении была школа, интернат,

магазин, клуб (инф-т Н.К. Захарова, 2016 г.). В Люликарах «...в 1954 г. лесозаготовки были закрыты из-за истощения сырьевой базы», весь контингент невольных рабочих «...на трёх баржах, плашкоутах, неводниках с пожитками, детьми и даже с домашней скотиной две недели» везли в старый Нягань. Сразу без какого-либо перерыва на обустройство приказали разрабатывать новые места лесозаготовок, сопровождавшихся вечным каторжным трудом, тяжкими лишениями и скудным снабжением. Старый Нягань тогда располагался на р. Нягынъюган – *Нягынъ-Юган* (х.я.) на левом берегу среднего течения. Речка впадает в обскую протоку Нягынъюган [3] – *Нягынъ-Посл* (х.я.) ‘няганьский сор’. По прибытии пассажиров расселяли где только можно: «в сарае..., на чердаках домов местных жителей, в брезентовых палатках, иногда по две-три семьи вместе». От деревни, перейдя напрямик через перешеек реки на следующий её изгиб, людям приказали строить бараки нового посёлка Нягань, где рядом теперь стоит город с ЖДС [15, 139–140].

В прошлом ниже по реке справа от д. *Руц-Суй*, было поселение *Ялы-Ўс-Павыл* ‘деревня у городища [Святого покровителя] Ялы-Ус [Ойки]’ [16, 51, 62, 79]. Манси поселение табуировано называли кратко – *Ойка-Павыл* ‘деревня владыки’; *ойка*: 1) апеллятив к мужскому имени; 2) мужчина; 3) *табу* владыка. Ниже деревни за таёжным мысом начинается локальная основная священная территория, где русло реки немного сужается (по устному сообщению Е.И. Ромбандеевой, 2016 г.). Восточнее от места бывшего поселения *Ялы-Ўс-Павыл*, в таёжных владениях *Ялы-Ўс-Ойки*, лежит *Ялтын-Тур* ‘Священное озеро’, от него далее на восток лежит озеро *Щёхриу-[Ойка]-Тур* (букв.: ‘озеро [Святого покровителя] с узеньким ножом’; *щёхри* – нож с узеньким лезвием, наподобие плоского толстого шила – это его отличительный признак).

Образно *Щёхриу-Ойка* на медвежьих игрищах манси представляется в образе стрекозы. Является посредником между святым покровителем *Ялы-Ўс-Ойкой* и людьми, он

мгновенно доставит ему или другим высшим духовным покровителям молитвенные обращения жителей, к которым не принято обращаться напрямую.

На картах 1953 г. справа – д. Верх. Люликары, ниже слева – д. Люлюкары [11]. А. А. Дунин-Горкавич в 1899–1903 гг. писал: «От юрт Люликарских в юрты Нарыкарские, на Обь, летом можно пройти пешком» [6, 277]. Между руслами *Тāгыт-Я̄* и *Мāнь-Ас-Я̄* «...ширина материка составляет всего 15–20 вёрст» [6, 276].

Напротив д. Верх. Люликары, слева в *Тāгыт-Я̄* впадает приток (длина 65 км) р. Нялангъя [8] – от *Нялау-Я̄* ‘топкая [с иловом] река’. По рассказу Н.К. Захаровой (2016 г.), речка весной в половодье была судоходной до 59 км, русло с валёжником, при спаде воды местами пересыхала. Русло превращается в мелководную топкую иловую няшу, дикие животные не переходят её русло. В нижнем течении речки *Нялау-Я̄* слева находилось деревня *Нялау* ‘деревня возле р. Нялангъя’. Истоки речки *Нялау* начинаются рядом с истоком р. Ампыюган [3; 6, 278] – от *Амп-Юган* (х.я.) ‘собачья таёжная река’. Манси реку называют по-своему: *Амп-Кортум-Я̄* ‘река, [где] не рискнула [перейти] собака’ (*амп* – собака, собачья; *юган* (х.я.) – таёжная речка; *кортум* ~ от *кортункве* (м.я.) – не рисковать) (по сообщению М.Д. Ромбандеевой, 1967 г.). Речка является правым притоком р. Вогулка – *Воль-Я̄* (м.я.) [4, 438; 6, 276, 278].

В этом же районе в записях Б. Мункачи 1888–1889 гг. значится гидроним *Nāl'ij-sōjmiḡ* [4, 438] – *Нялиу-Соймыг* ‘две ручейные [речки] со слопцами’ (*няль* – слопец (давящая ловушка на боровую дичь); *сойм* – ручей, *-ыг* – суф. двойственного числа).

Ниже от *Ялы-Ўс-Павыл* в 8 км по *Тāгыт-Я̄* в верхнем конце большого острова была мансийская деревня *Тумп-Нёл-Павыл* (м.я.) ‘деревня на мысу острова’ (*тумп* – остров; *нёл* – мыс, выступ, мысовой конец, нос). Здесь проживали манси Саратины, в 1950-х гг. их переселили в *Ягрим-Павыл*. Ойконим на карте 1988 г. несколько переименован:

о. Нёлпаультумп [3] – *Нёл-Пāвыл-Тумп*, в переводе ‘мыс, деревня, остров’, сами манси остров называли *Тумп-Нёл-Пāвыл-Тумп* (м.я.) ‘остров с деревней на мысу’. Напротив поселения на правом берегу *Тāгыт-Я̄* располагался рыбоприёмный пункт «Ледник» [11], где в 1950-60 гг. управляющим работал Булатников, теперь ледника нет, но становище называется Булатниково.

Род манси Саратиных был зажиточным, были хозяйственными, успешными таёжными промысловиками, рыбаками, оленеводами, животноводами. По рассказу Саратина Елисея Тимофеевича (1844-1949), прадеда Н.К. Захаровой, который прожил 105 лет, *Ялпың Вит порат* ‘во время Священного потопа’ их древних предков рода унесло на плоту с гор Урала, только здесь они смогли закрепиться за прутья и дожидаться спада воды. Так и остались жить здесь. Когда в начале 1900-х гг. переписчики населения спросили Елисея как его фамилия, по незнанию русского языка, он посчитал, что у него они просят дефицитный в то время табак, поэтому ответил: «*Сār āтим*» ‘табака нет’. В итоге записали фамилию *Саратин*. Состоятельный род имел несколько сезонных поселений в виде заимок: *Алы-Пāвыл* ‘верхняя деревня’, *Таквсы-Пāвыл* ‘осенний стан’, *Тўя-Пāвыл* ‘весенний стан’, *Тāлы-Пāвыл* ‘зимний стан’, *Тўйи-Пāвыл* ‘летний стан’ (инф-т Н. К. Захарова, 2016 г.).

Ниже предыдущего острова *Тумп-Нёл-Пāвыл-Тумп* (о. Нёлпаультумп) по руслу находится следующий большой остров *Ховтынгтумп* [3] – от *Хōвтың-Тумп* ‘остров с ельником’ (*хōвт* – ель). На уровне нижнего конца острова слева впадает таёжный приток р. Яныгъя – от *Яныг-Я̄* (м.я.) ‘большая речка’. Её крупный правый приток р. Манья – от *Мāнь-Я̄* (м.я.) ‘малая речка’ [3]. Справа от устья *Яныг-Я̄* была д. Пакинские, где проживали манси Пакины. Выше устьев *Яныг-Я̄* и *Мāнь-Я̄* были ещё две деревни, ойконимы не сохранились [3; 5; 8; 11].

Ниже по *Тāгыт-Я̄* в 25 км на правом берегу были юрты Резимовские или д. Резимово [3; 8; 11; 6, 279], возможно

ойконим произошёл от фамилии первопоселенцев. Манси испокон веков данное поселение называли *Тарыг-Сāв-Пāвыл* ‘деревня у сосновой возвышенности’ [4, 437] (*тарыг* – сосна; *сāв* – ограниченная таёжная возвышенность с еловым видом деревьев). В 1926 г. в поселении было 7 хозяйств, жителей – 45 манси [7, 35].

Ниже *Тарыг-Сāв-Пāвыл* (д. Резимово) слева впадает *Ялпың-Я̄* ‘Священная река’ (длина 25 км). Ниже её устья в русле *Тāгыт-Я̄* лежит большой остров *Сāй-Нёл-Тумп* (о. Сейнёлтумп) [3] ‘остров у песчаной косы’; *сāй нёл* – песчаная коса, отходящая от материкового берега.

Также слева в *Тāгыт-Я̄* впадает приток *Эсс-Сōюм* ‘Священный ручей’ [6, 276, 278]. Ниже в 3 км справа между устьями притоков *Мāнь-Щёриң-Я̄* (м.я.) и *Яныг-Щёриң-Я̄* (м.я.) (р. Сарынья) располагалась деревня *Щёриң-Я̄-Пāвыл*. Мансийские гидронимы в 1888-1889 гг. были записаны Б. Мункачи: *Māñ-śoriñ-jā* [4, 438] и *Jānig-śoriñ-jā* [4, 438] ‘маленькая и большая «журчаще-говорливая» речка’; *Щёриң-Я̄-Пāвыл* ‘деревня возле журчаще-«говорливой» речки» [6, 276] (*щёриң* от *щёргуңкве* – 1) журчать (о воде); 2) говорить, лепетать как малыш без умолку).

Ниже *Щёриң-Я̄-Пāвыл* по *Тāгыт-Я̄* в своём списке топонимов Б. Мункачи указывает рядом три поселения:

1. *Vāt-tari-p.* [4, 437] – от *Vām-Тарыг[-Нёл]-Пāвыл* (м.я.) (д. Ватернел) [3] ‘деревня [на мысу] с тридцатью соснами’ и указан гидроним *Vāt-Tari-nol-sōjim* [4, 438] – от *Vām-Тарыг-Нёл-Сōюм* (м.я.) ‘ручей у мыса с тридцатью соснами’ (*vām* – тридцать, *тарыг* – сосна, *нёл* – мыс, *pāвыл* – поселение, становище, *sōюм* – ручей). В 1926 г. здесь было 10 хозяйств, жителей 43 чел.: 41 русских, 2 коми-зырян [7, 31];

2. *Sūj-nol-p.* [4, 437] – *Сўй-Нёл-Пāвыл* (м.я.) ‘деревня на мысу бора’ (*сўй* ~ *шўй* – бор);

3. *Śāwi-nol-p.* (*Чуснельские*) [4, 437] – от *Щōви-Нёл-Пāвыл* (м.я.) ‘деревня на кривом мысу’. Последнее было летним стойбищем, зимнее было слева по руслу протоки *Щўй-Нёл-Я̄* ‘речка возле борового мыса’ (*щōви* ~ *sōви* – криво, кривой). Юрты *Чуснельские*.

Ниже данных деревень на картах по *Тāгыт-Я̄* в 3 км отмечен ойконим д. Ванзетур [3; 5]. По основной версии манси поселение называют *Восыу-Тūr-Пāвыл* (м.я.) ‘деревня у озера с маревом и с налётом’. Ниже деревни в *Тāгыт-Я̄* впадает устье большого сорового озера *Восыу-Тūr* (м.я.) ‘озеро с маревом, с налётом’ (*восы* – марево в виде парения над водоёмом и пелена на воде в виде нежной пыльцы или налёта). В записях Б. Мункачи 1888-1889 гг. значатся два гидронима *Vosiŋ-tūr* и *Vosiŋ-tūr-jā* [4, 438] – от *Восыу-Тūr* ‘озеро с маревом’ и *Восыу-Тūr-Я̄* (м.я.) ‘речка, [впадающая] в озеро с маревом’ [17, 36–39, 56–57]. Разница температур карстовых донных источников озера и верхних слоёв воды создаёт парение над водой, поэтому противоположный берег летом просматривается через пелену марева (инф-т Н.К. Партанов, 2016 г.).

Из перечня ойконимов, записанных Б. Мункачи, в настоящее время бытует лишь *Восыу-Тūr-Пāвыл*, который тоже претерпел много реорганизаций. По сообщению инф-та Н.К. Захаровой (2016 г.) поселение было организовано в советский период, куда первоначально поселили ссыльных. В периоды ликвидации выше указанных поселений в 1950-60 гг. сюда переселили всех жителей окрестных деревень для создания колхоза при соединении с Берёзовским колхозом. Позже здесь успешно развивалось оленеводство, животноводство, рыбный промысел, но в «перестройку» 1990-х всё сократилось, теперь лишь восстановлено небольшое рыбо-разводное хозяйство в бывшем соровом озере *Восыу-Тūr*, устье которого перегородили дамбой.

Современный ойконим д. Ванзетур имеет и современный созвучный вариант этимологии от *Вāнзи-Тūr* ‘озеро с мелким сырком’. Со слов инф-та Н.К. Захаровой (2016 г.) в озере водится *вāнзи* – особый вид мелкого сырка (200-300 г). *Вāнзи-Тūr-Пāвыл* ‘деревня возле озера с мелким сырком’.

Ниже *Восыу-Тūr-Пāвыл* в *Тāгыт-Я̄* справа впадает протока *Пōри-Посал* ‘протока Поперечная’ (*пōри* – поперёк, *посал* – протока от русла к руслу). На левом берегу

протоки было поселение ниже-сосьвинских манси и ханты – д. Камрадские [3; 8; 11] – от *Хомрат-Пāвыл* (м.я.) ‘на высоком месте деревня’. В 1926 г. в поселении было 8 хозяйств, жило 39 манси [7, 32].

Ниже справа на излучине протоки располагалась д. Новинская [3; 5; 8; 11] – от *Йильп-Пāвыл* (м.я.) ‘новая деревня’, потому как её переносили несколько раз и заново строили из-за весенних паводковых разливов. Западная часть протоки *Пōри-Посал* соединяется с протокой Лапорская [3], которая в свою очередь впадает в р. Мал. Обь слева (инф-т Н.К. Партанов, 2015 г.). В 1926 г. здесь было 14 хозяйств, жителей – 58 манси [7, 34].

Напротив *Восыу-Тūr-Пāвыл* в протоке было становище Чуанель и там же чуть ниже – пристань Чуанельские [8; 11] – усвоение от *Сўй-Нёл-Пāвыл* ~ *Щўй-Нёл-Пāвыл* ~ *Щўя-Нёл-Пāвыл* (м.я.) ‘деревня на мысу бора’; *сўй* ~ *щўй* ~ *щўя* – таёжный бор (варианты говоров). В русле протоки есть озеро-разлив *Щўя-Нёл-Тūr* (м.я.) (оз. Чуанельтур) ‘озеро борового мыса’. Чуснельские, Чуанель, Чуанельские – тоже вар-т иноязычного усвоения от манс. *Сўй-Нёл-Пāвыл* ~ *Щўя-Нёл-Пāвыл*. Это было зимнее стойбище, здесь в сезонные периоды жили и зыряне-оленоводы и рыбопромышленники. В весеннее половодье в каменистую протоку могли заходить пассажирские и грузовые суда до пристани Чуанельские. В 1926 г. здесь было «...18 хозяйств, жителей - 67 русских» [8; 11; 7, 36].

Далее приток *Щўя-Нёл-Я̄* впадает в *Квāйык-Я̄* (м.я.) ‘каючная река’, на левом берегу которой было поселение *Kwājk-jā-p.* (Малеевские) [4, 437, 438] – от *Квāйык-Я̄-Пāвыл* ‘деревня на каючной реке’ (*квāйык* – большая гребная лодка-дощаник с округлой опалубкой и каютой). На картах значится как д. Малеевские [3; 5; 6; 9]. В 1868 г. в поселении было 3 хозяйства, проживало 8 человек; в 1926 г. – 6 хозяйств, жителей – 30 манси. [7, 33]. Последней покинула деревню семья манси Анимова Емельяна Прокопьевича, переселилась в *Хулюм-Сўнт-Пāвыл* в верховье *Тāгыт-Я̄*). Его сестра

Анимова (Лончакова) Анна Прокопьевна с семьёй жила в *Хѳсѳх-Пāвыл* (д. Хошлог) по *Сакв-Я̄*.

Ниже в 2 км по руслу *Квāйык-Я̄* лежит большой остров *Щѳхриу-Эква-Тумп* (м.я.) (о. Чѳхрынэкватумп) [3] ‘остров женщины с узеньким ножом’. Видимо, на острове было Святилище Святой покровительницы *Щѳхриу-Эквы*. По другой версии здесь могла иметь сезонное становище женщина с прозвищем *Щѳхриу-Эква* (до 1954г. в д. Хошлог по р. Ляпин жила женщина с таким же прозвищем, позже жила в д. Хурумпауль – С. Т.).

Протока *Квāйык-Я̄* в свою очередь впадает в *Тāгыт-Я̄* выше деревни *Jelriŋ-ŋol-p.* (*Шейтанские*) [4, 437] – от *Ялпыу-Нѳл-Пāвыл* (м.я.) ‘деревня Священного мыса’ (д. Шайтанка, пристань Шейтанские или Шайтанский мыс) [3; 5; 8; 11,]. В 1926 г. здесь было 10 хозяйств, жителей 36 манси, 4 ханты [7, 36]. Затем поселились зыряне, которые теперь составляют основное население.

Напротив *Ялпыу-Нѳл-Пāвыл* внутри обширного сора расположен *Ялпыу-Вѳр-Нѳл-Тумп* (м.я.) ‘остров возле мыса священного (таѳжного) леса’ [3]. Когда-то в лесу было место поклонения святым покровителям, относящимся к высшему пантеону верования, в древности охранявшим рубежи края со стороны Оби. Манси вблизи священных мест никогда не селятся, позже в советские времена эти территории властями были введены в хозяйственный оборот.

По берегу *Ялпыу-Нѳл-Пāвыл* в реке очень много валунов, один из них для манси является Священным – ‘*Ялпыу-Ахвас*’, подобен фигуре окаменевшей женщины, её мансийские наколки уложены спереди.

Согласно одному из вариантов мансийского героического сказания женщина была забита сыном на берегу реки за предательство своего мужа – мансийского богатыря *Намыу Отыр* с верховьев *Тāгыт-Я̄*. Он был убит вместе со своими воинами русским богатырём (любовником жены) по сговору, напав на спящих по её условному сигналу. Тогда сын *Намыу Отыра* ещё был младенцем, мать просила умертвить

его, но русский муж отказался и вырастил его вместе с двумя своими сыновьями. Подлое предательство было специально спланировано заранее, чтобы уничтожить сильных воинов с их главой и захватить благополучную территорию княжества по *Тāгыт-Я̄*. Повзрослев, сын узнал о преступлении матери и отчима, отомстил им за отца: отчима убил, мать посадил на кол и оставил на берегу, умерев, она превратилась в камень, который со временем ушёл под воду, с тех пор там и лежит [18, 77–93, 457–468; 19, 170–182].

Ниже *Ялпыу-Нѳл-Пāвыл* справа начинается устье протоки *Пырсим*, манси называют его *Пуксāмт посал*, западным устьем впадает слева в р. Мал. Обь. По протоке справа выше данного устья была деревня Неримово или д. Неримовск [3; 5; 8; 11], мансийский ойконим которой *Пуксāмт-Пāвыл*. Атрибутив топонима *пуксāмт* от сокращѳнного мансийского *пукай сāмт* ‘на выступе угла изгиба’; *пукай* – круто выгнутый изгиб, *сāмт* – на углу, т.е. ‘деревня на углу изгиба [протоки]’ (русло состоит из пяти крутых угловых изгибов). Неримово от *Нѳрим*, возможно, родовое имя первопоселенцев. (Здесь жила Волкова Александра Ефимовна родом из *Хорыу-Пāвыл* (м.я.) по на *Сакв-Я̄* (д. Хурумпауль) (родственница инф-та В.Д. Саратиной). В 1868-1869 гг. здесь было 6 хоз-в, жителей проживало 46 чел. В деревне была почтовая станция. В 1926 г. было 23 хоз-ва, жило 86 манси, 2 коми-зырян [7, 34].

Ниже *Ялпыу-Нѳл-Пāвыл* напротив острова *Ялпыу-Тумп* (м.я.) ‘Священный остров’ (о. Шайтанский) [3] слева впадает приток *Jelriŋ-ŋol-jā* [4, 438] – от *Ялпыу-Нѳл-Я̄* (м.я.) ‘река [с устьем] у Священного мыса’ (р. Шайтанка) [3; 5; 8; 11]. Лексема *шайтан* усвоен русскими из тюркских языков, затем усвоен зырянами. По реке *Ялпыу-Нѳл-Я̄* расположен *Ялпыу-Нѳл* (м.я.) ‘Священный мыс’. По руслу притока в древности располагалось городище *Vŋr-ŋol-sāt-ŋtir-ūs*, и *Pātsiŋ-ŋol* [4, 438] – от *Вѳр-Нѳл-сāм-Отыр-ūs* (м.я.) ‘городище семи святых богатырей на мысу (таѳжного) леса’ (вторая д. Шайтанка). Следующий мыс по руслу притока

– *Пātсың-Нёл* ‘мыс перевесов [на уток]’ (*nāтыс* – сетевая ловушка-перевес).

В прошлом из *Сортың-Я-Пāвыл* (м.я.) (д. Сартынья) по левобережным урманам проходил зимник до Берёзово. От него к *Ялпың-Нёл-Пāвылу* отходило ответвление. Затем параллельная дорога от деревни и вдоль высокого побережья левого берега *Тāгыт-Я* уходила тоже на Берёзово [3; 5; 11].

Ниже *Ялпың-Нёл-Пāвыл* в 25 км на левом берегу *Тāгыт-Я* расположен районный посёлок Берёзово при устье протоки *Вōль-Я* (м.я.) ‘плёсовая протока’ (протока Вогулка), которая нижним устьем соединяется с основным руслом реки *Воль-Я* (м.я.) ‘плёсовая река’ (р. Вогулка) [3; 5; 8; 11]. Таким образом *Тāгыт-Я* принимает последний левый приток выше своего устья.

Ойконим Берёзово произошёл от калькированного перевода мансийского и хантыйского названия бывшего древнего поселения в данной местности ещё далеко до постройки острога Берёзов русскими казаками: *Hāl-ūs*, *Hālp-ūs* (м.я.) ~ *Khōlp-jiw-ūs* (конд.д.) ~ *Sūmēt-jux-voś* (х.я.) [4, 437] – от *Хāль-Ўс*, *Хāльп-Ўс* (м.я.) ~ *Кхōльп-Йив-Ўс* (конд. д.) ~ *Сūмэт-Юх-Вош* (х.я.) ‘городище с берёзами’, или ‘городище с березняком’. В окрестностях городка Б. Мункачи отмечает озеро *Hālp-ūs-tūr* [4, 438] – от *Хāльп-Ўс-Тūr* (м.я.) ‘озеро у городища с берёзами’. В 1926 г. в Берёзово было 244 хозяйства, жителей – 1377 чел., из них 1020 русских, 311 коми-зырян [7, 30]. В составе современных жителей в посёлке живут и манси, и ханты – представители со всех бывших и современных населённых пунктов района.

На территории *Хāльп-Ўс* в лиственничной роще было древнее святилище *Ай Ас Тōрум Ойка* ~ сокр. *Аяс Тōрум Ойки* ‘Святилище святого покровителя Мал. Оби’. *Ай* (обской м.я., х.я.) – малый, меньший; *Ас* (м.я.) – р. Обь; *Тōрум Ойка* – небесный святой покровитель.

Согласно верованию *Аяс Тōрум Ойка* является одним из сыновей *Нуми Тōрума* ‘Всевышний небесный владыка’. Он их спустил жить на Землю для продолжения человеческого

рода и наделил немалыми обязанностями. Так *Аяс Тōрум Ойка* – покровитель нижнего течения *Тāгыт-Я* и всей Мал. Оби, его крепость находилась напротив *Хāльп-Ўс*. Он также считается *Щахыл Тōрум* ‘Бог грома’ с очень крутым нравом, сильный и мудрый хозяин рыбных запасов по рекам в данном регионе. Его символический образ – лебедь. Первая церковь, построенная в *Хāльп-Ўс*, наряду с православными святыми, была поименована, как считают, и *Аяс Тōрум Ойке*, манси приносили для него дары и подношения. Его сын, *Мōицхум Ойка*, является святым покровителем района устья *Сакв-Я* (р. Сыгва=р. Ляпин) [2; 16, 56–57, 74].

Ниже *Хāльп-Ўс* справа в *Тāгыт-Я* впадает протока Вайсова, которая юго-восточным устьем впадает слева в р. Мал. Обь. Возле данного устья справа была д. Устье-Вайсовой. Ниже верхнего устья пр. Вайсова на левом берегу находится д. Дёминские, где в колхозно-советские времена была крупная животноводческая ферма, снабжавшая сельхозпродуктами районный посёлок и все окрестные поселения [3; 5; 8; 11]. Ниже, также слева, в прошлом была промысловая деревня Кузьминские [3].

Выше своего устья *Тāгыт-Я* принимает слева последний свой приток – *Vōl-jā* [4, 438; 20, 52, 230] – от *Вōль-Я* ~ *Вōлиң-Я* (м.я.) ‘под уклон [рельефа текущая] плёсовая река’ – р. Вогулка [3; 5; 8; 11]. Сведения о гидронимах и ойконимах исчезнувших поселений в системе данного притока будут опубликованы позднее.

По *Тāгыт-Я* и её притокам на картах и в источниках зафиксированы многие ойконимы мансийских и хантыйских поселений, исчезнувших в периоды советской коллективизации и последующих реорганизаций. Это происходило в 1930-1950-е, 1970-1980-е годы согласно постановлениям правительства по укрупнению и централизации колхозов, совхозов, в 1990-х гг. – это административные преобразования населённых пунктов согласно постановлению правительства ХМАО-Югры. Представленный материал позволяет выявить исторические периоды, повлиявшие на

расселение народа манси, обусловленную стратегией и защищенности, наличие природных ресурсов для относительно благополучного проживания.

Общее количество манси по ХМАО в 2010 г. было 10917 человек. Их предки жили в 131 поселениях по *Тāгыт-Я̄* и в 20 поселениях по *Сакв-Я̄* (из них осталось 6). Как видим, и самих манси осталось в количестве населения одного большого посёлка. С реорганизациями не учли самое основное: достаточность природных ресурсов в ограниченном северном регионе для большого количества населения! Снабжение от государства особенно в 1930-х гг. было минимальным. Покупательской возможности у манси не было (и нет до сих пор), потому, как ежедневный колхозный труд с ненормированным рабочим днём не оплачивался, учитывались только трудодни и выполнение непосильных норм выработки. Такой невероятный труд не позволял отлучаться ни на добычу, ни на заготовку пропитания, чем и жили исстари не только манси, но и все народы Западной Сибири. Из-за трагических репрессий 1937-38 гг. народ лишился дееспособного мужского населения, в результате чего в 1939 г. по *Сакв-Я̄* и *Тāгыт-Я̄* случился жестокий голод. По Ляпину и Сосьве умирали целыми семьями. Правительство не стремилось помочь населению... Следом Великая Отечественная война в 1941-45 гг. отняла оставшихся дееспособных мужчин и их подросших сыновей, во всех промыслах и работах их заменили женщины и подрастающие дети от 7 до 11 лет, с 12 лет – уже сезонный трудящийся колхоза. Мансийские поселения к 1950-м годам опустели, жители в поисках работы и материальных ресурсов (после особого постановления о выдаче паспортов колхозникам в 1955-1959 гг.) переезжали в более крупные поселения с социальной инфраструктурой. Все последующие реорганизации поселений не способствовали благосостоянию коренного населения, которое значительно сократилось. Большой приток ссыльных, спецпереселенцев, вербованных и невольных мигрантов разных

национальностей, увеличивало количественно население. Но вместе с тем увеличилась и смертность коренного населения из-за его алкоголизации (с 1960-х гг.), современного употребления наркотиков и, в результате чего растёт суицид и преступность. В настоящее время очень частыми являются случаи гибели коренных жителей округа на реках во время промыслов и езды на моторных лодках, на снегоходах, машинах в нетрезвом состоянии. Из-за большой отдалённости от медицинских учреждений, особенно в распутицу, заболевшим труднодоступна своевременная медпомощь и лечение.

С другой стороны было и много положительного в прошлом. Льготы для коренного населения (манси, ханты, ненцы) в советский период, в основном бесплатное образование школьников и студентов, с бесплатным жильём, питанием, соцобеспечением, лечением, способствовали свободному получению северянами высшего и средне-специального образования. В тот период создали потенциал национальных кадров в разных направлениях, заложивший основу для развития современной науки, экономики, промышленности, культуры и политики в ХМАО – Югре.

Негативным фактором современности, влияющим на низкий уровень жизни не только коренного населения, является безработица и отсутствие жилья, что лишает возможности получения молодежью высшего и средне-специального образования. Многие покидают родные края в поисках работы и нового места жительства, чтобы помочь своим детям устроиться в современных социальных условиях России. Но есть ещё манси пенсионного возраста, которые всё чаще стали обустраиваться заново на покинутой прежде малой родине, нередко к ним присоединяются дети и внуки. Для них душевный зов, проявляющийся в почитании духовных верований и поклонении святыням родных Святых покровителей, оказались сильнее благ цивилизации, к тому же родная природа даст и кров, и питание, и защиту.

Литература

1. Слинкина, Т.Д. Мансийские селения верхнего течения Тăгыт-Я̆ (р. Сев. Сосьва): исчезнувшие и существующие / Т. Д. Слинкина // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Матер. дистанц. науч.-практ. конф. XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., Ханты-Мансийск). – Воронеж : ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. – С. 147–160.
2. Слинкина, Т.Д. Мансийские селения среднего течения Тăгыт-Я̆: исчезнувшие и существующие / Т. Д. Слинкина // Современная финно-угорская филология: теория и практика: Матер. Всерос. науч-практ. конф. XIV Югорские чтения (20 декабря 2015 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск : Ижевск : ООО «Принт-2», 2016. – С. 300–329.
3. Берёзово // Карта РСФСР / сост. Киев-й картограф. фабр. Глав. упр. геодезии и картографии. – Киев : Отпеч-н ЦКФ им. Дунаева, 1988
4. Munkácsi Bernát Vogul népköltési gyűjtemény / Bernát Munkácsi. – Budapest, 1896. K. IV. 440 lap
5. Ханты-Мансийский автономный округ: Карта / Сост. и подгот. Уральским аэрогеодезическим предпр. Роскартография – Омск : Изд-во Омская картограф. фабр., 2003.
6. Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север. Т. 2 / А. А. Дунин-Горкавич. – М. : Либерия, 1996. – 432 с.
7. История населённых пунктов Югры : краткий научно-популярный справочник / сост. Е. А. Зайцева, В. П. Ключева, С. Н. Щербич. – Ханты-Мансийск; М.: Изд-во Перо, 2012. – 176 с.
8. Ханты-Мансийск // Карта РСФСР / сост. Киев-й картограф. фабр. Глав. управ. геодезии и картографии ; Отв. ред. Г. М. Макаров./ – г. Киев : ЦКФ им. Дунаева, 1968.
9. Мăнси мăхум пёс йис э̆ргыт = Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888-1889гг. : научное издание / авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. – 232 с.
10. Мифология манси / А. В. Бауло, И. Н. Гемуев, А. А. Люцидарская, А. М. Сагалаев, З. П. Соколова, Г. Е. Солдатова. – Новосибирск: Изд-во Инст. археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с. – (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II)
11. Ханты-Мансийск // Карта РСФСР / сост. Киев-й картограф. фаб. Глав. упр. геодезии и картографии – г. Киев : ЦКФ им. Дунаева, 1953.
12. Ивдель // Карты РСФСР: Свердловская обл. и Ханты-Мансийский нац. округ Тюменской обл. / сост. Киев-й картограф. фабр. Глав. Упр. геодезии и картографии – г. Киев, ЦКФ им. Дунаева, 1966 г.
13. Источники по этнографии Западной Сибири: полевые экспед. Материалы В.Н. Чернецова / сост. Н.В. Лукина, О.М. Рындина; ред. Л.П.Цыганкова. – Томск : Изд-во Том. Ун-та, 1987. – 284 с.
14. Берёзово (Очерки истории с древности до наших дней) / Отв. ред. Д. А. Редин. – Екатеринбург : «ИД «СОКРАТ», 2008. – 472 с.
15. Дедюхин, Н.Н. Берега / Н. Н. Дедюхин. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 2007. – 400 с.
16. Ромбандеева, Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) / Е. И. Ромбандеева. – Сургут: АИИК «Северный дом» и Сев.-Сиб. рег. кн. изд., 1993. – 208 с.
17. Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни») (В записи Арттури Каннисто, 1901–1906 гг.) / авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск : ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 119 с.
18. Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény / Bernát Munkácsi. Budapest, 1910. K. II. 756 lap
19. Ромбандеева, Е.И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск : ООО «Принт-Класс», 2010. – 648 с.
20. Kánnisto Ártturi. Wogulische Volksdichtung: Gesammelt und übersetzt von Ártturi Kánnisto; bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Helsinki, 1982. B. VI. 385 s.

Информанты

1. Ендырева (Лырщикова) Лидия Андрияновна, 1961 г.р., проживает в п. Игрим, Берёзовского района.
2. Мезенцева (Сайнахова) Тамара Семёновна, 1952 г.р. в Посал-Павыл, жила в д. Анеева, проживает в п. Игрим, Берёзовского района.
3. Захарова (Саратина) Надежда Константиновна, 1941 г.р. в д. Люликары, проживает в п. Игрим, Берёзовского района.
4. Саратина (Вадичупова) Валентина Дорофеевна, 1953 г.р. в д. Хурумауль, живёт в п. Игрим, Берёзовского района.
5. Партанов Никита Каллистратович, 1960 г., родился в д. Новая, Берёзовского района, живёт в г. Ханты-Мансийск.
6. Ромбандеева (Сайнахова) Мария Дмитриевна (1885–1979), родилась в д. Щекурья, Берёзовского района, проживала в д. Мунгесы, затем в д. Хошлог, Берёзовского р-на.

Т.Н. Собољникова, кандидат исторических наук

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

А.В. Кузина

Музей Природы и Человека, Ханты-Мансийск

Археологические памятники в среднем течении р. Пим (по материалам исследований 2015 г.)

Аннотация. В статье освещены итоги археологической разведки 2015 г., проведённой в левобережье среднего течения р. Пим. Актуальность исследований определялась необходимостью обследования памятников, выявленных в 1990-х гг. на территории Лянторского месторождения. В результате полевых работ были определены современные геопространственные данные на 22 объекта археологического наследия, исследованы особенности топографии и ландшафтной приуроченности исследуемых памятников; получены новые материалы для их культурно-хронологической атрибуции.

Ключевые слова: таёжная зона Северо-Западной Сибири, Сургутское Приобье, объекты археологического наследия, поселенческий комплекс.

В 2015 г. в рамках мониторинга ранее выявленных объектов археологического наследия ХМАО – Югры, включённых в «Государственный список недвижимых памятников истории и культуры значения Ханты-Мансийского автономного округа» (утв. постановлением губернатора ХМАО от 04.03.1997 № 89), были обследованы археологические памятники, расположенные в зоне активного хозяйственного освоения – на территории Лянторского месторождения нефти (Сургутский район), в среднем течении р. Пим [1]. В рамках настоящей статьи представлены обобщенные результаты этих работ, а также проанализированы особенности пространственного расположения исследованных памятников, их ландшафтно-топографическая

приуроченность; приведена характеристика новых, полученных в 2015 году, данных по геоморфологии и культурно-хронологической атрибуции.

Основными задачами полевых исследований являлись:

- идентификация на местности памятников археологии по архивным, опубликованным источникам и картографическим материалам;
- топографо-геодезическая съёмка территории памятников археологии и установление границ;
- привязка местоположения памятников и их границ на местности при помощи систем глобального позиционирования в системе МСК-86;
- обследование территории памятников, описание визуально выраженных признаков археологизированных объектов, а также ландшафтной ситуации и геоморфологии;
- сравнительный анализ ситуации с материалами предшествующих исследователей;
- определение современного состояния объектов археологического наследия, обследование обнажений культурного слоя и выявление причин его нарушения;
- культурно-хронологическая атрибуция полученных в процессе полевых работ материалов.

Объектами исследования являлись 22 археологических памятника, расположенных по берегам небольших водоёмов в пределах Лянторского месторождения нефти. В географическом отношении, данная территория располагается в северной части Среднеобской низменности и относится к бассейну р. Пим (правый приток р. Обь).

Река Пим принадлежит к категории средних рек средней подзоны западно-сибирской тайги, в её бассейне насчитывается 170 водотоков, свыше 24 тыс. озёр и очень много болот [2]. В 2015 г. работы были сосредоточены в районе левого притока р. Пим – р. Лархни и её правого притока – р. Амтуньюх. Абсолютные отметки высот в пределах исследуемой территории составили 51–57 м.

Первая археологическая разведка на территории Лянторского месторождения была проведена в 1986 г. археологами Уральского госуниверситета под руководством В.М. Морозова: в левобережье среднего течения р. Пим были открыты городище и селище на оз. Вочлор [3].

Берега рек Лархни и Амтуньюх впервые были обследованы археологами в 1994 г. в рамках масштабной историко-культурной экспертизы зон хозяйственной деятельности АОТ «Сургутнефтегаз» под руководством О.В. Кардаша. Итоги полевых исследований были впечатляющими: на территории Лянторского месторождения было выявлено 90 объектов археологического наследия. Памятники концентрировались преимущественно в низовьях «малых» рек – притоков р. Пим: Лархни, Тутлеймьяун, Вачимьяун, а также Амтуньюх (правый приток р. Лархни) [4]. На многих выявленных памятниках были зафиксированы разрушения антропогенного характера, связанные с хозяйственной деятельностью по разработке и эксплуатации объектов нефтепромысла.

В 1997 г. и 2000 г. в бассейне р. Пим работала экспедиция Уральского госуниверситета под руководством В.М. Морозова [5; 6]. В ходе работ было проверено состояние ранее выявленных памятников археологии, расположенных в непосредственной близости от зон хозяйственной деятельности АОТ «Сургутнефтегаз»; детальное обследование и сбор подъёмного материала проведены на поселениях Амтуньюх 1, 2, 3 и 4. Исследователь отметил, что «состояние как старых объектов, так и вновь открытых, в большинстве случаев, нельзя назвать удовлетворительным; многие из них существенно повреждены, либо подвержены разрушению» [5, 26].

На сегодняшний день в пределах Лянторского месторождения известно более 200 объектов археологии и этнографии. Большая часть из них с момента выявления (1990-е гг.) не подвергалась дополнительному обследованию, в следствие

чего отсутствовали современные данные о состоянии объектов культурного наследия. Кроме того, не на все археологические памятники были составлены топографические планы и подробные описания; у некоторых не была определена культурно-хронологическая атрибуция.

В первую очередь, в процессе полевых исследований 2015 г., на местности были идентифицированы памятники, выявленные в 1994 г. по берегам р. Лархни и р. Амтуньих. Определенные трудности возникли при поиске тех археологических объектов, для которых не были составлены ситуационные планы. Это обстоятельство было связано с несколькими факторами. Во-первых, многие из выявленных здесь поселенческих комплексов представлены наземными площадками, которые слабо выражены в рельефе. Так, на поселениях Лархни 4 и Лархни 18 высота жилищных площадок над уровнем дневной поверхности, согласно описанию О.В. Кардаша, составляла 0,10-0,15 м [4, 6, 28]. Во-вторых, с 1990-х гг. из-за активного антропогенного освоения (строительство объектов нефтепромысла, коридоров коммуникаций, грунтовых дорог и т.д.) ландшафтная ситуация в пределах данной территории значительно изменилась.

После идентификации памятников на местности и сопоставления современной ситуации с описаниями 1994 г., была проведена топографо-геодезическая съёмка территории объектов археологии. По итогам полевых и камеральных работ был создан цифровой план территории расположения исследуемых памятников, который стал основой для проведения картографического анализа, выявления ландшафтных и топографических особенностей памятников, их размещения относительно природных объектов и друг друга. Общая информация по обследованным археологическим объектам приводится в таблице. При указании датировки учитывались результаты предшествующих исследований, а также данные, полученные в ходе работ 2015 г.

№ п/п	Наименование объекта археологии	Датировка	Метод датировки	Визуальные объекты	Техническое состояние [площадь разрушений (м²)]
1.	Амтуньих 1, поселение	Неолит – РЖВ (V тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (1994, 1998, 2015)	4 площадки (две из них окружены внешними ямками); 4 впадины (у трёх – зафиксирована обваловка)	Неудовлетворительное
2.	Амтуньих 2, поселение	Бронза – средневековые (рубеж III-II тыс. до н.э. – I тыс. н.э. (кучиминский тип (VIII-IX вв.))	Сборы (1994, 1998, 2001)	Отсутствуют (в 1994 г. была зафиксирована наземная площадка)	В процессе работ 2015 г. установлено, что объект археологического наследия – поселение Амтуньих 2 прекратил существование (утрачен)
3.	Лархни 1, поселение	Бронза – РЖВ (рубеж III-II тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии	1 впадина (по периметру окружена обваловкой)	Удовлетворительное
4.	Лархни 2, поселение	Бронза – РЖВ (рубеж III-II тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии	3 объекта, каждый из которых включает в себя несколько сооружений (впадин)	Удовлетворительное
5.	Лархни 4, поселение	РЖВ – средневековые (вт. пол. I тыс. до н.э. – нач. II тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии	5 впадин; 1 площадка (окружена внешними ямками)	Неудовлетворительное

6.	Лархни 6, могильник	Позднее средневековье – новое время (XIV-XIX вв.)	Внешние признаки, аналогии	2 впадины могильные	Неудовлетворительное
7.	Лархни 7, поселение	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии	2 площадки (одна из них окружена внешними ямками); 1 впадина	Неудовлетворительное
8.	Лархни 8, поселение	Новое время (XV-IX вв.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (2015)	1 площадка (окружена внешними ямками)	Неудовлетворительное
9.	Лархни 9, поселение	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии	1 площадка (окружена внешними ямками); 1 впадина	Неудовлетворительное
10.	Лархни 10, поселение	Неолит – бронза (IV тыс.до н.э. – нач. II тыс.до н.э.)	Внешние признаки, аналогии	8 впадин	Удовлетворительное
11.	Лархни 11, поселение	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Сборы (1994)	Отсутствуют	В процессе полевых работ 2015 г. установлено, что объект археологического наследия – поселение Лархни 11 прекратил существование (утрачен)

12.	Лархни 12, поселение	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (1994, 2015)	Отсутствуют (в 1994 г. было зафиксировано 4 наземных площадки)	Неудовлетворительное
13.	Лархни 13, поселение	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (1994)	3 площадки (окружены внешними ямками); 2 впадины	Неудовлетворительное
14.	Лархни 14, поселение	Бронза – РЖВ (рубеж III-II тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии	1 впадина (по периметру окружена обваловкой)	Удовлетворительное
15.	Лархни 15, поселение	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии	2 площадки (окружены внешними ямками); 1 впадина	Неудовлетворительное
16.	Лархни 16, городище	РЖВ (вт.пол. I тыс.до н.э. – нач. I тыс.н.э.)	Внешние признаки, аналогии	Остатки оборонительных сооружений (вал-ров-вал)	Удовлетворительное
17.	Лархни 17, поселение	Раннее средневековье (VIII-IX вв.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (1994, 2015)	5 впадин (у четырёх из них по периметру зафиксированы обваловки)	Неудовлетворительное

18.	Лархни 18, поселение	Бронза – РЖВ (рубеж III-II тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (1994)	8 площадок (окрыжены внешними ямками); 1 впадина	Неудовлетворительное
19.	Лархни 19, городище	Раннее средневековье (VI-XIII вв.)	Внешние признаки, аналогии	Остатки оборонительных сооружений (вал-ров-вал) и 5 впадин на площадке городища	Удовлетворительное
20.	Лархни 20, поселение	РЖВ (вт. пол. I тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии, сборы (1994, 2015)	9 площадок (две из них окружены внешними ямками)	Неудовлетворительное
21.	Лархни 21, поселение	РЖВ (вт. пол. I тыс. до н.э. – нач. I тыс. н.э.)	Внешние признаки, аналогии и близкое расположение	5 площадок	Неудовлетворительное
	Усть-Лархни 1, поселение	Неолит – бронза (IV тыс. до н.э. – нач. II тыс. до н.э.)	Внешние признаки, аналогии, ландшафтная приуроченность	1 впадина	Удовлетворительное

Итак, большая часть исследованных в 2015 г. памятников археологии (19 из 22) локализуется достаточно компактной группой в нижнем течении р. Лархни – на территории, размеры которой в широтном направлении составляют 2,0 км, в меридиональном – 1,5 км. Расстояние между памятниками в пределах выделенного «микрорайона» варьирует от 30 до 630 м. На некотором отдалении от основной группы, в устьевой части водоёмов, находятся 3 объекта археологии: поселение Усть-Лархни 1 (в 1 км к западу, в устье р. Лархни); поселения Амтуньюх 1 и Амтуньюх 2 (в 2,770 км к северу, в устье р. Амтуньюх).

Период функционирования поселенческих комплексов охватывает широкий временной интервал – от эпохи неолита до нового времени (IV тыс. до н.э. – XVIII-XIX вв.). К наиболее ранним периодам древности (эпоха неолита – эпоха бронзы (IV тыс. до н.э. – нач. II тыс. до н.э.) отнесены поселения Амтуньюх 1, Лархни 10, Усть-Лархни 1; к наиболее поздним периодам – эпохе позднего средневековья и нового времени (XIV-XIX вв.) отнесены могильник Лархни 6 и поселение Лархни 8.

Следует отметить, что стационарных исследований на расположенных в среднем течении р. Пим памятниках – не проводилось. Датируются они по сборам с поверхности (поселение Лархни 13), материалам, полученным в шурфах (поселение Амтуньюх 1), или по визуально выраженным в рельефе признакам, основываясь на аналогиях с хорошо изученными археологическими комплексами Сургутского Приобья (городище Лархни 19). В 2015 г. при осмотре разрушенных участков на территории нескольких из обследованных памятников также был собран подъёмный материал, который позволил подтвердить уже имеющиеся данные по культурно-хронологической атрибуции (поселения Амтуньюх 1, Лархни 8, Лархни 12, Лархни 17, Лархни 20).

По типологии основная часть исследованных археологических памятников (21 из 22) относится к поселенческим объектам; из них – 19 памятников представляют собой

неукрепленные поселения, 2 – являются городищами. К погребальным объектам отнесен только 1 памятник – могильник Лархни 6.

При изучении выделенного в нижнем течении р. Лархни «микрорайона» был применен традиционный для пространственного анализа археологических объектов таёжной зоны Западной Сибири критерий – расположение относительно водотока. Учитывая этот признак, исследованные памятники можно разделить на две группы. К первой было отнесено 13 памятников – это объекты, расположенные на краю надпойменных террас или заболоченных стариц, отстоящих от основного русла реки на расстоянии от 20 до 80 м (поселения Лархни 1, Лархни 2, Лархни 4, Лархни 10, Лархни 13, Лархни 15, Лархни 20); в единичных случаях – на более значительном удалении (поселение Лархни 21 – 100 м; поселение Лархни 14 – 180 м; поселение Лархни 17 – 300 м; поселение Лархни 18 – 490 м, поселение Амтунъюх 2 – 400 м, Амтунъюх 1 – 600 м). Высота террасы над уровнем поймы в месте расположения археологизированных объектов колеблется в пределах 1,0-4,0 м.

Во вторую группу вошли 9 памятников, расположенных непосредственно на берегу (современной береговой террасе) р. Лархни (поселения Лархни 7, Лархни 8, Лархни 9, Лархни 11, Лархни 12, Усть-Лархни 1; могильник Лархни 6; городища Лархни 16, Лархни 19). Высота берега над линией уреза воды варьирует в пределах 1,0-4,2 м. Топографически, в подавляющем большинстве, памятники располагаются близко к краю береговой линии – на расстоянии 16–40 м; и только в одном случае на несколько большем удалении – 70 м (поселение Лархни 8).

Анализ топографической ситуации исследуемых памятников позволяет нам отметить, что для обеих выделенных групп прослеживается сходная тенденция в их расположении. Заключается она в явном тяготении к обособленным естественными рубежами участкам. Чаще всего это:

1) мысовидные выступы береговой террасы, по очертаниям имеющие вытянутую (рис. 1) (поселение Лархни 14, городище Лархни 16, могильник Лархни 6), или более плавную форму (поселения Лархни 1, Лархни 2, Лархни 10, Лархни 13, Лархни 18 и др.);

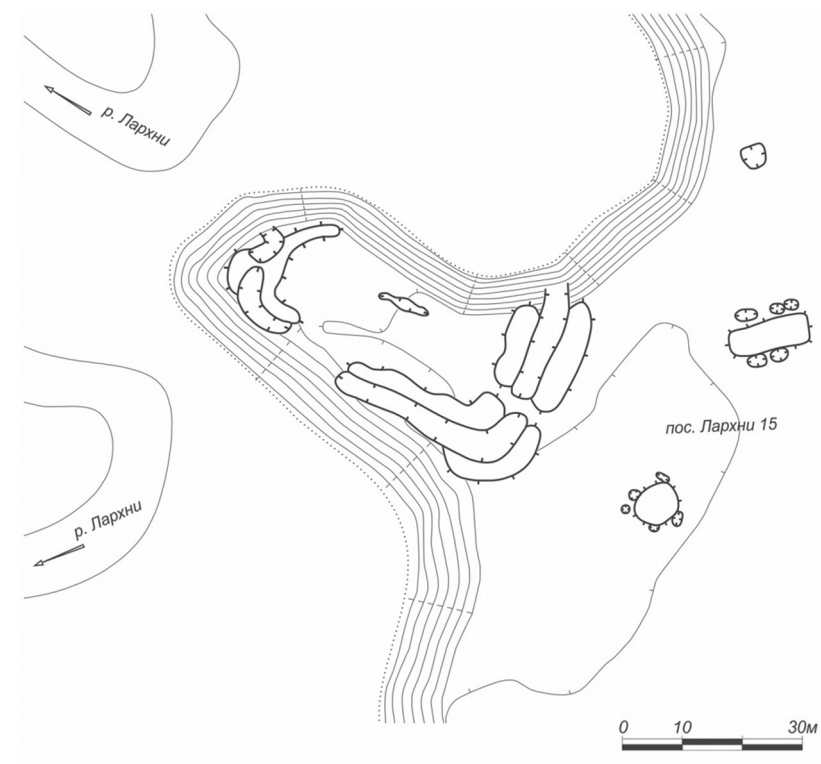


Рис. 1. Топографический план поселения Лархни 15 и городища Лархни 16.

2) небольшие по площади участки береговой террасы, отделяемые с тыльной стороны узкими ложбинами (поселения Лархни 4, Лархни 7, Лархни 9, городище Лархни 19 и др.);

3) узкие гривки, вклинивающиеся в пойму, или останцы, ширина которых варьирует в пределах 25-30 м (поселения Лархни 12, Лархни 17 и др.), реже – до 130-140 м (поселение Амтуньох 1). Кроме того, один из объектов (поселение Усть-Лархни 1) находится на острове – в месте впадения р. Лархни в р. Пим.

Корреляцию между топографией памятника и его типологической принадлежностью установить для данного микрорайона невозможно, поскольку подавляющее большинство археологических объектов относятся к одному типу (неукрепленные поселения). Оба выявленных здесь городища (Лархни 16, Лархни 19) располагаются на мысовидных участках береговых террас. Расстояние между ними составляет 500 м, но датируются они разными хронологическими периодами (см. таблицу). Единственный выявленный на этой территории могильник (Лархни 6) расположен в излучине реки на узком (шириной 44-53 м) мысообразном участке левой береговой террасы, образованном «петлей» р. Лархни.

Что касается хронологии, то здесь, для выявления каких-либо определенных закономерностей в размещении памятников археологии, необходимо продолжить работу по их атрибуции. Как уже упоминалось выше, многие из исследованных объектов датированы очень условно. На данном этапе, можно отметить лишь только то, что наиболее высокие участки террасы (абсолютные отметки 55-57 м) занимают памятники, датируемые эпохой раннего железного века (поселения Лархни 15, Лархни 20, Лархни 21; городище Лархни 16). Интерпретация данного наблюдения требует дальнейшей разработки, сопоставления с палеоклиматическими исследованиями.

Отдельно остановимся на характеристике геоморфологических (выраженных в современном рельефе) признаков поселенческих комплексов, расположенных в низовьях р. Лархни. Они представлены двумя основными типами – впадинами и наземными площадками.

Впадины имеют различные конфигурации, среди которых наблюдается несущественное преобладание округлой и подовальной форм. Параметры впадин в среднем составляют 1,4-9,8 х 2,2-13,4 м, глубина – 0,1-0,7 м. В ряде случаев впадины окружены по периметру обваловкой; еще реже зафиксированы впадины со «входом», фиксирующимся в современном рельефе в виде углубления.

Наземные площадки преимущественно подпрямоугольной формы, реже – округлой или подовальной; размеры варьируют в пределах 3,7-10,9 х 6,2-21,0 м, высота – от 0,10 до 0,35 м. У большинства наземных площадок по периметру располагаются от двух до семи внешних ямок подовальной или округлой формы.

Что касается внутренней топографии поселений – она носит достаточно вариативный характер. В целом, по количеству построек и особенностям планиграфии, можно выделить несколько вариантов:

- одиночные поселения: представлены в современном рельефе одной впадиной (поселения Лархни 1, Лархни 14, Усть-Лархни 1) или наземной площадкой (поселения Лархни 8, Амтуньох 2);

- поселения, в планировке которых не прослеживается системы, состоящие из нескольких (от 2 до 8) археологизированных объектов одного типа – впадин (поселение Лархни 10) или площадок (поселение Лархни 20);

- поселения, в планировке которых не прослеживается системы, состоящие из нескольких (от 3 до 10) археологизированных объектов разного типа – впадин и площадок (рис. 2) (поселения Лархни 4, Лархни 13, Лархни 18, Амтуньох 1);

- поселения, в планировке которых прослеживается определенная система, состоящие из близких по типу археологизированных объектов (рис. 3) (поселения Лархни 2, Лархни 17).

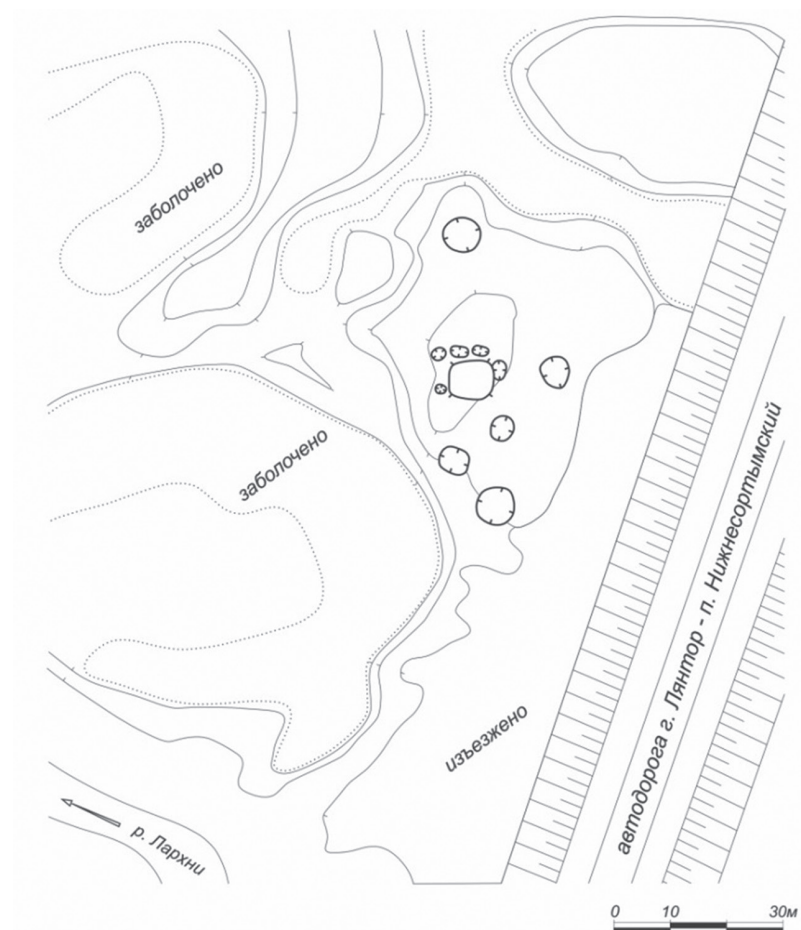


Рис. 2. Топографический план поселения Лархни 4.

Визуально выраженные в современном рельефе признаки археологизированных объектов, а также особенности внутренней планировки, при условии их хорошей изученности, могут выступать основой для предварительной датировки памятников. Так, к примеру, площадки или неглубокие впадины подовальной формы с обваловкой по периметру и цепочкой внешних ям были хорошо изучены при археологических раскопках на Барсовой Горе и

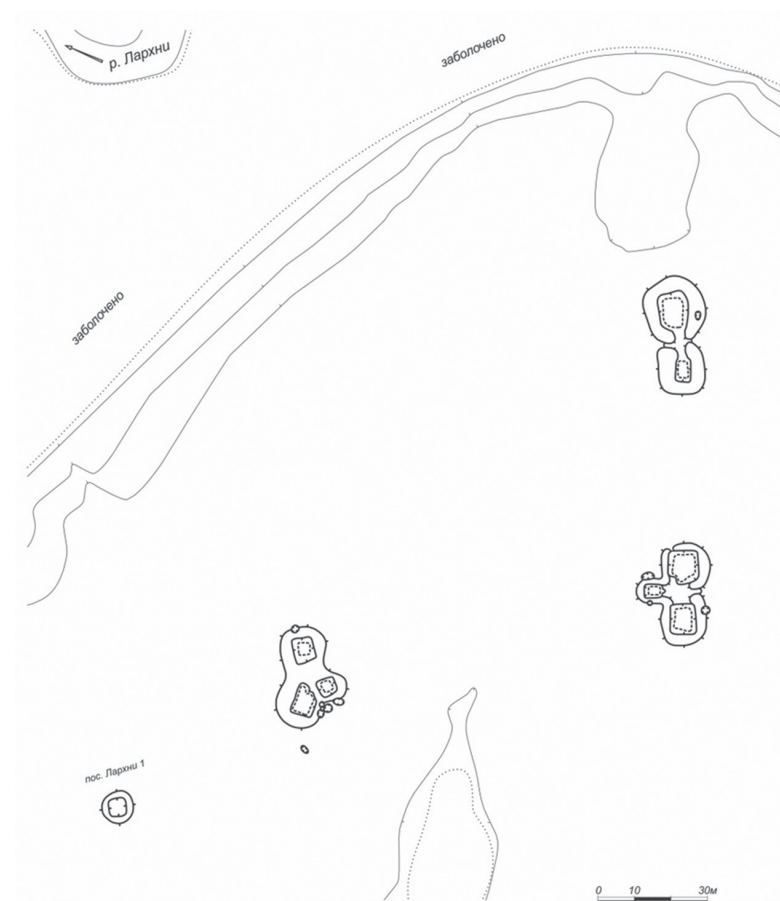


Рис. 3. Топографический план поселения Лархни 2.

связываются исследователями с наземными постройками, которые получают широкое распространение в эпоху поздней бронзы – раннего железного века [7, 49, 79]. Вариативность и разнообразие форм и параметров объектов в пределах одного поселения, в свою очередь, наводят на мысль о том, что данная территория (мыс, участок берега и т.д.) могла осваиваться людьми в разные периоды древности и средневековья.

Для интерпретации отдельных видов поселенческих объектов большое значение могут иметь параллели с постройками, традиционными для коренных народов. В 2010 г. под руководством А.А. Рудя в среднем течении р. Пим были проведены археолого-этнографические исследования, одной из задач которых являлось картографирование построек ханты, известных под названиями *чамэч кот* (моховой дом) и *мых кот* (земляной дом) [8, 487]. По мнению исследователей, традиция возведения подобных сооружений является архаичной [8, 487]. С постройкой данного типа можно сопоставить один из памятников, обследованных нами на р. Лархни в 2015 г. – поселение Лархни 8. В современном рельефе жилище фиксируется в виде наземной площадки подпрямоугольной формы размерами 8,0 x 7,3 м, высотой 0,35 м от уровня современной поверхности, с углублением до 0,30 м в центральной части и «входом» шириной 2,0 м в юго-западной части. По периметру площадка окружена пятью ямами округлой и подовальной форм. По внешним признакам, с учетом аналогий и подъёмного материала, объект археологического наследия датирован новым временем (XVII-XIX вв.).

Как уже указывалось выше – в 2015 г. были получены новые или дополнительные (по сравнению с предшествующими исследованиями) данные по некоторым памятникам р. Лархни. Более подробно остановимся на характеристике отдельных памятников, для которых в 2015 г. была получена новая информация (по топографии, планиграфии, культурно-хронологической атрибуции).

Городище Лархни 19 расположено на мысовидном участке левой береговой террасы р. Лархни, который возвышается над уровнем уреза реки на 1,0–1,5 м. С южной стороны территория памятника примыкает к правому берегу р. Лархни, которая в этом месте делает «петлю». С восточной и северной сторон она отделена от ос-

новной части террасы узкой подболоченной ложбиной, что создает памятнику дополнительную естественную «защиту». Городище представлено площадкой подовальной формы, ориентированной длинными сторонами по линии северо-запад – юго-восток и окружённой по периметру системой оборонительных сооружений, представленных валом-рвом. Ширина вала варьирует в пределах 1,9-2,9 м, высота – 0,35-0,45 м; ширина рва составляет 3,5-4,5 м, глубина – 0,45-0,75 м. С внешней стороны рва, в северной, южной и восточной частях городища, фиксируется еще один вал (обваловка) шириной 1,1-3,5 м, высотой 0,20-0,25 м. В системе оборонительных сооружений фиксируются несколько перерывов – в северной (ширина 1,5 м), в юго-западной (ширина 2,5 м) и юго-восточной (ширина 1,5 м) частях. С внешней северо-восточной стороны к оборонительной системе примыкает впадина подквадратной формы (бастион?), соединённая с площадкой городища переходом шириной 2,0 м. На площадке городища, примыкая к внутреннему валу, располагаются пять впадин с выраженными в рельефе узкими «входами», ориентированными к центру площадки. Все объекты идентичны по своему типу, имеют подпрямоугольную форму с обваловкой по периметру (рис. 4). Параметры впадин варьируют от 5,2 x 5,4 м до 10,0 x 6,6 м; глубина в среднем составляет 0,4-0,6 м.

По внешним признакам, городище Лархни 19 может быть датировано второй половиной раннего средневековья (VI-XIII вв.). Близкие аналогии в планировке прослеживаются не только с городищами данного региона – Сургутского Приобья (городища Сургутское I, Барсов Городок II/15), но и с памятниками сопредельных районов – Нижнего Приобья (городища Ендырское 6, Ендырское 8), Нижнего Прииртышья (Чебачья Пристань 2) и др.

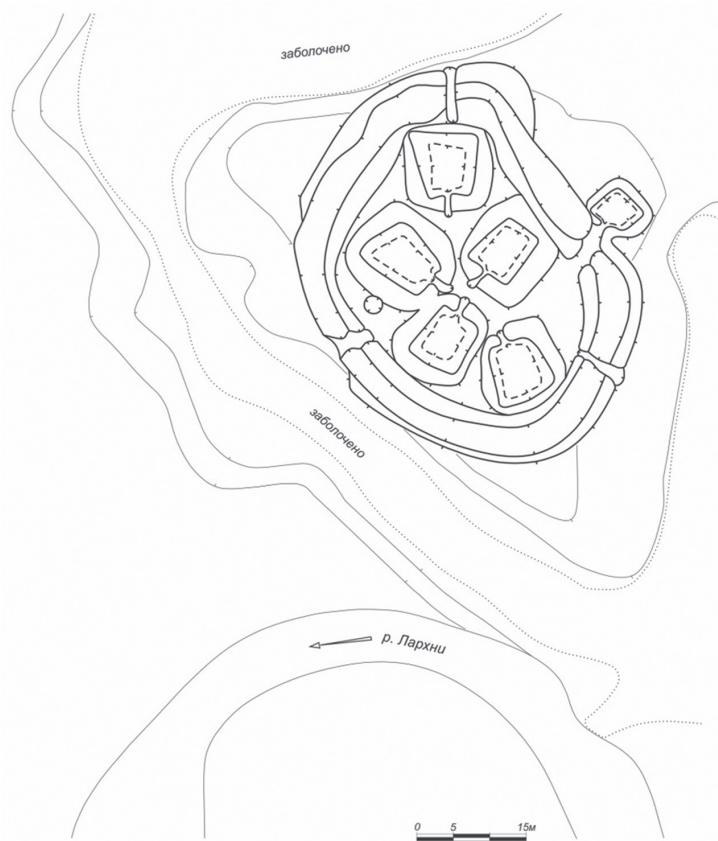


Рис. 4. Топографический план городища Лархни 19.

Поселение Лархни 17 расположено на узкой гривке высотой 1,5–2,2 м. С западной, южной и юго-восточной сторон к территории памятника примыкает заболоченная пойма реки. С северо-восточной стороны поселения располагается участок, нарушенный лесными дорогами. Памятник интересен, прежде всего, своей планировкой и топографическими особенностями. Поселение представлено в современном рельефе пятью впадинами. Впадины № 1–4 близки по своим параметрам (в среднем – 6,5 x 7,0 м, глубина – 0,3–0,4 м) и располагаются компактно в два ряда, практически полностью

занимая наиболее высокий участок гривы. Впадины № 1–4 окружены обваловками и имеют «входы», ориентированные к центральной части поселения. Впадина № 5 располагается ближе к оконечности гривы – в 3,0 м от ближайшей к ней впадины № 4 (рис. 5).



Рис. 5. Топографический план поселения Лархни 17.

наmentaции внешней стороны использовался полулунный и гребенчатый штампы. В верхней части фрагмента шейки сосуда нанесен ряд глубоких ямок, под ним – наклонные линии из оттисков полулунного штампа; далее располагались горизонтальные полосы из оттисков гребёнки (поставленной под углом к поверхности), между которыми были подчеркнуты линии (рис. 6 – 1).

Данная посуда характерна для кучиминской культуры, выделяемой в раннем средневековье Сургутского Приобья. Хронологические позиции её определяются в литературе VIII–IX вв. [9, 77–87].

В процессе обследования участков поселения с нарушенным слоем, в выворотнях на впадинах № 1 и 4 было обнаружено 6 фрагментов керамики (один фрагмент шейки сосуда, три орнаментированных и два неорнаментированных фрагмента стенок сосудов). По технологическим признакам они сходны: поверхность сосудов хорошо заглажена, в тесте фиксируется примесь шамота. С внутренней стороны фрагментов присутствуют следы нагара. Для ор-

Поселение Лархни 20 расположено на участке правой береговой террасы р. Лархни высотой 2,5–3,5 м. Памятник представлен девятью наземными площадками, расстояние между которыми варьирует в пределах от 2,0 до 30,0 м. Основная часть археологизированных объектов расположена вдоль кромки береговой террасы (площадки № 1-3, 6, 7, 9). Все наземные площадки, кроме объекта № 8, имеют подпрямоугольную форму. Размеры площадок варьируют в пределах 6,3–10,5х5,0–8,0 м, высота составляет 0,1–0,3 м. «Вход» зафиксирован только у площадки № 2.

На участках, нарушенных разъездами транспорта и грунтовыми дорогами, были обнаружены: фрагменты неорнаментированной керамики, камни со следами сколов и изделие из металла (рис. 6 – 2). Последняя находка представляет интерес как для культурно-хронологической атрибуции памятника, так и для интерпретации в целом данной категории образцов древней металлопластики, являющейся достаточно редкой [10, 228–239].

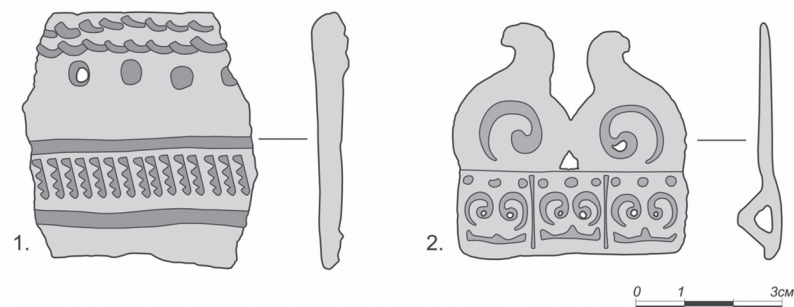


Рис. 6. Находки на участках с повреждённым слоем:
1 – фрагмент шейки сосуда (поселение Лархни 17);
2 – фрагмент бронзового изделия (ременная накладка?)
(поселение Лархни 20)

Изделие представляет собой бронзовую бляху, которая морфологически делится на две основные части: верхняя – «фигурная» часть, выполнена в виде стилизованного

симметричного изображения двух птиц, расположенных спиной друг к другу. Внешняя поверхность «фигурной» части декорирована желобками в виде спиралей, условно обозначающих крылья. Нижняя часть изделия оформлена в виде прямоугольной планки, декорированной с внешней стороны тремя идентичными друг другу стилизованными личинами, разделёнными между собой вертикальными желобками. На оборотной стороне нижней части находятся две петли для подвешивания бляхи. Функционально данное изделие относится к группе украшений, универсальных по месту ношения [11, 13–14].

Аналогичные данной бронзовой бляхе предметы известны достаточно далеко от территории Сургутского Приобья – в материалах южнотаёжных памятников Западной и Средней Сибири (Айдашинская пещера, поселение Чадобец, находки на р. Бундюрь и др.) [12; 13; 14]. В 2014 г. новосибирскими археологами была опубликована обобщающая статья, посвященная этой категории изделий, в которой отмечается, что «ареал распространения большинства предметов находится в лесной и лесостепной зонах Обь-Енисейского междуречья и Ангары», а «наибольшая концентрация находок пока связана с Нижним и Средним Приангарьем» [10, 233]. На данном этапе (и это констатируется авторами статьи) культурно-хронологическая атрибуция подобных изделий затруднительна. В первую очередь потому, что в большинстве случаев археологический контекст находки не был однозначным, или его вообще не было (случайные сборы, нарушенный культурный слой и т.п.). Аналогичная ситуация в этом плане сложилась и с нашей находкой с поселения Лархни 20. Пока, очень условно, подобные бронзовые бляхи исследователи связывают с кулайской культурно-хронологической общностью [13], либо датируют их в широком хронологическом диапазоне – от второй половины I тыс. до н. э. до конца I тыс. н. э. [10, 236]. Этим же периодом (по внешним признакам, с учётом аналогий и подъёмного материала) было датировано поселение Лархни 20.

Следует отметить, что в полевом сезоне 2016 г. подобная фигурная бляха была обнаружена коллегами-археологами из БУ ХМАО–Югры «Музей Природы и Человека» (г. Ханты-Мансийск) при раскопках городища Няксимволь I. Изделие аналогично по форме уже известным украшениям и бляхе с поселения Лархни 20, однако отличается от них по технологии изготовления.

На данном этапе, мы можем констатировать, что бронзовые бляхи рассмотренного типа являются уникальными для глубинных таёжных районов Северо-Западной Сибири. Как объяснить их нахождение на столь значительном удалении от основного ареала распространения пока сложно. Все это требует отдельного исследования и переосмысления сложившихся гипотез (в том числе и семантики самого изображения).

Таким образом, по итогам проведённого картографического анализа памятников, исследованных в 2015 г., их геоморфологических особенностей, полученных артефактов и других признаков, можно констатировать, что низовья р. Лархни осваивались на протяжении длительного времени – от эпохи неолита до этнографической современности.

Пространственное расположение археологических объектов характерно для северо-таёжной зоны Западной Сибири, где осваивались «как правило, устья небольших рек при впадении в более крупные или места с более благоприятными для проживания на реке или озере условиями...» [15, 58]. Следует отметить, что в среднем течении р. Пим подобные «кусты» археологических памятников были выявлены и на других её притоках – р. Рапъявин (правый приток), р. Котингтур, р. Тутлеймъяун (левые притоки), а также по берегам озёр [3; 4; 8, 482]. Подавляющее большинство объектов, входящих в эти «кусты», по типологии также являются поселенческими комплексами. При выборе места, подходящего для проживания, наиболее удобными считались, по всей видимости, высокие участки береговых

террас; при этом предпочтение отдавалось участкам, имеющим естественные рубежи (мысы, гривы и др.)

В заключении отметим, что результаты археологических исследований 2015 г., проведённых в среднем течении р. Пим, можно оценить с двух позиций – научной и практической. В научном плане – современные геопространственные и топографические данные открывают широкие возможности для исследования закономерностей пространственного расположения археологических памятников таёжной зоны Северо-Западной Сибири. Практическая часть связана с обеспечением сохранности исследованных памятников, особенно учитывая тот факт, что, в связи с активным хозяйственно-экономическим освоением данной территории, состояние большинства памятников было оценено как «неудовлетворительное».

Литература

1. Соболяникова, Т.Н. Отчёт о научно-исследовательской работе «Обследование технического состояния и установление границ территорий объектов археологического наследия, расположенных в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, проведённые в полевом сезоне 2015 г.». 2 книги / Т. Н. Соболяникова. – Ханты-Мансийск, 2016. – Архив автора.
2. Лёзин, В.А. Реки Ханты-Мансийского автономного округа: справ. Пособие / В. А. Лёзин. – Тюмень : Вектор, 1999. – 160 с.
3. Морозов, В.М. Отчёт. Разведка у пос. Лянторского Сургутского района Тюменской области / В. М. Морозов. – Свердловск, 1987. – АКА УрГУ. Ф. II. Д. 772.
4. Кардаш, О.В. Отчёт об археологических исследованиях в зоне хозяйственной деятельности АОТ «Сургутнефтегаз» на территории Лянторского, Камынского, Ай-Пимского месторождений в бассейне р. Пим в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа летом 1994 года / О. В. Кардаш. – Екатеринбург, 1995. – Архив АУ ЦОКН. Инв. 1168. Д. 38 а, б.

5. Морозов, В.М. Отчёт о разведочном обследовании территории г. Лянтора, площадки поселения Амтуньюх 1 и их окрестностей в Сургутском районе / В. М. Морозов. – Екатеринбург, 1998. – Архив АУ ЦОКН. Инв. 1165. Д. 19.
6. Морозов, В.М. Отчёт о разведке на правом берегу р. Оби в Сургутском районе Ханты-Мансийского автономного округа летом 2000 года / В. М. Морозов. – Екатеринбург, 2001. – Архив АУ ЦОКН. Инв. 3154. Д. 46.
7. Чемякин, Ю.П. Барсова Гора: очерки археологии Сургутского Приобья. Древность / Ю. П. Чемякин. – Сургут-Омск : ОАО «Омский дом печати», 2008. – 224 с.
8. Рудь, А.А. О полевых археолого-этнографических работах в Сургутском районе ХМАО – Югры в 2010 г. / А. А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Томск ; Ханты-Мансийск : Изд-во Том. ун-та, 2011. Вып. 9. – С. 482–489.
9. Зыков, А.П. Барсова Гора: очерки археологии Сургутского Приобья. Средневековье и новое время / А. П. Зыков. – Екатеринбург : «Уральский рабочий», 2012. – 232 с.
10. Марченко, Ж.В. [и др.] Редкий вид бронзовых фигурных блях эпохи железа Восточной и Западной Сибири: к проблеме трактовки орнамента, использования и датировки предметов / Ж. В. Марченко, А. Е. Гришин, А. А. Дудко, Ю. Н. Гаркуша // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Серия: История, филология. – 2014. – Т. 13, вып. 5: Археология и этнография. – С. 228–239.
11. Щапова, Ю.Л. [и др.] Морфология украшений / Ю. Л. Щапова, Ю. А. Лихтер, Т. Г. Сарачева, Е. К. Столярова. – М.: КДУ, 2007. – 102 с.
12. Мягков, И.М. Древности Нарымского края (в собрании Томского Краевого Музея) / И. М. Мягков // Труды Томского Краевого музея. Т. II. – Томск, 1929. – С. 51–86.
13. Молодин, В.И. Новые находки кулайского облика из Айдашинской пещеры / В. И. Молодин, В. Н. Равнушкин // Ранний железный век Западной Сибири. – Томск, 1978. – С. 43–50.
14. Леонтьев, В.П. Неизвестные находки бронзовых изделий кулайского облика в таежной зоне Средней Сибири / В. П. Леонтьев, Н. И. Дроздов // Новейшие археологические и этнографические открытия в Сибири (Материалы IV Годовой итоговой сессии Института археологии СО РАН. Декабрь 1996 г.) – Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1996. – С. 157–160.
15. Морозов, В.М. Итоги изучения поселений позднего средневековья в бассейне Нижней Оби / В. М. Морозов // Жилища народов Западной Сибири. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1991. – С. 57–68.

Описание физического облика обских угров и самодийцев в трудах учёных-путешественников XVII- начала XX вв.

Аннотация. Человек – чрезвычайно интересный объект для изучения, и в первую очередь, с точки зрения адаптации к окружающей природно-климатической среде. Не случайно путешественники и учёные в своих описаниях чужих земель так много внимания уделяли, в том числе, и описанию внешнего облика, нравов, обычаев, элементов материальной культуры, социальных норм аборигенных народов Сибири. Эти работы дают возможность «увидеть» глазами путешественников облик народов, населявших северо-западную Сибирь триста лет назад.

Цель статьи – выявить круг представлений о внешнем облике хантов, манси и ненцев, отражённом в исследованиях учёных-путешественников на протяжении XVII- начала XX вв., систематизировать их и рассмотреть динамику изменений в данных представлениях. Задача состоит в выявлении влияния культурно-исторических факторов на определение доминирующих визуальных признаков.

Ключевые слова: остяки, вогулы, самоеды, внешний облик, рост, цвет волос и глаз, полевые записи, путешественники и исследователи XVII – начала XX веков.

Изучение представлений различных народов о физическом облике и строении человеческого организма – одно из ведущих направлений в антропологии («телесная антропология»), а изучение эволюции представлений о коренных народах Севера является актуальной проблемой в условиях культурного пограничья.

Наиболее ранние сведения о народах Северного Урала и Западной Сибири появляются на Руси еще в домонгольское время. Югра и самоедь упоминаются уже в древнейшем

летописном своде – «Повести временных лет»: «Югра же людие есть язык нем, и соседят с Самоядью на полунощных странах». Как видно, в конце XI в. «Югра» (видимо, угры) и «Самоядь» (самодийцы) – два разных понятия. Этноним вогулы впервые встречается в «Житии Стефана Пермского» – сочинении конца XIV века, когда при перечислении народов, живших по соседству с пермской землёй, упоминаются и «гогуличи», т.е. вогуличи, вогулы [1]. Древнейшим из дошедших до нас произведений древнерусской литературы, содержащим относительно подробное описание народов Сибири, является сказание «О человецех незнаемых в восточной стране» (конец XV – начало XVI вв.).

Мансийский сказитель П.Е. Шешкин попытался представить внешний облик древних насельников Западной Сибири. По собранным им фольклорным материалам, он так описывал внешний вид племён, заселивших территорию севера и востока Сибири в период становления «человеческой эры» [2, 1143], которые для удобства мы свели в таблицу (табл. 1).

Таблица 1

Периодизация становления человеческой эры и описание её обитателей

№ п/п	Название эпохи	Обитатели	Характеристика внешнего облика
1.	эрыг й'ис – песенная эра, древняя первобытная эра	племена Мэнкв, Учи, Торум-сирх Мэнкв'ы – самые древние обитатели Западной и Восточной Сибири – <i>силум менкв султмил</i> «великие племена мэнкв'ов», пришли с юго-западной части Южного Урала.	Высокорослые, белокое, дикого вида, плосколицые, черноволосые, узкоглазые, имели маленький тупой нос, одежду из шкур, людоеды

1.	эрыг й'ис – песенная эра, древняя пер- вобытная эра	Учи (Ущи), пришли в Западную Сибирь с востока, жили на Средней Оби, Ля- пине	Высокорослые, очень сильные, смуглые, кру- глолицые, черноволосые, имели узкие раскосые чёр- ные маленькие глаза, тупой нос, обладали тайным язы- ком-свистом («свистуны»), татуировали тело, людоеды
		Торум-сирх «боже- ствен-ные люди», жили в на нижнем течение Волги, а также к юго-востоку от Среднего и Юж- ного Урала	
2.	мойт й'ис – сказочная эра	племена Пор-нэ, Мось-нэ, Тири-нел	
		Пор-нэ (пор 'плод', нэ 'женщина', жили на Урале и к востоку от Южного Урала, вплоть до Тобола и Иртыша, прои- зошли от Мэнкв'ов и, возможно, от То- рум-сирх	Самые древние, дикие, «об- росшие», высокорослые, белокожие, чёрные или ры- жие волосы и борода, глаза – чёрные или карие
		Мось-нэ (мось 'не- мно-го', нэ – 'жен- щина'), жили в верховьях Волги и Камы, произошли от Торум-сирх	Самые древние люди, высо- корослые, среднего роста, плечистые, белокожие с ру- сыми и рыжими волосами, рыжей бородой, карими и серыми глазами
		Тири-нэлт эква (ойка)	«Татуированные племена»
3.	хонтанг й'ис – воинствен- ная эра		
4.	ети й'ис – 'поздняя', 'современная эра'		

Таким образом, П. Шешкин самых древних людей, в разное время пришедших на территорию Северо-Западной Сибири, описывает как высокорослых или среднего роста, очень сильных (плечистых), дикого вида («обросшие»), с тупым маленьким носом, как правило, татуированных. Среди них различались белокожие и смуглые племена со следующими характеристиками:

- 1) белокожие:
 - плосколицые, черноволосые, узкоглазые, с тупым маленьким носом;
 - с чёрными или рыжими волосами и бородой, с чёрными или карими глазами;
 - с русыми и рыжими волосами, рыжей бородой, карими и серыми глазами;
- 2) смуглые, круглолицые, с узкими раскосыми чёрными глазами.

Голландский путешественник XVII в. Николас Витсен, впервые повстречавший остяков, отметил, что они «среднего роста, невысоки, большей частью белокуры и рыжеволосы, сильны в работе, некрасивы, широколицы и широконосы». Относительно северных остяков он заметил, что они похожи на самоедов: «очень маленького роста, толсты и некрасивы, так что иноземцы при виде их пугаются. У них очень маленькие глаза, они широкие и короткоголовые <...>. У остяков: как у женщин, так и у мужчин – часто гноятся глаза. Считают, что слабое зрение вызывает то, что они едят слишком много рыбы и мало хлеба, ибо они не едят хлеба, кроме того, который получают от путешественников, или того, что привозят им московиты». Вогулов он описывает как людей «маленького роста, крепкого сложения» с большими головами [цит. 3, 789, 790–791, 915].

В конце XVIII в. В.Ф. Зуев в своих полевых материалах по северу Западной Сибири (1771-1772) составил детальные характеристики сходства и различия телосложения остяков и самоедов, обращая внимание и на особенности их физиогномики: остяки «все росту малого, так что и средних редко

найти можно. <...> Рот большой, губы толстые, нос к ноздрям широкий, ноздри отворённые <...> однако последние (самоедцы) гораздо пропорциональнее, красивее и здоровее (а особенно пол женский), мускуловаты, житеём гнусны, в обрядах очень сходны» [цит. по 4, 143–144, 178–179]. Знаменитый немецкий и российский учёный-путешественник П.С. Паллас при описании физического типа остяков составил эмоционально окрашенный портрет: «Роста они больше среднего и малого, сложения слабого и сухого. Лица почти все неприятного, бледного и плоского <...> Волосом рыжеваты или на русые похожие, которые у мужчин вокруг головы висят космами, что их ещё пуще обезображивает...» [5, 50, 90].

Примерно с семидесятых годов XIX столетия берут начало обстоятельные антропологические исследования коренного населения Западной Сибири. В 1872 году Общество естествоиспытателей при Казанском университете командировало Н. Малиева и Н. Сорокина на Урал, для изучения вогулов бассейна реки Лозьвы. По возвращении Н. Малиев опубликовал в Трудах общества естествоиспытателей при Казанском Университете «Отчет о вогульской экспедиции» (1872). Вогулы, по его оценке и на основании данных измерений тринадцати человек (все мужчины) среднего или низкого роста, крепкого или умеренного телосложения, волосы у них мягкие, черные или светлые, глаза серые, голубые, карие. Нос небольшой, плоский, приплюснутый у корня. Губы тонкие. Лоб высокий, у некоторых – сильно покатый назад [6, 4].

В 1882–1885 годах К.Д. Носилов совершил несколько поездок к вогулам, в результате которых он пришёл к выводу, что манси похожи на цыган [7]. В 1885 году в Северо-Западную Сибирь оправился Н. Л. Гондатти для сбора коллекции по этнографии этого края, а также «с целью производства антропологических исследований над ее населением». Он собрал коллекцию черепов северных манси с рек Северная Сосьва и Сыгва, до сих пор остающуюся единственной

краниологической серией северных манси. Привезенные Н.Л. Гондатти черепа были измерены И.П. Силиничем. Полученные им данные определенно свидетельствуют о долихоцефальности и низкоголовости обских угров. В результате И.П. Силинич приходит к выводу, что обские угры по своим антропологическим особенностям должны быть выделены в особую угорскую группу, характеризующуюся длинным и низким черепом с широким, скуластым лицом и с ясными чертами монголизма. Тип этот, по мнению И.П. Силинича, древний [6, 6].

В 1898 г. было положено начало длительным научным экспедициям финна У.Т. Сирелиуса. Собранные им материалы содержат информацию об антропологическом облике васюганских и ваховских хантов. Так, например, из беседы со старым остяком из Васюгана, исследователь узнал, что древние остяки, которые раньше жили в этих местах, были крупным народом. При описании жителей юрт на р. Васюган он фиксировал цвет волос и глаз остяков: Анфиса из юрт Пёдоровских; родители – остяки; <...> волосы тёмно-коричневые. «Волосы отца жёлто-серые, в нём, вероятно, есть русская примесь». Мать – Мария Ивановна Немилкина <...>, имеет чёрно-коричневые волосы, немного блестящие. У мужчин он также отметил «волосы цвета тёмного чая, немного блестящие, глаза тёмно-коричневые». В этих же юртах исследователь обратил внимание на «хорошенькую девушку, цыганской красоты, с тёмными глазами и густыми чёрными волосами» [8, 42, 47, 63–64].

Огромные материалы по обским уграм были собраны С.К. Паткановым и финским исследователем А. Алквистом в конце XIX века. С.К. Патканов во внешнем виде тобольских остяков отмечает среднее телосложение, коренастость, а также «округлые и плоские лица с плоским носом и немного выступающими скулами и желтоватый или, точнее, желтовато-серый цвет лица придают им некоторое сходство с монголами. Их прямые ниспадающие волосы чаще всего чёрного или коричневого цвета; гораздо реже встречаются

мужчины со светлыми волосами <...>. Женщины обычно более низкого роста, нежели мужчины, и часто сложены грубо. Лица их, имеющие округлую форму, отличаются теми же характерными чертами, т.е. широкими скулами, плоским, часто похожим на кнопку носом, ввалившимся у основания, и толстыми губами. Если же черты лица и мало соответствуют европейским требованиям красоты, то юношеский блеск глаз и свежая алость щёк иногда придают остяцким девушкам определённую оригинальную привлекательность» [9, 118]. Светловолосость мужчин он (вслед за Кастреном) связывал с влиянием зырян, занявших долины Оби и Иртыша.

А. Алквист отмечал, что мужчины вогулов в своём большинстве статного телосложения. «Как охотник вогул лёгок на ногу и неутомим в лесных переходах: в силе плеч он может сравняться с русским. Лицо круглое, скулы немного выдаются, как у всех финнов: нос широкий, но не уплощён; наиболее распространённый цвет волос – тёмно-коричневый, но весьма часто встречается и совсем светлый волос; глаза открытые и круглые, хотя из-за большого количества дыма, в котором живет этот народ, они часто бывают больными» [10, 18–19]. Монголоидные черты у южных вогулов, как и сильное выступание скул, светло-коричневый цвет лица, смоляные волосы и слабый рост бороды, исследователь предположительно объясняет их смешением «с чужими элементами», так как территория кондинских вогулов более открыта и расположена ближе к приходящим с юга и востока чужакам, чем остальная вогульская земля. Северные же вогулы, по своей внешности более приближены к европейским народам. Такие же монгольские черты лица финский исследователь подметил и у остяков:

«Глаза остяков, конечно, зачастую довольно монгольские, но часто и круглые, открытые; их цвет тёмный или тёмно-коричневый <...>. Скулы у большинства выступают лишь немного». А. Алквист описывает и другие физиогномические черты остяков: «Нос очень часто прямой,

но книзу слишком широк, как это нередко можно видеть у идолов...: иногда встречается вогнутый нос. Подбородок острый и немного выступающий. Рот часто большой и губы заметной толщины. Волосы остяков большей частью чёрные, у некоторых каштановые и лишь у немногих – светлые <...>. Остяки в целом худые, у них маленькие руки, слабый и мягкий голос, незначительный рост бороды». Исследователь не ограничивается личными наблюдениями и для полноты антропологического описания аборигенных народов приводит характеристику внешности остяков Конды, данную его спутником д-ром Вайнио: «Наружные уголки глаз остяков кверху слишком раскосы, как это вообще имеет место у многих народов. Глаза остяка – маленькие, довольно глубоко посажены и обычно тёмно-коричневого цвета. Цвет кожи тёмный, волосы чёрные... Волосы растут красивее и плотнее, чем у финнов, и довольно часто видишь у остяков слабо вьющийся волос. Нос кондинских остяков весьма некрасив, а именно, у глаз чрезвычайно низкий и немного вогнутый, что в сильной степени уродует лицо. Губы толще, чем у финнов, однако в строении черепа остяк имеет сходство с финном. А именно, его лицо уплощено, округло, с выступающими скулами, его лоб также обычно закруглён и отступает назад» [10, 153–154]. Все эти перечисленные черты (особенно маленький рост) позволили финскому исследователю сделать заключение о наличии большого сходства во внешнем облике остяков с лапландцами.

В начале XX в. совершал свои поездки по Тобольскому Северу известный российский лесовод А.А. Дунин-Горкавич. Его записи отличаются широтой описаний различных групп остяков (ваховских, казымских), а также самоедов и вогулов. «Остяки большей частью, роста ниже среднего; они отличаются малой величиной ног, худощавы, вялы, неповоротливы и старообразны; глаза имеют узкие, лицо круглое, плоское, нос широкий, волосы преимущественно чёрные, заплетённые, в большинстве случаев, в косы, а иногда просто висящие космами по плечам; бороды нет, а если у кого

и начнёт пробиваться на подбородке волос, то таковой тотчас же выпщипывается. Женщины, по наружному виду, ничем не отличаются от мужчин; черты лица их грубы, и они, обыкновенно, неопрятнее мужчин» [11, 83]. Известный лесовод отметил крепкое физическое развитие ваховских остяков в отличие от остальных, а также их смуглую кожу и густые тёмные волосы. Крепкое телосложение он отметил и у остяков, заселяющих бассейн р. Казыма и среднего течения р. Назым. Описывая внешний облик остяков, расселившихся по р. Назым, А. Дунин-Горкавич отметил, что они «замечательно подходят по типу к русским. Люди с усами среди них не редкость и есть даже бородатые. Как и все остальные казымцы, они носят и косы» [11, 84, 86]. Вогулов он описывает как людей среднего роста, с чёрными волосами, заплетёнными, «как и у остяков, в косы; цвет лица тёмный, глаза узкие, скулы значительно выдававшиеся, растительность на лице слабая, руки длинные, ноги слегка кривые». Сравнивая физические данные остяков и вогулов, А. Дунин-Горкавич отмечает, что вогулы выглядят «более здоровыми и крепкими», и у них нет той вялости, которая присуща остякам. Однако, самоеды в описании учёного, оказались «здоровее остяка и даже вогула»: «они широкоплечи, с большой головой, узким лбом, и круглым лицом; цвет кожи у них изжелта-смуглый, скулы выдающиеся, как у монголов, глаза узкие, волосы чёрные и жесткие, руки и ноги короткие» [11, 98, 105–106].

Специальный раздел, посвящённый общему мировоззрению и верованиям, содержится в книге М.Б. Шатилова «Ваховские остяки» [12]. Особый интерес для исследователя представляют описания физического типа остяков и вывод исследователя: «В антропологическом отношении остяки вообще остаются до сих пор очень мало изученными, а ваховские остяки тем более, как живущие в стороне от главной водной артерии <...>». Большое разнообразие в описании физического типа остяков Шатилов объясняет тем, что «все эти описания основаны на субъективных впечатлениях, частичных наблюдениях, а отнюдь не на массовых наблюдениях и точных антропологических измерениях» [12, 56–57].

Первое антропологическое исследование остяков принадлежит доктору медицины С.М. Чугунову, который летом 1890 г. совершил поездку в Сургут. Им было измерено 140 остяков с рек Оби, Югана, Тромюгана и Ваха. На основании своих наблюдений учёный приходит к заключению о наличии двух типов сургутских остяков: один – длинноголовый, другой – короткоголовый. Первый тип характеризуют следующие черты: большой широкий лоб, широкозатылочность, узкоскулость, широконосость. Второй тип отличает малый и узкий лоб со слабо искривлённой лобной дугой, высокоголовость, узкозатылочность, большая или меньшая широкоскулость [13, 126–127]. Не имея времени, он переслал измерительные листки для обработки в Томск А.А. Ивановскому, который со временем представил обобщённые выводы о том, что в целом эта группа восточных хантов характеризуется преобладанием темнорусых волос, карими, но нередко и серыми глазами, низким или ниже среднего ростом, большим продольным диаметром головы, относительно длинными руками. По мнению А. А. Ивановского ханты должны быть выделены в отдельную антропологическую группу – остяцкую [14]. И.П. Гартунг, касаясь антропологических исследований по остякам, приходит (вслед за Г.Ф. Дебецом) к выводу о «длинноголовой европеоидной расе, населявшей в древности Западную Сибирь» [15, 270].

В 1909-1910 годах по поручению Этнографического Отдела Русского Музея занимался сбором этнографических коллекций и антропологическим изучением коренного населения низовой реки Оби (ненцев, манси и хантов) С.И. Руденко. Результаты своих исследований он опубликовал в работе «Антропологическое исследование инородцев Северо-Западной Сибири» [16]. Работа базируется на данных измерений 54 самоедов, 75 вогулов и 127 остяков, только взрослых мужчин. Исходя из приведённых материалов представляется возможным обобщить визуальные характеристики и антропологические измерения обских угров и самодийцев, отражённые в изданиях XVII – начала XX вв. (табл. 2).

Таблица 2

**Антропологические характеристики
обских угров и самодийцев**

Период, территориаль- ные и этно- графические группы	Остяки	Вогулы	Самоеды
XVII в.	<i>рост</i> – средний, <i>широкоплечие</i> <i>волосы</i> – белокурые, рыжеватые <i>лицо</i> – широкое <i>нос</i> – широкий	<i>рост</i> – малый <i>голова</i> – большая	
северные остяки	<i>рост</i> – очень маленький <i>голова</i> – широкая, круглая		<i>рост</i> – очень маленький <i>голова</i> – широкая, круглая
XVIII в.	<i>рост</i> – средний и малый <i>волосы</i> – рыжеватые или русые <i>лицо</i> – плоское <i>нос</i> – широкий		
XIX в.	<i>череп</i> – длинный, низкий <i>лицо</i> – широкое, скуластое с явными чертами «монголизма»	<i>рост</i> – средний или низкий <i>волосы</i> – чёрные или светлые <i>глаза</i> – карие, серые, голубые <i>нос</i> – плоский похожи на цыган	

васюганские остяки	<i>телосложение</i> – крупные <i>волосы</i> – тёмно- коричневые, жёлто-серые, каштановые <i>глаза</i> – тёмно- коричневые	<i>лицо</i> – круглое <i>скулы</i> – выступающие <i>волосы</i> – тёмно- коричневые, редко – светлые <i>нос</i> – широкий	
тобольские остяки	<i>телосложение</i> – среднее <i>лицо</i> – округлое, плоское <i>скулы</i> – немного выступающие <i>волосы</i> – чёрные, коричневые, редко – светлые <i>нос</i> – широкий		
южные остяки	<i>цвет кожи</i> – тёмный <i>скулы</i> – выступающие		
южные вогулы		выраженные монголоидные черты	
начало XX в.	<i>рост</i> – ниже среднего	<i>рост</i> – средний <i>волосы</i> – чёрные <i>цвет лица</i> – тёмный <i>скулы</i> – значительно выступающие	<i>цвет кожи</i> – изжелта- смуглый <i>волосы</i> – чёрные <i>голова</i> – большая <i>лоб</i> – узкий <i>лицо</i> – круглое <i>скулы</i> – выступающие

ваховские остяки	<i>кожа</i> – смуглая <i>волосы</i> – тёмные <i>рост</i> – низкий,		
сургутские остяки	ниже среднего <i>волосы</i> – тёмнорусые <i>глаза</i> – карие, серые I тип <i>лоб</i> – большой <i>скулы</i> – узкие <i>нос</i> – широкий II тип <i>лоб</i> – маленький и узкий <i>голова</i> – высокая <i>скулы</i> – широкие		

На основе антропологических исследований С. И. Руденко приходит к выводу о том, что не может быть и речи о близком родстве самоедов и вогулов. Остяки близки вогулам, но занимают промежуточное положение между вогулами и самоедами. При этом, обские угры стоят изолированно и ни с кем не могут быть объединены на основании их физических черт [16]. И. П. Силинич присоединяется к мнению С. И. Руденко об отсутствии близкого родства обских угров и самоедов и значительном сходстве хантов и манси, выделяя их по антропологическому типу в особую группу – угорскую, которую он относит к монголоидам. Угорский тип, по его предположению, был древнейшим на севере европейской части России и в Западной Сибири. В отличие от самоедов, которых он считает не аборигенами, а выходцами с Саянского нагорья [17].

Таким образом, в дореволюционный период были достигнуты значительные успехи в описании и изучении антропологии коренных народов Западной Сибири, сформулированы выводы о специфичности и обособленности

антропологического типа обских угров, который складывался на разной субстратной основе, а также об отсутствии близкого родства этого типа с антропологическим типом самодийцев.

Литература

1. Оксёнов, А. Сношение Новгорода Великого с Югорской землёй / А. Оксёнов // Лит. Сб. Вост. Обзор. – СПб. : Издание редакции «Восточного обозрения», 1885. – С. 425–445.
2. Шешкин, П.Е. Тетради / П. Е. Шешкин // ХМФ – 1143 – рукописи.
3. Витсен, Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / Н. Витсен; пер. с голландского языка В. Г. Трисман. Т. II. – Амстердам : Изд-во Regasus, 2010. – 1225 с.
4. Зуев, В.Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов / В. Ф. Зуев // Путешествия по обскому Северу. – Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – С. 137–223.
5. Паллас. П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина вторая / П. С. Паллас [Электронный ресурс]. – СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1788. – 111 с. – Режим доступа: <http://www.runivers.ru/bookreader/book58498/#pag> (дата обращения: 08.11.2016).
6. Карцев, П.П. История изучения обско-угорского и самодийского населения Урала и Сибири в России в дореволюционный период / П. П. Карцев // Математическая морфология. Электронный математический и медико-биологический журнал. Т. 14. – 2015. – Вып. 3. – С. 1–10.
7. Носилов, К.Д. Антропологический очерк вогулов / К. Д. Носилов // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. – М., 1890. – Т. XLIX, вып. 5: Тр. Антропол. отд. – Т. LX, вып. 3. – С. 528–539.

8. Сирелиус, У. Т. Путешествие к хантам / У. Т. Сирелиус. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – 344 с.
9. Патканов, С. К. Сочинения в 5-ти 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, 2003. – 416 с.
10. Алквист, А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / А. Алквист; пер. с нем. и публикация д-ра наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. – 179 с.
11. Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев / А. А. Дунин-Горкавич. – Т. 1. Репринтн. изд-е. – М.: Либерия, 1995. – 376 с.
12. Шатилов, М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки / М. Б. Шатилов // Труды Томского краеведческого музея. Т. 4. – Томск : Издание Томского Краевого Музея, 1931. – 175 с.
13. Чугунов, С.М. Материалы для остеологии остяков: Материалы для антропологии Сибири: V / С. М. Чугунов // Изв. Том. ун-та. – 1893. – Кн. 6. – С. 176–234.
14. Ивановский, А.А. Сургутские остяки (по материалам С. М. Чугунова) / А. А. Ивановский // Русский антропологический журнал. – 1905. – № 3–4. – С. 167–203.
15. Гартунг, И.П. История палеоантропологических работ в Томском государственном университете / И. П. Гартунг // Труды музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоренского ТГУ. Т. 1. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 261–282.
16. Руденко, С.И. Антропологическое исследование инородцев Северо-Западной Сибири / С. И. Руденко // ЗАН. Сер. 8: Физ.-мат. отд. – Петроград, 1914. – Т. 33. – № 3. – С. 1–125.
17. Силинич, И.П. К вопросу об антропологическом типе населения Северо-Западной Сибири / И. П. Силинич // Русский антропологический журнал. – 1916. – № 3–4. – С. 67–82.

Ю. В. Ставропольский, кандидат социологических наук

Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, Саратов

Трансформация традиционных религиозных проявлений под влиянием инноваций у народов Дальнего Востока на примере Китая)

Аннотация. Самым замечательным событием в новейшей китайской истории стал взрыв интереса к религии. Возросший интерес к религии среди китайцев ускорил развитие регионального туристического рынка в прошлом десятилетии. Увеличение числа китайских и западных туристов, посещающих 130000 религиозных святынь на территории Китая позволяет большему количеству людей получить шанс на религиозное просвещение. Духовность в Китае отличается от духовности на Западе тем, что в Китае она является частью личности каждого человека, не исключая приверженцев нетрадиционных вероучений и неверующих людей, которые сохраняют свою открытость трансцендентному. В общем, китайские психологи религии копируют понимание из древней традиции как духовной по своему характеру, в противоположность светской. Складывается впечатление, что религия, фольклорная культура, медицина, этика и религиозная антропология проникают друг в друга.

Ключевые слова: духовность, святыня, религия, психология, исследование, личность.

Хотя дисциплина психология имеет в Китае более чем столетнюю историю, психологическое понимание мышления и личности очевидно присутствует в трудах Конфуция (551 – 479 гг. до н. э.), Менция (468 – 312 гг. до н. э.) и Лао Цзы (IV в. до н. э.). С точки зрения этих великих мыслителей, в структуре психики присутствуют моральные и философские вопросы добра и зла, а психология морали неразрывно связана со структурой индивида и со здоровьем всего общества. В Китае конфуцианство обычно не считают за религию, тем не менее, взаимосвязь психологии и морали очевидна в одном из изречений Конфуция: «Поскольку я

не могу заставить людей обратиться к поиску верного средства, через которое я смог бы передать мои указания, то я должен обрести средство страстное и продуманное. Страстное средство будет способствовать распространению истины, осторожное средство уберезет от зла» [1].

В качестве науки китайская психология возникла в одно время с американской психологией [2]. Юаньпей Цай учился у немецкого экспериментального психолога Вильгельма Вундта, и по возвращении в Китай стал президентом Пекинского университета (1916) и Президентом Китайской академии наук, в которой он создал Институт психологии. Даци Чэнь создал в Китае первую экспериментальную психологическую лабораторию при Пекинском университете (1917). Однако, во времена культурной революции дисциплина психология была сочтена буржуазной и пережила значительный регресс. С 1966 по 1976 гг. были полностью прекращены преподавание психологии и психологические научные исследования. В этот период в китайской психологии возобладала советская политическая идеология и советские психологические теории. Следует учитывать, что никто из китайских учёных не занимался психологией религии даже до революции 1949 г. Начиная с конца семидесятых годов, психологические факультеты вернулись в большинство китайских университетов, Китайское психологическое общество претерпело реорганизацию. В настоящее время в Китае насчитывается порядка 200 отделений и факультетов психологии, на которых ежегодно обучаются около 2000 магистрантов и 100 докторантов. В 2004 г. в Китае проходил Международный психологический конгресс. В Китае неуклонно растёт спрос на индигенные психологические подходы, нацеленные на решение специфически китайских психологических проблем, в противоположность подходам, практикуемым в странах Запада.

В 1998 г. китайское правительство провозгласило политику реформы образования. Психологии было отведено важное место в процессе государственного развития.

Можно выделить три периода ускоренного развития психологии в Китае: 1956 – 1960 гг. – послереволюционный период, 1981 – 1985 гг. – период после культурной революции, когда психология считалась буржуазной наукой, 1994 – 2008 гг. – когда вырос социально-экономический диспаритет. Ныне к китайским психологам обращаются за решением социальных проблем средствами психотерапии. Однако, психологии религии по прежнему никто не уделяет внимания.

В Китае официально признаны пять конфессий: даосизм, буддизм, католицизм, протестантство и ислам. Около 30 млн. человек в Китае считают себя верующими. Среди верующих 67,4% принадлежат к одной из пяти основных китайских конфессий. Двести миллионов человек – буддисты, даосцы и почитатели легендарных личностей, таких как Царь Дракон или Бог удачи. Они составляют 66,1% всех китайских верующих. Двенадцать процентов верующих или сорок миллионов – христиане.

Среди верующих 24,1% согласны с тем, что религия указывает истинный путь в жизни, а 28% верующих согласны с тем, что вера помогает исцелять болезни, оберегает от несчастий и привносит в жизнь успокоение. После 2000 г. выросло число верующей молодёжи, а 72% китайцев отвечают, что, уверовав, они стали счастливее. Примерно для 25% китайского общества религия играет важную роль, тем не менее, систематические исследования религии с психологических позиций китайскими университетами практически не ведутся.

Самым замечательным событием в новейшей китайской истории стал взрыв интереса к религии. Публичные заявления китайского правительства дали религиозную свободу. Фэнган Янь, руководитель Центра по изучению религии в китайском обществе при университете Purdue в США, утверждает: «Возросший интерес к религии среди китайцев ускорил развитие регионального туристического рынка в прошлом десятилетии» [3]. Увеличение числа китайских и западных туристов, посещающих 130000 религиозных

святынь на территории Китая, позволяет большему количеству людей получить шанс на религиозное просвещение.

В 2007 г. Horizon Research Consultancy Group из Пекина провело исследование духовной жизни в Китае, которое показало, что в настоящее время примерно 85% китайского населения придерживаются религиозной веры либо практикуют ту или иную религию.

В Китае суеверия широко распространены среди тех, кто не придерживается никакой институциональной религии (христианство, ислам или буддизм), но практикует предсказание судьбы и фен шуй. Примерно 18% из 7021 респондентов, принимавших участие в исследовании, т. е. приблизительно 200 млн. человек, назвали себя верующими буддистами, что составило увеличение на 100 млн. человек за последние десять лет, согласно оценкам Буддийской ассоциации Китая.

В 1940 г. Чэнь Вэньян написал свой первый текст, в котором интегрировал религию и психологию в Китае, под названием «Религия и личность». В конце восьмидесятых годов, китайские исследователи писали тексты, посвящённые советскому и западному подходам к психологии и религии.

В Китае были переведены и опубликованы некоторые западные учебные пособия по психологии религии. Китайские психологи занялись исследованием психологических функций обожествления, личной полезности религии, необходимости религии для выживания, установок молодёжи в отношении к религии. Б. Чен написал труд по религиозной психологии Э. Эриксона и продолжает исследовать историю западных подходов к психологии религии [4].

Перспективный молодой учёный Liang предпринял компаративное исследование обращения к религии среди буддистов и христиан с учётом гендера, психологических факторов, уровня образования и культурной подоплёки [5].

Ведущие китайские специалисты по психологии религии Чэнь Юншэн, Лянь Хэнхао и Лу Лицин следующим образом характеризуют современное состояние исследований в этой области: «Создавая психологию религии в качестве

отдельной дисциплины, китайские исследователи до сих пор не открыли центрального направления, поэтому создаётся такое впечатление, что достижения разрозненные и лишены солидного основания» [6].

Проблемы, с которыми приходится иметь дело китайским психологам религии, варьируют в широком диапазоне. Во-первых, во времена культурной революции, психология как самостоятельная дисциплина внушала подозрения. В наше время основная масса населения относится к психологии позитивно, однако, присутствует нежелание наделять психологию научным статусом. По этой причине, остаются актуальными призывы к психологам внести своими исследованиями настолько существенный общественный вклад, чтобы снискать общественное одобрение: «Психология должна посвятить себя тому, чтобы помочь китайскому народу преодолеть психокультурный шок, вызванный социальными изменениями, сохраняя при этом психокультурную преемственность» [7].

Проблему представляет пониженный научный статус психологии в китайском научном сообществе. В Академии наук, к психологии не относятся как к равноправной науке, по сравнению, к примеру, с физикой. Вероятно, боязнь утратить ту малую научную легитимность, которой располагает психология в Китае, не позволяет факультетам психологии браться за исследование темы религии. Поскольку интенсивное развитие психологии в Китае приходится на три последних десятилетия, то на психологических факультетах сохраняется интерес к психологии религии. Весьма ограничен был диалог между китайскими психологами религии, другими китайскими психологами с аналогичными интересами, и западными психологами религии. До тех пор, пока с 2007 г. не стали регулярно проводиться научные конференции по психологии религии, психологи религии не встречались друг с другом, а в некоторых случаях даже не подозревали об исследовательских интересах своих коллег. Кроме того, китайские психологи обладали минимальным

доступом к западному корпусу исследований, включающему в себя западные полевые исследования по психологии религии, и мало кто из китайских психологов были знакомы с этой западной литературой. Написанные на Западе классические тексты по психологии религии до сих пор преимущественно отсутствуют в переводах на китайский язык. На сегодняшний день научных исследований по психологии в Китае проведено буквально единицы. В период с 1994 по 2004 гг. поиск по китайской базе психологических публикаций обнаруживал всего двенадцать статей по психологии и религии. Эмпирические исследования отсутствовали напрочь. В этой связи невозможно говорить о развитии психологии религии как самостоятельной дисциплины на устойчивом фундаменте с использованием стандартной эмпирической и качественной методологии. Сильный акцент ставится на эмпирическом исследовании, при этом остаётся неясность в отношении адекватности качественных методов сбора данных. Остаётся нерешённым вопрос о том, как очерчивать круг дисциплинарных вопросов, при существовании неоднозначности во взглядах на природу религии и отсутствии у психологов непосредственного знания о религиях в Китае.

Китай – многонациональная страна, где проживают 56 наций и народностей, почти каждое меньшинство имеет собственную религию и свои обычаи. Следует в полной мере уважать религию каждого меньшинства и пытаться при помощи психологии религии наладить диалоги между всеми религиями. Это поможет укрепить сплочённость китайской нации, повысить уровень прав человека, обезопасить мир и сотрудничество во всём мире» [8].

Один китайский учёный Лицин Лю глубоко исследовал религиозные смыслы и духовность человеческой природы древних. В качестве самостоятельной дисциплины психология возникла в Европе и в Китае под конец XIX в., но это отнюдь не означает того, что прежде не бывало психологически проницательных исследователей. В период

между 770 и 221 гг. до н. э. полемика относительно природы человека занимала центральное место в развитии того, что впоследствии трансформируется в психологию религии. В то время интересовались связями этической доктрины конфуцианства с обучаемостью и вероятностью изменений в результате приложения произвольных усилий. На примерах из даосизма и др. концепций (Mencius, Xunzi, Mozi), в т. ч. добра, была показана неразрывная связь между религией, духовностью и этикой, с одной стороны, и характером человеческой природы – нейтральная, или невинная, добрая или злая. Были сформулированы три принципиальных отношения к религии: поддержка, отвержение и реформирование. С учётом народных религиозных верований нижних общественных классов, имплицитная психология религии имела утилитарную природу. К религии обращались ради обретения земных благ и духовного утешения.

В Китае и на Западе общепризнано, что конфуцианство и традиционная китайская медицина являются светскими, а не религиозными. Существуют два текста, излагающих противоположный взгляд, а именно, что традиции в древнем и в современном Китае имеют религиозный оттенок и глубоко связаны с врачеванием. Циминь Хэ в своём произведении «Религиозные традиции в локальных сообществах в Китае» утверждает, что основным принципом китайской духовности выступают традиционные религии, основанные на патриархальной клановой системе. Эта система в значительной степени сформировала религиозную психологию китайского народа и заимствованных религий. Существует уверенность в том, что индигенные и иностранные религии способны мирно сосуществовать бок о бок [9].

Ислам сумел адаптироваться к китайской культуре, о чём свидетельствует архитектура китайских мечетей. С одной стороны, в них соблюдены исламские предписания, с другой стороны – в них соблюдены традиционные китайские этические стандарты, например, верность, почтение, благожелательность и уверенность в своей правоте.

Христианство, по сравнению с исламом и буддизмом, сильнее всего дистанцировано от традиционных китайских верований и субкультур.

Анализ темы духовности в аспекте традиционной китайской медицины, не менее популярной сегодня, чем тысячи лет тому назад, приводит к мысли о том, что долголетие есть следствие духовных корней. Традиционная китайская медицина обращается не к конкретной болезни, которой болен человек, но к человеку как к целому. Утверждается, что понятия *инь* и *ян*, и *ци* обладают духовным происхождением, т. е. связаны с небом, землей и с жизнью. В ритуалах исцеления обнаруживаются духовные измерения. На языке китайской фармакологии, то, что нам представляется ненаучным, горячо отстаивается, ибо у всего есть душа. Традиционная китайская медицина заимствовала у даосизма, конфуцианства и буддизма важность культивирования сознания, подпитывания работы сердца и формирования мудрости. Доктора традиционной китайской медицины, подобно религиозным наставникам, пытаются помочь людям возвыситься над горечью болезней и потерь. Поэтому сложилось представление о том, что традиционная китайская медицина представляет собой не только набор практических техник, но устремлена вглубь человека как целого, включая сферу духовных страданий.

Бяо Чэн утверждает, что конфуцианские верования, связанные с смертью, неотъемлемы от реагирования на смерть современных китайцев. Известно изречение Конфуция о том, что если вы желаете понять, что такое смерть, тогда вам сначала необходимо понять, что такое жизнь. Достойная смерть означает, что человек прожил жизнь в согласии с требованиями морали. Смерти приписывается тот самый смысл, который скрыт внутри ритуала. Неотъемлемой особенностью китайской культуры оказывается её способность образовывать этический порядок и придавать смерти духовную значимость. С этой целью разрабатываются усложнённые ритуалы оповещения семьи и друзей, подготовки трупа,

соблюдения траура, пожертвований, приглашения ритуальных специалистов, положения трупа в гроб, сопровождения гроба, похорон, погребального пира и т. п. Ритуалы, связанные со смертью, обладают психологическим значением сплочения семьи, переживания эмоциональной разрядки, подкрепления важности почтения к родителям, коллективизма, поддержания этического порядка. Остаётся открытым вопрос о том, следует ли считать конфуцианство религией, однако, само по себе участие в подобном ритуале придаёт духовного роста.

Духовность в Китае отличается от духовности на Западе тем, что в Китае она является частью личности каждого человека, не исключая приверженцев нетрадиционных верований и неверующих людей, которые сохраняют свою открытость трансцендентному. В общем, китайские психологи религии копируют понимание из древней традиции как духовной по своему характеру, в противоположность светской. Складывается впечатление, что религия, фольклорная культура, медицина, этика и религиозная антропология проникают друг в друга.

Представляет интерес интеграция духовной и религиозной тем из трёх важнейших конфессий: даосизма, буддизма и христианства с психотерапией. Отправления в этих религиях представляют собой уникальное смешение религиозного фольклора, повседневной религиозной практики и верности семейным религиозным традициям. Сравнение религий по критериям общности верований в духовную реальность, объяснения ими страдания, пути к облегчению страданий и способов исцеления приводит к тому, что культурные различия между юго-восточной Азией и Западом стимулируют ориентацию на семью, на духовные интерпретации психологических проблем, на подкрепление официальной религии народными практиками, распространёнными в сообществе. Основопологающей выступает вера в то, что озабоченность в духовной сфере всегда заканчивается психическим расстройством и одержимостью демонами.

Следующим шагом становится обращение к терапии с учётом религиозных традиций клиента.

Использование подхода, учитывающего традиционные особенности, предполагает исследование религиозных воззрений клиента, признание религиозного долга, религиозных ритуалов, на которых они основываются, доступность религиозной поддержки со стороны семьи и сообщества.

О важности индигенности твердят китайцам западные психологи, ибо сами китайцы игнорируют богатейшее наследие китайской психологической мысли. Существует китайская пословица: «Не подозревая о неисчерпаемых семейных сокровищах, побираться под чужой дверью, чтобы не умереть от голода».

Индигенная модель психотерапии которую разработал Ван Сюэфу называется Чжи-Мянь (принятие жизни такой, какова она есть). Своё первое высшее образование Ван Сюэфу получил по китайской литературе. Он специализировался на изучении творчества Лю Суня, первого современного китайского автора коротких рассказов. Он разработал психологический подход к передаче китайского контекста, поэтому Ван Сюэфу в ходе терапии цитирует пословицы и рассказывает истории. Он положительно расценивает конфуцианство в качестве обучающей терапии, а даосизм – в качестве терапии принудительных состояний. Анализируя персонажа рассказов Лю Суня, по имени Ah Q, Ван Сюэфу формулирует диагноз пассивности и искапизма в китайском обществе как следствие национального и международного угнетения. Ему противостоит дух истинного воина, готового принимать жизнь такой, какова она есть, вместо того, чтобы придумывать оправдания своему искапизму. Ван Сюэфу усматривает в этом культурные корни множества психологических симптомов. Он полагает, что следует научиться различать – что полезно и способно стимулировать эмоциональную взаимосвязь с другими людьми, а что – с Богом.

Другим важным источником подхода, разработанного Ваном Сюэфу, стали теологические труды епископа

К. Тиня, бывшего настоятеля протестантской церкви Троицы в Китае. В своих произведениях он раскрывает тему признания собственной смертности, важности божественной космической любви, теологию страдания и включённости, борьбу за то, чтобы предстать перед суровой реальностью лицом к лицу, за отказ от принуждения и следование примеру, поданному Иисусом. Следуя указаниям епископа К. Тиня, психотерапия Чжи-Мянь является открытой, сопереживающей, неосуждающей, сензитивной и инклюзивной на духовном уровне.

Хорошим признаком является то, когда местные писатели испытывают некоторую гордость оттого, что их культурные ресурсы оказали влияние на формирование других культур. В этом отношении китайские психологи не являются исключением. Со стороны культур, подвергающихся влиянию, разумеется, не исключается некоторая доля унижения, ибо то, что они считали истиной, существовало в другой культуре задолго до того, как появилось в их собственной. Китайская культура дала Западу больше, чем знаменитая четвёрка: бумага, порох, компас и книгопечатание. Хэньхао Лянь в произведении «Юнг и китайские религии буддизм и даосизм» называет К. Г. Юнга восточным философом, жившим на Западе.

Исследование взаимосвязей между психологическими теориями К. Г. Юнга и китайскими религиями наводит на значительные аналогии между юнгианскими понятиями синхронности, самости, его принципами психики, мандалой и понятиями китайского даосизма. Юнгианское понятие единства противоположностей уходит корнями и в даосизм, и в буддизм. Вероятно, юнгианская идея коллективного бессознательного эквивалентна восьмому сознанию из буддизма – сознанию алая [10].

Проблему индигенности также рассматривал Жэнь Чжэнцзя, который задавался вопросом о том, способны ли индигенная духовность и общинность сыграть значительную роль во времена кризиса. Он рефлексировал на основе

своего личного участия в оказании помощи пострадавшим от Сычуанского землетрясения 2008 г., когда погибли более ста тысяч человек. Он полагает, что сотрудники ЧС должны быть глубоко благодарны за те личностные, культурные и духовные ресурсы, которыми жертвы обеспечили данное кризисное событие. Он уверен в том, что китайская духовность способна послужить процессу психологической реабилитации. Более того, Жэнь Чжэнцзя сопротивляется принятому в Китае определению духовности. Пересмотрев некоторые фундаментальные догматы конфуцианства, даосизма, буддизма и народных верований, он разработал групповую кризисную интервенцию, основанную на стимулировании индигенных форм духовности.

В публикации «Мировоззрение традиций исцеления на Востоке и на Западе и их значимость для психологии религии» Син-Кят Тинь сравнивает две части света с точки зрения дуализма сознания и тела, «я»-концепции, природы психического здоровья, ценности взаимоотношений, роли сообщества и взаимосвязи между исцелением и духовностью. В начале она обращается к размышлениям о природе культуры. Она полагает, что культура не статична, но флюидна, импровизационна, трансформационна и политична.

В фундаментальном смысле, в западной культуре привилегиями пользуется индивид, тогда как в восточных культурах привилегиями пользуются взаимоотношения и общее благо. Син-Кят Тинь надеется на то, что психология религии сумеет отреагировать на различия в мировоззрениях, что все культуры откажутся от навязывания собственных определений того, что есть психическое здоровье либо исцеление другого человека. Она утверждает, что в тех случаях, когда без духовности или без религии немыслимо благополучие местного населения, тогда местные жители становятся учредителями собственных религиозных традиций и проявляют собственную веру через локальные диалекты. Её привлекают индигенные формы психологии, сложившиеся на Филиппинах и в Новой Зеландии. По её мнению,

некритичный импорт зарубежных подходов способен негативно отразиться на состоянии психического здоровья в Китае. В заключительных главах она высказывает пожелание того, чтобы китайская психология религии обратилась к индигенности.

В статье «Методологические вопросы исследований по психологии религии в китайском контексте» авторы Чен и Чен утверждают, что психология религии должна согласовываться с национальными целями и отражать китайское мировоззрение. В противовес психологии религии в США, авторы Чен и Чен остроумно ссылаются на то, что анализ религии В. Вундтом привлёк к себе значительно больше внимания в Китае, чем на Западе. Они уверены в том, что в будущем акцент сместится на практическое применение психологии религии ради гармонии в обществе. Именно гармоничное общество должно в качестве цели направлять развитие психологии религии.

Обращают на себя внимание многочисленные призывы китайских учёных к методологическим инновациям. Выдающийся китайский методолог и эмпирический исследователь Юншэнь Чен из педагогического университета Чжэцзянь отмечает, что исследования по психологии религии начались в конце XIX в., но их расцвет наступил после культурной революции. Достигнутый прогресс был отмечен переводами классических западных текстов по психологии религии, теоретическим анализом У. Джеймса, Э. Эриксона, В. Вундта и Г. Оллпорта, созданием новых психометрических инструментов, эмпирическим социальным анализом религии и психического здоровья, религиозных когниций и религиозных эмоций.

В статье «Методологические вопросы исследований по психологии религии в китайском контексте» авторы Чен и Чен настаивают на необходимости проблемно-ориентированного подхода и на такой диверсификации методов, которая позволяла бы применять качественные, количественные, исторические и теоретические модели. Авторы Чен и

Чен убеждены в том, что ни один отдельно взятый исследовательский метод сам по себе не способен выявить уникальность и сложность религиозных явлений. Они отмечают неповторимость социального и культурного контекста исследований в области психологии религии в Китае. Они убеждены в необходимости формировать исследовательский процесс с позиций диалектического и исторического материализма. Ежели отыщутся такие читатели, которые полагают, что в условиях правления неприкрыто атеистического правительства никакая психология религии невозможна, то им надлежит напомнить о том, что китайские граждане обладают конституционным правом на свободу религии. Подъем исследований локальных народных верований характеризует интегрирование конфуцианства, буддизма и даосизма.

Каноническим условием научного метода является важность повторения. Стремление повторить данные о взаимосвязи между религией и психическим здоровьем, полученные на Западе, позволило китайским психологам религии выйти на новый для себя уровень, что не преминули заметить западные исследователи. На Западе давно установлена позитивная взаимосвязь между религией и психическим здоровьем. Авторы публикации «Психическое здоровье пожилых буддистов после землетрясения», провели сравнение психического здоровья пожилых буддистов и сопоставимой выборки нерелигиозных людей после землетрясения. Применив тест диагностики психического здоровья у пожилых людей, авторы обнаружили, что пожилые буддисты, находившиеся в более пострадавшей от землетрясения области, спустя четыре месяца после катастрофы, имели баллы значительно ниже, чем нерелигиозные респонденты. Спустя десять месяцев, их баллы по-прежнему оставались существенно лучше. Авторы делают вывод о том, что религиозная вера помогала буддистам справляться с психологической травмой.

Однако, низкие баллы диагностики психического здоровья первоначально были интерпретированы как характерная

для религиозных людей более острая форма переживания психической травмы, вызванной землетрясением.

Поскольку буддисты воспринимают стресс в качестве одной из составляющих своей повседневной жизни, но акцентируют такое свойство окружающего мира, как основополагающая доброта, то они сталкиваются с серьезным противоречием между реальностью землетрясения и позитивным мировосприятием. Этим объясняется более сильное негативное воздействие на поведение и на психическое здоровье буддистов.

В последнее десятилетие изрядное количество исследований вероисповеданий студентов колледжей состоялись с позиции психологической перспективы, в том числе – исследования духовности студентов колледжей, исследования взаимоотношений между вероисповеданием и психическим здоровьем, кросскультурные исследования вероисповеданий студентов колледжей в двух этнических группах. Результаты исследований показали, что социальная уверенность (например, преданность государству и политические убеждения) играет приоритетную роль по отношению к прагматической вере (верность семье, потребность в деньгах), если религиозная вера поставлена на последнее место (обожествление сверхъестественного существа, чьей-либо души). В целом, женщины более религиозны, по сравнению с мужчинами. Около 13% студентов колледжей сообщили о наличии религиозных верований. Однако, количество студентов колледжей, обладающих религиозными верованиями, увеличивается от младших курсов к старшим. Аналогично Западу, в Китае студенты склонны приобщаться к религиозным верованиям в процессе переживания кризиса, при невозможности довериться окружающему миру, либо когда стремятся восстановить собственное физическое или психическое здоровье. Вера в сверхъестественное оказывает положительное влияние на чувствительность в межличностном восприятии, на ослабление депрессии и тревожности среди ханьцев. Были выявлены как общие, так и особенные характеристики

ханьского большинства и студентов колледжей, происходящих из народности цзан. Установлено, что студенты колледжей, происходящие из народности цзан, свои религиозные верования ставят на второе, а не на последнее место.

В западной психологии религии тема общения повседневно распространена. В Китае широко известны исследования Липин Лян, которая, проведя количественный и качественный анализ, раскрыла смысл религиозного переживания и объяснила, каким образом святость и мир, полезность и истина созвучны друг другу в духовном мире христианских и буддийских верующих. Она установила, что первичным мотивом выхода на контакт с религией выступает поиск духовной разгрузки, физического здоровья, истины либо мудрости. Более образованные новообращённые (буддисты и христиане) ищут истины, менее образованные – физического здоровья. Среди христиан (66%) больше, чем среди буддистов (46%) выбрали свою конфессию по причине убедительности вероучения. Остальные выбрали свою конфессию потому, что желали принадлежать именно к данному сообществу, либо в расчёте на блага духовной жизни. Основным фактором, повлиявшим на выбор религиозной конфессии, стали впечатления, испытанные в процессе трансформации.

Джекоб Бельзен (Belzen) на протяжении прошедшего десятилетия неоднократно заявлял, что психологию религии следует рассматривать в контексте культуры [11]. Американские авторы публикаций по психологии религии последовательно стараются поступать именно таким образом. Все они стремятся осветить следующий круг проблем: локальная история психологии религии, индигенность американской психологии религии, модели религиозной трансформации, интердисциплинарность, многообразие методов.

Джеймс Нельсон (Nelson) в работе, опубликованной под наименованием «История психологии религии Востока и Запада: теоретические и практические принципы новой (и старой) историй», исследует то, как пишется история,

конкретно – история психологии религии в китайском контексте. Он полагает, что решающее значение имеет то, как мы смотрим на историю – как на линейный процесс, на трагедию, либо на сложный нарратив [12]. Любой взгляд на историю предполагает формулирование цели, времени, характера изменений. Любой подход обладает преимуществами и недостатками.

Д. Нельсон рекомендует китайским психологам написать историю психологии религии в Китае с китайской точки зрения, вступая в процессе этого в диалог с Западом. Он полагает, что в китайском контексте наиболее адекватным является нарративный подход.

Д. Нельсон утверждает, что в прошлом три парадигмы предопределяли изучение религии: герменевтико-феноменологическая, позитивно-натуралистическая и интегрально-психологическая. Каждая парадигма обладает своими особенностями, связанными с онтологией, этикой, эпистемологией и методологией. На протяжении последних ста лет в исследованиях истории психологии религии на Западе господствовала позитивно-натуралистическая парадигма. Она мало пригодна к исследованиям этики и ценностей и маловосприимчива к новым научным идеям. Д. Нельсон рекомендует перейти от методоцентрированного подхода к фокусу на объекте исследования психолога религии – религиозных традициях и людях, рекомендуя шире практиковать качественные подходы.

Эл Дьюик (Duesek) и Кэти Байрон (Bygon) в публикации под названием «Сообщество, духовные традиции и катастрофы в китайском обществе» рассматривают роль контекстуальной групповой терапии в условиях коллективистской культуры в ответ на природные и антропогенные катастрофы. Китайские лидеры разных уровней призывали психологов, оказывавших помощь пострадавшим, учитывать локальные особенности и историческое наследие китайской культуры, а не полагаться безоглядно на западные модели психотерапии.

В качестве иллюстрации можно привести работу психотерапевтической группы под руководством Ян Янчунь во время землетрясения 2008 г. в Сычуани, серьёзно относясь к понятиям духовности и общинности [13]. Э. Дьюик и К. Байрон полагают, что травма влияет на социальную систему, но может оставить некоторые системные ресурсы незатронутыми. Они полагают, что, возможно, четыре способа реконструирования сообществ по Уолшу содержат в себе искомый ресурс снятия травматического эффекта при катастрофе: совместное признание произошедших событий травматическими, совместное переживание утраты и приобретение опыта выживания, реорганизация сообщества, реинвестирование во взаимоотношения [14].

Э. Дьюик и К. Байрон продолжают путь, который проторили Д. Ландау и А. Уивер, убеждённые в том, что духовность способна сыграть позитивную роль в восстановлении смысла и возрождении сообщества после катастрофы, но в качестве объекта почитания, а не в инструментальной функции [15]. В долговременной перспективе исцеление от катастрофы требует перестройки сообщества, в том числе религиозного сообщества, способного выступить в качестве скорее союзника, нежели противника в данном процессе. Подобные перестройки нуждаются в такой психологии, которая сильнее ориентирована на сообщество и морально восприимчива к такому обществу, которое повышает свой религиозный уровень.

Наиболее адекватна применительно к коллективистской культуре публикация Д. Нельсона (Nelson), в которой он исследует теорию и метод общественно-ориентированной психологии под названием «Если к сообществу отнестись серьёзно: теория и метод общественно-ориентированной психологии религии» [16]. Д. Нельсон обращает внимание на сугубо индивидуалистический подход, традиционно применявшийся психологией религии на Западе. Однако, религия как комплекс представлений и практических действий со стороны группы часто поддерживается институтами.

Более того, кросскультурная психология религии почти не содержит в себе сюрпризов. Д. Нельсон ссылается на некоторое исследование, авторы которого полагали, что религия в универсальном смысле неизменна, а когда их данные не подтверждали выдвинутую гипотезу, то для демонстрации различий применялся *post-hoc* анализ.

Д. Нельсон полагает, что если философию науки, которая имплицитно присутствует в западной психологии религии, сменить на более относительный подход, тогда наше исследование религии и психологии пойдёт по иному пути. В конце концов, обязательным научным требованием признаётся обязательное соответствие применяемого учёным метода к объекту исследования. Д. Нельсон критически относится к тем психологам, которые изучают религиозные практики с применением индивидуальных опросников, но не в состоянии исследовать того, каким образом религиозные практики функционируют в группе. Он надеется на то, что общинно-ориентированная психология религии охватит больше многообразных методов, как качественных, так и количественных, диагностирующих не только личностную уникальность, но и взаимосвязанность. В рамках данного подхода возможно исследование групп в соответствии с планом исследования. Д. Нельсон предлагает уделять больше внимания непосредственному опросу респондентов, т. е. тому как происходит достижение целей, намеченных религиозным сообществом. Тем самым подразумевается, что исследователям необходимо выяснить – в чём заключаются потребности религиозных групп. В заключение Д. Нельсон утверждает, что отказ от метафизики инварианта и учёт требований универсальных законов природы вынудят психологию религии нацелить свои исследования на конкретные задачи, стоящие перед индивидуальными членами религиозных сообществ.

Американские авторы проявляют последовательный интерес к собственному культурному контексту, при этом не забывая отметить достоинства китайского культурного

контекста. Брент Слайф (Slife) в своей публикации «Религиозные последствия западной теории личности» рассматривает такие западные теории личности, как психоанализ, бихевиоризм и гуманизм. Все эти теории считаются светскими и натуралистическими, т. е. практически антирелигиозными, пытающимися объяснить поведение на языке натуральных законов или механизмов. З. Фрейд полагал, что религия есть проекция. Теория Б.Ф. Скиннера не оставляет места для истинного альтруизма. К. Роджерс акцентирует индивидуальную свободу и актуализацию через состояние конфликта с более общим пониманием религии. Б. Слайф также рассматривает недуральные постмодернистские теории социального конструктивизма и герменевтики. Эти теории личности являются в значительно большей степени реляционными по сравнению с теми теориями, в которых акцент ставится на смысл, включая смысл религиозный. Однако, как указывает Б. Слайф, многие религиозные люди никогда не признаются в том, что их религиозные убеждения суть не что иное, как конструируемые смыслы. Тем не менее, согласно данным Б. Слайфа, не существует никаких причин, чтобы быть им глубоко преданным.

Западная одержимость методологической строгостью способна поставить под угрозу богатые смыслы религиозных практик. Западные исследователи склонны упрощать и редуцировать фокус исследования, вместо того, чтобы сохранять смыслы неизменными. Результатом становится потенциальное несоответствие между тем, что планируется изучать и тем, что в действительности изучается.

В начале рассматриваются две западные научно-исследовательские традиции: инструментализм и операционализм. Инструментализм предполагает, что критический вопрос состоит в том, насколько эффективны применяемые средства для достижения конечной цели, например, какая психотерапия быстрее всего устранил симптомы. Опасность заключается в том, чтобы не превратить религию в набор средств решения практических проблем. Б. Слайф

ссылается на одно исследование, в котором выяснялось – способен ли молящийся за брачного партнёра сделать его более верным, т. е. насколько эффективен молящийся? Однако, большинство молящихся концентрируются на Боге, а не на эффективности собственных молитв. Возможно ли понять почитание божества с инструментальной позиции?

Операционализация – это процесс определения переменных величин таким образом, чтобы они допускали наблюдения и изменения в эмпирическом исследовании. Однако, духовность не доступна научному наблюдению. Тем не менее, её операционализируют на языке посещений церкви либо ответов на вопросы анкеты. Любовь может подразумевать обаяние, но обниматься не синонимично тому, чтобы любить. Так, то, что мы планируем изучать, может оказаться совсем не тем, что мы изучаем. В вышепротитированном исследовании исследователи операционализировали молитву на языке частоты и содержания молитвы, т. е. через ответы на вопросы опросника. Завершив проведение исследования, исследователи сделали вывод о том, что молитва за своего партнёра гарантировано уменьшает вероятность супружеской измены. Критики возражают, что в действительности изучалось не то, что было заявлено – эффективность молящегося о сохранении верности партнёра, а именно – молящийся и верность, но – количественные ответы, которые предположительно имеют некоторое отношение к молящемуся и к верности.

Отмечается, что слишком часто детские духовные переживания рассматриваются с позиции взрослых духовных переживаний, вместо того, чтобы расценивать детские переживания в качестве уникальных и важных самих по себе. Многие авторы теорий развития полагают, что ранние детские переживания, такие как привязанность к родителям и наставникам, формируют природу взрослых религиозных переживаний, таких как переход в иную веру. Дети, выросшие в семьях, где родители избегали эмоциональной привязанности, став взрослыми, оказывались более расположены

к тому, чтобы производить пересчёты в свою пользу. Поскольку в исследовании предполагается, что культура влияет на стили привязанности, то было бы логично ожидать наличие индивидуальных различий в Божественных образах. В целом, установлено, что западные положения универсальной теории человеческого развития в той части, которая связана с духовностью, уродует наше представление о культурном влиянии.

Льюис Рэмбо (Rambo) и Стивен Бауман (Bauman) в публикации под наименованием «Психология конверсии и духовной трансформации» допускают, что обращение в иную веру есть процесс религиозного изменения, которое происходит в динамическом контексте, образуемом людьми, институциями, событиями, идеями и переживаниями. Однако, личностного параметра недостаточно для того, чтобы объяснить обращение в иную веру. Необходимо принимать во внимание социальную, культурную и религиозную динамику. Л. Рэмбо и С. Бауман предлагают модель, в которой обращение в иную веру совершается в несколько этапов: контекстуальный этап, кризисный этап, этап поиска, этап контакта, этап взаимодействия, этап приверженности, а далее – последствия в форме Понимания религиозной конверсии, как назвал это Л. Рэмбо.

Л. Рэмбо и С. Бауман указывают на то, что западное понимание обращения в иную веру часто игнорирует либо принижает роль культурных факторов. Они ссылаются на Роберта Хортон (Horton), изучавшего явление перехода в другую веру на материале Африки, называя его исследованием образцом междисциплинарного изучения, сближающего индивидуальные и социокультурные объяснения религиозной мотивации [17]. Л. Рэмбо и С. Бауман обращают внимание на то, что психология перемены веры в Китае должна учитывать воздействие со стороны различных факторов [18].

Ряд авторов интересуется западным культурным контекстом психологических теорий, другие предполагают, что

некоторые западные подходы обладают релевантностью по отношению к Китаю. Луи Хоффман (Hoffman) в публикации «Экзистенциально-феноменологический подход к психологии религии» утверждает полезность экзистенциально-феноменологического подхода, акцентирующего эмпирическую составляющую корпуса исследований по психологии религии в Китае. В данный момент всё больше исследований по психологии религии в Китае проводятся в соответствии с эмпирической научно-исследовательской моделью, соответственно, ощущается потребность в альтернативных моделях.

Предложение, высказанное Л. Хоффманом, образует собой вполне комплиментарную перспективу. Л. Хоффман подчёркивает важность смысла в формировании персонально и культурно уникально-субъективного опыта, противостоящего объективным универсальным описаниям. Основываясь на трудах В. Франкла, Р. Мэя, И. Ялома, К. Шнайдера, Л. Хоффман предлагает следующие темы исследований: смысл существования, важность субъективного переживания, холистические пути познания, честность и прямота в восприятии жизни, проблема данностей человеческого существования (смерть, окончательность, свобода, действие, относительность, человеческие эмоции). Одни западные экзистенциалисты поддерживали религию, другие её критиковали. Когда к религии применяется экзистенциализм, тогда рельефно начинает выступать эмпирическая природа религии. Психологи религии начинают успешно применять качественные интервью и количественные методы исследований на религиозных респондентах, выясняя их духовные установки в отношении смысла жизни, и субъективные духовные системы переживаний, их готовность честно смотреть в лицо духовности, выражать религию на языке нарратива и мифа.

Существование в Китае 56 национальностей, более 1 млрд. чел. населения, крупнейших за всю историю человечества внутренних миграций населения из сёл и деревень в растущие

города – в таких условиях невозможно понять, почему и каким образом люди обращаются к самым разным религиям и духовным практикам. Исследование на студентах пяти китайских университетов, избравших для себя христианство, показало, что в ситуации, когда человек попадает под воздействие различных новых ценностей и идей, христианство помогает заполнить образовавшийся вакуум и соединить пунктир в сплошную линию. В настоящее время исследователи занимаются анализом социально-психологических факторов, способствующих обращению в иную веру, таких как социальные интеракции с окружающими, общественный параметр христианства, влияние со стороны западной культуры, неудачи в личных отношениях, поддержка со стороны сообщества.

Подход на основании интеллектуального поиска представлен явно недостаточно. Конкретные проблемы, на которые надлежит обратить внимание психологии перехода в иную веру в Китае, в том числе включают в себя методы научного исследования, гендер, мотивацию, теорию сетей, психологию культуры и междисциплинарное сотрудничество.

Л. Хоффман в публикации, озаглавленной «Религиозное переживание в кросскультурном и межконфессиональном контексте: ограничения и возможности» начинает с проведения различий между образом Бога и понятием о Боге. Понятие о Боге имеет более когнитивный характер, образ Бога более эмотивен и бессознателен. Л. Хоффман указывает, что речь идёт не об актуальном существовании Бога, но скорее о субъективном переживании людьми трансцендирования. А то, как человек субъективно воспринимает Бога, является прогностическим показателем психического здоровья по шкалам депрессии и тревожности. На Западе вера в Бога рассматривается в качестве индивидуального переживания, религия занимает не публичное, но частное место. Бог воспринимается в роли того, кто награждает либо карает прежде всего индивидов, но не группы людей. В одном

американском исследовании сравнивали белых и небелых (преимущественно коллективистских) респондентов. Белые идентифицировали себя как воцерковлённые, а небелые – как воцерковлённые и религиозные. Сочетание воцерковлённости и религиозности теснее связано с позитивным переживанием Бога. Л. Хоффман поясняет: «Поскольку в Соединённых Штатах имеется много групп меньшинств, то общественное влияние религиозных организаций весьма велико и играет важную роль. Напротив, в доминантной культуре религиозные организации зачастую воспринимаются как ограничительные, репрессивные и коррумпированные». По его прогнозам, в коллективистской китайской культуре Бог переживается иначе, чем в Соединённых Штатах, но инструментарий, способный определить состояние духовности в обществе, к сожалению, до сих пор отсутствует.

Льюис Рэмбо (Rambo) и Мэттью Хаар Фэррис (Farris) в своей публикации «Психология религии: к созданию мультидисциплинарной парадигмы» приветствуют последние достижения китайских и американских психологов, совместно изучающих духовность и религию. Авторы утверждают, что, с учётом мультиконфессиональности КНР и США, обращение психологии религии к культурным различиям, потребует выработки мультидисциплинарного подхода к исследованию духовности. Это означает необходимость объединения усилий психологов религии с социологами религии, с антропологами религии и с религиоведами. Эксперты в каждой области должны будут найти в себе мужество выйти за дисциплинарные границы без ощущения того, что они простились с самым главным для себя. В дальнейшем понадобятся такие исследователи религии, которые помогут нам понять, из чего состоит истинный переход в иную веру в атмосфере различных конфессий и религиозных убеждений группы. Феноменологи религии уделяют особое внимание контурам религиозного переживания, в то время как историками религии отмечается, что китайское христианство XIX в. отличается от современного. В частности,

различными авторами подчёркивается важность индигенной психологии. Всё более очевидно становится, что западная психология отражает западную культуру. Психологи культуры выступают в поддержку понимания того, как психология религии проявляется в мировоззрениях, ритуалах, философских характеристиках местных культур.

Брент Слайф (Slife) и Брент Меллинг (Melling) обращаются к методологическим вопросам в публикации под наименованием «Метод решений: Преимущества и недостатки качественного и количественного способов исследования». Б. Слайф и Б. Меллинг провели методологическую оценку релевантных качественных и количественных методов, используемых в психологии религии в КНР и США. Существуют количественные параметры религиозности (посещение собраний, пожертвования) и качественные параметры (символические смыслы, ритуальная значимость).

Некоторые методы позволяют добывать более богатые результаты, в зависимости от исследуемых явлений. Однако, западные методы часто строятся как неоспоримые процедуры, противоположные результатам альтернативных интерпретаций и альтернативным философиям науки.

(1) Эмпирические методы более эффективны применительно к наблюдаемому поведению (объятия), качественные подходы более эффективны при исследовании ненаблюдаемых смыслов (любовь).

(2) Если мы ищем универсалии, не зависящие от контекста, то более предпочтительна количественная методология, поскольку она допускает обобщаемость применительно к новым ситуациям. Качественные методы более эффективны применительно к контекстуальным переменным, например, в исследовании У. Джеймсом разновидностей уникальных религиозных переживаний.

(3) Количественные подходы менее эффективны применительно к символическим смыслам либо к структуре утверждений о переживании близости к Богу, например. Они требуют перевода индивидуального религиозного

переживания на язык цифр, но качественные подходы начинаются с того, каким языком респондент описывает собственные религиозные переживания.

(4) Если количественные модели раскрывают природные законы, управляющие человеческим поведением, то, в конце концов, люди будут вынуждены поступать в соответствии с этими законами. Однако, немало религиозных людей уверены в том, что принимают решения по своей собственной свободной воле, в соответствии с личными причинами или убеждениями.

(5) От количественных методов ожидается объективность и избегание субъективных искажений. По мнению качественных исследователей, субъективные ценности и искажения неизбежны и необходимы для того, чтобы мы лучше понимали изучаемый вопрос. Соответственно, эти ценности и искажения отслеживаются и сообщаются обществу. В итоге, как утверждают Б. Слайф и Б. Меллинг, формируется такая методология, которая наиболее адекватна исследуемым проблемам. Они заинтересованы в привлечении на свою сторону проекта Чэня Юншэна по интенциональному развитию диалектико-материалистического подхода к психологии религии, сознавая, что западные исследователи сочтут такой подход неадекватным.

Литература

1. Confucius. The Analects of Confucius. New York: W.W. Norton, 1997. Book XIII.
2. Han B., Zhang K. Psychology in China // The Psychologist, 2007. No. 20 (12). P. 734 – 736
3. Shan J. Growing Interest in Religious Tourism // China Daily, 2010. November 19.
4. Chen B. Erikson's Thought of Religious Psychology and its Contribution // Studies in World Religions, 2003. No. 24 (4). P. 93 – 102.
5. Liang L.P. The Investigation and Analysis Regarding Religious Identity // Studies in World Religions, 2003. No. 25 (3). P. 34 – 44.

6. Chen Y., Liang H., Lu L. PERSPECTIVE: Psychology of Religion in China // The International Journal for the Psychology of Religion, 2006. No. 16. P. 153 – 161. P. 156.
7. Jing Q., Fu X. Modern Chinese Psychology: Its Indigenous Roots and International Influences // International Journal of Psychology, 2001. No. 36 (6). P. 408 – 418. P. 416.
8. Chen Y., Liang H., Lu L. PERSPECTIVE: Psychology of Religion in China // The International Journal for the Psychology of Religion, 2006. No. 16. P. 153 – 161. P. 159.
9. Mou Z., Zhang, J. General History of Chinese Religions. Beijing: Social Literature Press, 2000.
10. Liang L. P. The Investigation and Analysis Regarding Religious Identity // Studies in World Religions, 2003. No. 25 (3). P. 34 – 44.
11. Belzen J. A. Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications. Dordrecht: Springer, 2009.
12. Nelson J. M. Psychology, Religion, and Spirituality. New York: Springer, 2009.
13. Yin Y., Yang Y. The Cultural Basis and Feasibility of the Post-Quake “Bare-Foot Psychotherapist” // Schweizer Archiv Für Neurologie und Psychiatrie, 2010. No. 161. P. 316 – 318.
14. Walsh F. Traumatic Loss and Major Disasters: Strengthening Family and Community Resilience // Family Process, 2007. No. 46. P. 207 – 227.
15. Landau J., Weaver A. M. The LINC Model of Family and Community Resilience: New Approaches to Disaster Response // Journal of Family and Consumer Sciences, 2006. No. 98. P. 11 – 14.
16. Nelson J. M. Psychology, Religion, and Spirituality. New York: Springer, 2009.
17. Horton R. African Conversion // Africa, 1971. No. 41 (2). P. 85 – 108.
18. Oxford Handbook of Chinese Psychology / Ed. by M. H. Bond. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Н.В. Ткачук

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

Молодежь Югры об особенностях доступности интернет - связи в сельской местности

Аннотация. Анализируются результаты социологических опросов 2013-2015 гг. среди молодежи Югры на предмет доступности современных информационных технологий в труднодоступных населенных пунктах региона. По результатам опросов заключается, что подключение Интернета, доступ интернет-ресурсов для жителей села первоначально играют социальную роль.

Ключевые слова: информация, интернет - связь, молодежь, удаленные территории, Югра.

Информационные технологии занимают особое место в жизни современного человека. В многообразии потоков информации человек вынужден активно использовать сетевое пространство. По данным Всероссийского центра изучения общественного мнения, доля россиян, пользующихся Интернетом, продолжает расти. В настоящий момент пользователями Сети являются уже 60% россиян, причем 40% выходят в Сеть ежедневно (год назад – 30%), все меньше становится тех, кто Интернетом не пользуется (с 50% до 40% в год) [1].

9 октября 2013 г. Постановлением Правительства Югры была утверждена государственная Программа «Информационное общество Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2016 – 2020 годы» (далее государственная программа). В документе сформулированы положительные моменты окружной политики в сфере современных коммуникаций. Так, автономный округ входит в пятерку лидеров в общероссийском рейтинге на протяжении последних нескольких лет, Югра занимает 2 место среди субъектов Российской

Федерации по доле граждан, пользующихся Единым порталом государственных и муниципальных услуг [2]. Наряду с положительными моментами затронуты проблемные вопросы информатизации жителей региона, которые предусмотрено разрешить мерами, принятыми в рамках государственной программы. Одним из факторов, негативно влияющих на уровень распространения информационно-коммуникационных технологий, является высокий уровень цифрового неравенства между муниципальными образованиями в доступности современных коммуникаций. Чтобы исключить неравенство доступности современных коммуникаций между городскими и сельскими жителями Югры, программой предусмотрен механизм действий для создания условий по предоставлению доступа в сеть Интернет в труднодоступных населенных пунктах автономного округа. Конечным результатом должно стать увеличение доли населения, имеющего доступ к сети Интернет. Учитывая масштабы автономного округа площадью 534,8 кв. км, децентрализацию и труднодоступность его территорий, можно оправдать разрыв в доступе сельского населения Югры к современным информационным технологиям. Автономный округ включает в себя 22 муниципальных образования, 8 из них являются труднодоступными, где нет круглогодичного транспортного сообщения.

Отсутствие домашнего подключения интернет – связи в отдаленных селах округа не влияет кардинально на уровень информированности населения в целом, но, необходимо признать, что телевидение, печатные средства массовой информации не могут компенсировать возможности Интернета для быстрого, удобного получения необходимой информации, мобильной обратной связи, которые упрощают некоторые стороны жизнедеятельности сельского жителя. Степень информированности может быть определена по ряду факторов: роду занятий (студент, безработный, домохозяйка), месту жительства (город, сельская местность), уровню образования, кругу интересов, социальным потребностям.

Так, например, для молодых селян, отсутствие коммуникационных ресурсов, сети – интернет, невысокое качество его работы исключают возможность воспользоваться справочными материалами официальных порталов региона. В адрес молодой аудитории региона нацелено немало информационных ресурсов, среди них популярны: «Электронный гражданин Югры», «Молодежный портал Югры», волонтерские группы в сети, официальные сайты образовательных учреждений и др.

Вопросы доступной информационной среды и использования коммуникационных ресурсов населением Югры возникают в условиях всеобщей информатизации нашего региона, которая стартовала в 1998 г. в рамках закона «Об информационных ресурсах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры». На этом фоне для сельской молодежи автономного округа создание условий для доступа современной информатизации является актуальным.

В данной статье представим результаты социологических исследований по социально-экономическим проблемам молодых югорчан, проведенных в период с 2013 по 2015 гг. сотрудниками бюджетного учреждения Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (г. Ханты-Мансийск). В ходе анкетирования в 2013 г. в Березовском районе, расположенном в западной части региона, было опрошено 83 респондента от 14 до 30 лет. Респондентам предлагалось ответить на вопросы доступности современных средств информации. Ответы респондентов на вопрос: «Из каких источников Вы получаете нужную для себя информацию?» показали, что передача информации происходит через знакомых, друзей, родственников (72,3%), значимую информационную роль играют средства массовой информации (25,3%), чаще телевидение. Качество вещания телевизионных каналов доступно посредством современных многоканальных телевизионных приставок, спутниковых антенн, подключения дополнительных ТВ-тюнеров. Небольшая доля респондентов (12,0%) отметили, что

в качестве источника информации служат интернет-ресурсы (табл. 1).

Таблица 1

Ответы респондентов на вопрос:
«Из каких источников Вы получаете нужную для себя информацию?» (n* = 83, % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных**
Интернет - ресурсы	10	12,0
От знакомых, друзей, родственников	60	72,3
Из СМИ	21	25,3
Затруднились ответить	7	8,4

n* - количество респондентов

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

О причинах сравнительно небольшой доли респондентов, пользующихся Интернетом как источником информации, говорят результаты на следующий вопрос: «Вы имеете свободный доступ к сети интернет-связи у себя дома?». Более половины опрошенных не имеют свободного доступа к сети интернет-связи у себя дома (74,7%), лишь 19,3% респондентов выбрали вариант ответа «Да» (табл. 2).

Таблица 2

Ответы респондентов на вопрос: «Вы имеете свободный доступ к сети интернет - связи у себя дома?» (n = 83, % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	16	19,3
Нет	62	74,7
Затруднились ответить	5	6,0

Обратили на себя внимание ответы на вопрос: «Какие из перечисленных вещей есть в Вашей семье?», для ответов предлагался перечень технических средств. Респонденты Березовского района указали мобильный телефон (45,8%), телевизор (41,0%), компьютер (планшет) (16,9%), фотоаппарат (12,0%). Среди представленного перечня сравнительно невысок процент респондентов, указавших вариант «компьютер». Результаты ответов характеризуют степень полезности и применения, востребованности электронных устройств.

По мнению молодых респондентов Березовского района, Интернет служит источником быстрого получения необходимой информации, которая затрагивает все стороны их жизни. Молодые семьи нуждаются в информации о мерах государственной поддержки семей воспитывающих детей, о мерах поддержки молодых специалистов при трудоустройстве, о работе окружных Программ (жилищных, ипотечных), социальном законодательстве страны, региона (материнский капитал, Югорский капитал, выплаты детских пособий и пр.), выпускники школ и их родители нуждаются в полной справочной информации о поступлении в учебные заведения.

В ходе проведения социологических опросов в Кондинском (июнь 2014), и Октябрьском районах (июнь 2015) на аналогичные вопросы респонденты ответили следующим образом: 76,1% респондентов Октябрьского района для получения необходимой информации используют интернет-ресурсы и менее всего ее получают из средств массовой информации (25%). По сравнению с Березовским и Кондинским районами, для молодежи Октябрьского района Интернет более доступен. Судя по результатам, необходимо отметить, чем доступнее сеть Интернет, тем меньше возникает потребность у человека в получении информации посредством СМИ, либо живого общения (от друзей и знакомых).

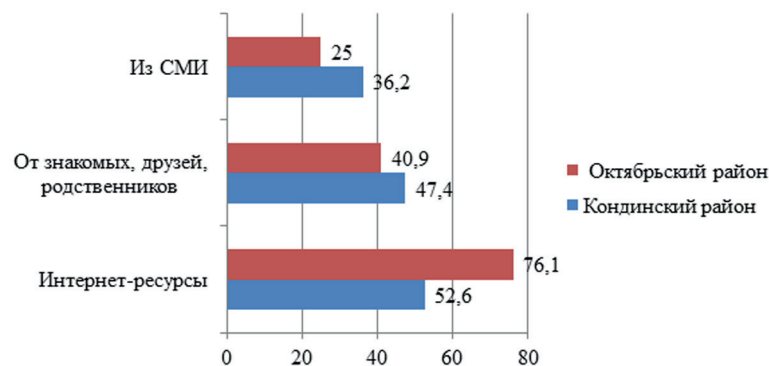


Рис. 1. Ответы респондентов на вопрос: «Из каких источников Вы получаете нужную для себя информацию?»

(Октябрьский район $n^* = 88$, Кондинский район $n=116$, в % от числа опрошенных)

Относительно большая часть респондентов Октябрьского района ответили положительно о доступе к сети-интернет у себя дома (81,8%) (рис. 2). Напротив, отметим невысокие данные на этот же вопрос респондентов Березовского района: нет (74,7%), да (19,3%) (табл. 2).

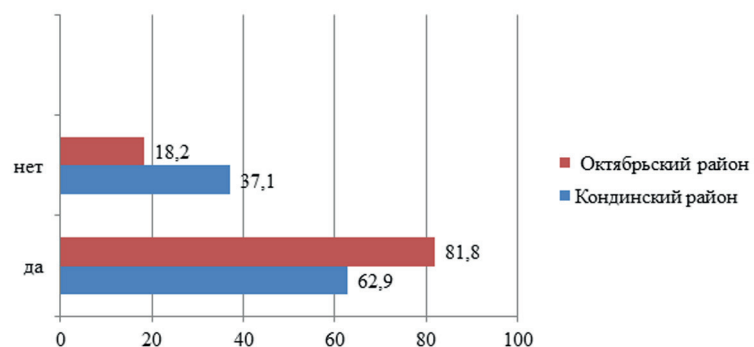


Рис. 2. Ответы респондентов на вопрос: «Вы имеете свободный доступ к сети интернет - связи у себя дома?»

(Октябрьский район $n=88$, Кондинский район $n=116$, в % от числа опрошенных)

Сравнивая полученные результаты опросов, можно отметить информационное неравенство населения в обозначенных районах. Причинами неравенства могут быть объективные различия, особенности территорий. Березовский район один из труднодоступных к центру, внутри муниципального образования наиболее децентрализованы сельские поселения, напротив, Октябрьский район имеет значительное превосходство территориальной близостью к столице региона, а также расположением на его территории железнодорожной ветки, что дает преимущества в распределении и доступности информационных ресурсов. Необходимо отметить удаленность и труднодоступность Кондинского района, из 10 сельских поселений муниципального образования лишь крупные поселения имеют круглогодичное транспортное (вертолетное) обеспечение.

Таким образом, информатизация населения в сельских глубинках округа зависит от территориальных особенностей и развития социально-экономической инфраструктуры внутри муниципалитетов.

Сельской молодежью Октябрьского, Кондинского районов также оценены положительные моменты наличия интернет – связи в условиях удаленности от административных центров. Во-первых, респонденты отмечают, что для сельских жителей внедрение электронных коммуникаций в работу муниципальной службы в разы сокращает время ожидания и получения необходимого документа, консультационной информации. Во-вторых, предоставлена возможность доступа к portalу государственных и муниципальных услуг, где сосредоточена информация по различным ведомствам, жизненным ситуациям. В-третьих, отдельной категорией пользователей интернет-связи являются безработные молодые селяне. В их случае, интернет-ресурсы становятся важными, значимыми, открывается поле действий для поиска вакансий в крупных

населенных пунктах, соседних районах, содействует мобильности безработной категории населения.

В заключение отметим, что отсутствие или низкое качество интернет-связи в некоторой степени отрицательно сказывается на социальном удовлетворении сельского населения. Доступ к Интернету, его наличие в удаленных территориях сельская молодежь первоначально рассматривает как возможность упростить и ускорить разрешение текущих вопросов социального характера (подтверждения справок, обращений в различные органы исполнительной власти, центры занятости).

Анализ ситуации доступности интернет-связи в сельской местности начался со знакомства государственной программой Югры. Обращает на себя внимание, что документом предусмотрено изменить ситуацию бесперебойного доступа современных коммуникационных средств связи в отдаленных территориях Ханты-Мансийского автономного округа, во внимание приняты потребности в Глобальной сети жителей труднодоступных сел. По оценкам государственной программы, в 2016 г. запланирован наибольший объем ее финансирования и составляет 837 тыс. руб.

Результаты социологических опросов показали, что Интернет в сельской местности имеет большую социальную значимость, следовательно, эффективность затрат на информатизацию сельского населения должна быть оправдана тем, что в глубинках нефтересурсного региона все меньше будет становиться тех, кто Интернетом не пользуется.

Литература

1. Официальный сайт Всероссийского центра изучения общественного мнения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113106> (дата обращения: 09.10.2013).

2. Постановление Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 9 октября 2013 г. № 424-п «О государственной программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Информационное общество Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2016-2020 годы» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.admhmao.ru/wps/portal/> (дата обращения: 08.02.2016).

Геоэкологические проблемы белоярского района Югры в контексте социологических исследований

Аннотация. Ханты-Мансийский автономный округ – Югра характеризуется высокой насыщенностью предприятиями топливно-энергетического комплекса и перерабатывающей промышленности, которые являются главными и основными источниками загрязнения окружающей природной среды (атмосферный воздух, водный бассейн и земельные участки). В статье обобщается динамика взглядов жителей Белоярского района Югры на геоэкологические проблемы региона. В частности, рассматриваются экологические проблемы по результатам социологических исследований, проведенных в 2003-2005, 2008 и 2014 гг.

Ключевые слова: промышленная разработка недр, коренные малочисленные народы Севера, окружающая среда, экологические проблемы, экологическое состояние.

Известно, что антропогенное воздействие на окружающую среду вызывает необходимость исследований, ориентированных на выявление и оценивание региональных изменений.

На нынешней стадии социально-экономическое развитие общества реализуется в соответствии с моделью, ориентированной на быстрые темпы экономического роста за счет использования природно-сырьевых ресурсов. В этой связи актуальным становится рассмотрение проблем сохранения окружающей среды с макроэкономических позиций, позволяющих определить основные системные причины экологической деградации; выявить те экономические направления, которые влияют на окружающую среду. Такой эколого-ориентированный подход особенно необходим для регионов, имеющих сырьевую специализацию. Многие из таких регионов продолжают играть роль центров по добыче

и первичной переработке природных ресурсов, оставляя без должного внимания вопросы экологии.

В современных условиях широкое распространение получили исследования, связанные с оценкой качества жизни и степени благоприятности проживания человека на той или иной территории. Эти исследования в основном ориентируются либо сугубо на изучение природы, особенностей территории (на основе официальных материалов и документов), либо сугубо на результаты социологических опросов. Геоэкологические исследования, охватывающие как оценку состояния природных компонентов, так и отношение населения к геоэкологическим ситуациям, позволяют получить более целостную картину сложившихся на территории взаимоотношений «природа – человек» [1].

Геоэкологическая ситуация стала фактором, усиливающим общую социальную напряженность в обществе. Поэтому важно знать ценностную ориентацию людей, их представления о том, что «хорошо» или «плохо», «важно», «нужно» или нет для их каждодневной жизни в окружающей среде с ее какими-то изначальными свойствами или привнесенными техногенными воздействиями.

Существует целый ряд методов оценки экологического состояния территории, отличающихся подходами и приемами, направленными на решение сложившихся проблем и экологически безопасное развитие территории. Эти методы, несмотря на то, что они исходят из антропоцентрического принципа, недостаточно учитывают мнение и отношение к изменениям в окружающей среде местного населения. Следовательно, важно изучение особенностей восприятия человеком сложившихся условий жизни, источников повышенной экологической опасности и связанных с этим предпочтений в выборе мест проживания и отдыха. Необходимость учета общественного мнения при планировании и использовании природных ресурсов, а также принятии управленческих решений отмечается в ряде законодательных актов федерального и регионального уровня, в том числе в Законе «Об экологической экспертизе».

У человека складывается своя оценка восприятия окружающей среды, ее состояния, свое отношение к ней. Вследствие этого для рационального природопользования становится важным понимание мотивации поведения людей в процессе их взаимоотношения с окружающей средой, исходя из объективно функционирующих реалий, определяющих «восприятие – поступок» [1].

Пространственные рамки административного района как объекта геоэкологических исследований позволяют исследовать ряд вопросов с достаточно большой глубиной в отличие от окружного (регионального) и федерального уровней. Административный район – это не только сложно управляемая социоприродно-территориальная система, отличающаяся самобытностью традиционной культуры и сложившейся производственной специализацией, большей привязанностью населения к своим родным местам (по сравнению с крупными административными единицами), но и оперативное звено в принятии решений по оптимизации природопользования, а также первый уровень, в пределах которого происходит сбор и обобщение геоэкологической информации, поступающей из районных отделов охраны природы, землеустройства, статистики и др.

Краткая характеристика района исследований. Белоярский район расположен на северо-западе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в таежной зоне, на правобережье меридионального отрезка реки Обь в низменной части Западно-Сибирской равнины с абсолютными высотами до 201 метра (Сибирские Увалы). На западе Белоярский район граничит с Березовским, на юго-западе – с Октябрьским и Ханты-Мансийским, на юго-востоке – с Сургутским районами Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, на востоке и севере – с Ямало-Ненецким автономным округом. Площадь района – 41,65 тыс. км². Особенность рельефа способствует активному процессу заболачивания, доля болот и водоемов в земельных угодьях составляет 25,5%. Среди земельных ресурсов наибольшей ценностью

обладают оленьи пастбища, которые занимают 26,3% площади района. Административный центр района – город Белоярский, который расположен в 380 км к северу от города Ханты-Мансийска, на левом берегу реки Казым. Численность населения – 29,6 тыс. чел. (на 2015 г.). Численность коренных малочисленных народов Севера (КМНС) составляет около 2,8 тыс. чел. – это около 9,4 % от общего числа населения района. В состав района входят 12 населенных пунктов (включая г. Белоярский). Главными центрами проживания КМНС на территории Белоярского района являются сельские поселения Полноват и Казым [2; 3].

Согласно информации Департамента природных ресурсов и несырьевого сектора экономики Югры, в настоящее время на территории Белоярского района расположены 34 территории традиционного природопользования КМНС (родовых угодий, общин), общей площадью 1 215 775 га, где проживают 90 семьи (335 человек), из них 20 семей оленеводов из числа КМНС. Основная их деятельность – охота, рыболовство, оленеводство, заготовка растительных дикоросов. На территории района работает ОАО «Казымская оленеводческая компания», крупнейшее в округе сельскохозяйственное предприятие, занимающееся традиционным хозяйствованием – оленеводством и клеточным звероводством.

На территории района разрабатываются более 10 месторождений углеводородного сырья. Добычу углеводородного сырья в основном осуществляют ОАО «РИТЭКБелоярск-нефть» и ОАО «Сургутнефтегаз».

В 2003-2005 и 2008-2014 годах сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) с целью изучения современного экологического и социально-экономического состояния КМНС Югры были проведены этносоциологические исследования на территории Белоярского района Югры. Опросы проводились по специально разработанной автором анкете. Анкеты содержали вопросы с вариантами ответов. Респондентам

нужно было выбрать только те ответы, которые они считали приемлемыми. Помимо анкет было много устных бесед по наболевшим проблемам.

Обработка данных проводилась в программе для обработки социологических данных «Vortex 8».

Результаты

В опросах приняли участие:

– в 2003 году – 46 респондентов: представители КМНС (ханты, манси) составили 86,9 %, другие национальности – 13,1 %. Среди них мужчин 19,6 %; женщин – 80,4 %;

– в 2005 году – 70 респондентов: представители КМНС (ханты, манси) – 70,0 %, другие национальности – 30,0 %. Из них мужчин 20,0 %, женщин – 80,0 %;

– в 2008 году – 85 респондентов из числа КМНС (ханты, манси), из них мужчин 35,3 %, женщин – 64,7 %; 15 респондентов других национальностей: 13,3 % мужчин, 86,7 % женщин;

– в 2014 г. – 98 респондентов: представители КМНС (ханты, манси и лесные ненцы) – 98%, другие национальности – 2,0%. Из них мужчин – 44,9%, женщин – 55,1%.

В ходе проведенных исследований, нам необходимо было узнать взгляды респондентов на промышленную разработку недр и их результатов на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Отвечая на вопрос: «Как Вы относитесь к разработке полезных ископаемых в нашем регионе?», большинство респондентов (42,6%) Белоярского района (2008 г.) отметили, что положительно относятся к процессу разработки месторождений полезных ископаемых на территории округа (табл. 1). Данный показатель по результатам опроса, проведенного в 2014 г. составлял 37,4%, что говорит об уменьшении доли лиц положительно относящихся к процессу разработки полезных ископаемых. С другой стороны, увеличилась доля лиц, которые относятся к этому равнодушно (с 10,9% до 19,4% соответственно по годам) и отрицательно (с 32,7% до 34,7% соответственно по годам).

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос:
«Как Вы относитесь к тому, что разрабатываются
месторождения полезных ископаемых в регионе и
районе Вашего места жительства?», в %**

Варианты ответа	2008 г. (100)*	2014 г. (98)
Положительно	42,6	34,7
Отрицательно	32,7	34,7
Равнодушно	10,9	19,4
Затруднялись ответить	13,8	11,2

Для того, чтобы выяснить причину положительного отношения респондентов к промышленным разработкам, мы задали уточняющий вопрос: «Если положительно, то почему?». Полученные данные представлены в табл. 2.

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос:
«Если положительно, то почему?»
(выделите не более 3-х приемлемых варианта)**

Варианты ответа	2008 г.	2014*
Это выгодно для экономики страны	-	19,4
Это выгодно для экономики региона (близлежащей территории)	22,8	22,4
Помогает улучшению и обустройству социальной инфраструктуры района	13,9	16,3
Создаются новые рабочие места	26,7	30,6
Другое	3,0	2,0
Затруднялись ответить	47,5	50,0

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

Из данных, приведенных в табл. 2, видно, что относительное большинство респондентов (30,6% в 2014 г. против 26,7% в 2008 г.) придерживаются мнения о том, что разработка полезных ископаемых помогает созданию рабочих мест. Незначительная доля респондентов (22,4% в 2014 г. против 22,8% в 2008 г.) считают, что это выгодно для экономики региона (близлежащих территорий). Лишь 16,3% (против 13,9% в 2008 г.) респондентов поддержали идею о том, что результаты промышленных разработок недр, в некоторой степени содействует улучшению и обустройству социальной инфраструктуры региона. Большинство респондентов затруднялись ответить на данный вопрос – 50% (против 47,5% в 2008 г.).

Среди предложенных вопросов были и те, которые касаются состояния окружающей природной среды. В частности, мы хотели выяснить мнение респондентов о негативных результатах промышленных разработок. Взгляды респондентов на результаты промышленных разработок представлены в табл. 3.

Таблица 3

**Мнение респондентов (n = 314)
о результатах промышленных разработок
[4 с изменениями и дополнениями]**

Вариант ответов	Белоярский р-н					
	В целом (% от числа ответов)		КМНС	Эксперты	В целом (в % от числа опрошенных)	В целом по массиву
	2003 (46)	2005 (70)	2008 (100)		2014 (98)	
Улучшается экологическое состояние региона	2,0	4,0	11,8	6,7	9,2	10,2
Ухудшается экологическое состояние региона	59,0	53,0	57,7	66,7	62,2	41,8

Происходит вытеснение коренного населения с территории их проживания и деградация их культуры	50,0	36,0	30,6	20,0	25,3	36,7
Затруднялись ответить	7,0	7,0	0,0	6,7	3,3	20,4

Как свидетельствуют данные опросов за 2003-2008 гг., приведенные в табл. 3, значительное большинство респондентов из числа представителей КМНС и экспертов Белоярского района отметили, что в результате промышленных разработок недр происходит ухудшение экологического состояния региона (59,0, 53,0% от числа ответов и 62,2% от числа опрошенных соответственно по годам и в целом по массиву). Также думают и большинство респондентов (41,8% в целом) опроса, проведенного в 2014 г. Респонденты из числа КМНС и эксперты (2008 г.) на второе место вывели вариант: «Происходит вытеснение коренного населения с территории их традиционного проживания и деградация их культуры» (50,0, 36,0 и 25,3 % в целом соответственно по годам). Такое мнение выразили и респонденты опроса, проведенного в 2014 г. (36,7%).

Отметим, что по результатам предыдущих опросов, проведенных нами в других районах Югры [5; 6], 81,0% респондентов Кондинского, 74,0% Ханты-Мансийского и 56,0% Октябрьского района также высказали мнение о том, что в результате промышленных разработок недр все-таки происходит ухудшение экологического состояния региона. Как видим, это мнение большинства респондентов. Часть опрошенных отметили, что происходит вытеснение коренного населения с территории их проживания и деградация их культуры (31,0 % по Кондинскому, 41,0 % по Октябрьскому и 47,0 % по Ханты-Мансийскому району).

Ответы респондентов на вопрос: «Как Вы оцениваете экологическое состояние нашего региона в настоящее время?» (в опросе 2008 г. вопрос был «Как Вы оцениваете

состояние окружающей природной среды района Вашего места жительства?») представлены в табл. 4.

Таблица 4

Оценка респондентами (n = 314) экологического состояния региона, % от числа опрошенных [6 с изменениями и дополнениями]

Вариант ответов	В целом (116)		КМНС	Эксперты	В целом	В целом
	2003 (46)	2005 (70)	2008 (100)		2014 (98)	
Удовлетворительно	43,5	47,1	65,9	53,3	59,6	38,8
Неудовлетворительно	56,5	47,1	30,6	40,0	35,3	35,7
Никак	-	-	-	-	-	14,3
Затруднялись ответить	-	5,7	3,5	6,7	5,1	11,2

Как показывают данные, приведенные в табл. 4, абсолютное большинство респондентов из числа КМНС и эксперты высказали свое мнение об удовлетворительном состоянии региона (65,9 и 53,3 % соответственно). При сопоставлении данных (табл. 4), видно, что большинство опрошенных Белоярского района в 2003 году высказали свое мнение о неудовлетворительном состоянии экологии региона (56,5%) [7]. А при повторном опросе в 2005 году ответы их распределились поровну: 47,1% – удовлетворительно и столько же неудовлетворительно. Как мы уже отметили выше, при опросе 2008 года значительное большинство респондентов (59,6% в целом по массиву) отметили удовлетворительное экологическое состояние региона [5]. В сравнении с этими данными респонденты Березовского района по результатам двух опросов также считают удовлетворительным экологическое состояние своего региона (59,0%), неудовлетворительным

– 40,0 %. Как показывают данные опроса, проведенного в 2014 г., мнение респондентов Белоярского района по данному вопросу практически не изменились, за исключением того факта, что, 14,3% респондентов экологическое состояние региона никак не оценивали. Это, скорее всего, связано с тем, что в настоящее время в Белоярском и особенно Березовском районах крупномасштабные промышленные разработки по добыче углеводородного сырья не ведутся.

Чтобы выяснить причины неудовлетворительной оценки респондентов, нами был поставлен вопрос: «Если ваша оценка неудовлетворительная, то почему?» (в опросе 2008 г. не рассматривался). Ответы респондентов по данному вопросу представлены в табл. 5.

Таблица 5

Причины неудовлетворительной оценки экологического состояния региона респондентами (n = 214), % от числа ответов [4; 5; 6 с изменениями и дополнениями]

Ответ	Белоярский р-н		
	2003 (46)	2005 (70)	2014 (98)
Происходит загрязнение рек и водоемов	47,8	38,6	57,1
Уменьшается численность животных, дичи и рыбы	52,2	41,4	53,1
Высыхают и вырубаются леса	39,1	27,1	26,5
Выводятся из оборота огромные территории промысловых угодий и оленепастбищ	30,4	24,3	26,5
Происходит загрязнение атмосферного воздуха	-	-	24,6
Происходит загрязнение почвы	-	-	21,4
Затруднялись ответить	2,2	–	31,6

Как видно из данных (за 2003-2005 гг.), приведенных в табл. 5, большинство респондентов (57,1%) Белоярского района в качестве основной причины отметили, что происходит уменьшение численности животных, дичи и рыбы (52,2 и 41,4% соответственно по годам). На второе место поставлено загрязнение рек и водоемов (47,8 и 38,6% соответственно). А респонденты Березовского района данную причину поставили на первое место и в качестве второй выбрали уменьшение численности животных, дичи и рыбы. На наш взгляд, это, скорее всего, связано с тем, что в Березовском районе ведется промышленная разработка россыпного золота, и в основном – вдоль речных бассейнов района [6]. Далее респонденты Белоярского района на третьем и четвертом местах (табл. 5) респонденты выбрали варианты о том, что высыхают и вырубается леса (39,1 и 27,1%) и выводятся из оборота огромные территории промысловых угодий и оленепастбищ (30,4 и 24,3%).

А по результатам опроса, проведенного в 2014 г., большинство респондентов Белоярского района в качестве основной причины отметили загрязнение рек и водоемов (57,1%). Второе место занимает уменьшение численности животных, дичи и рыбы (53,1%). На третьем месте респонденты отметили высыхание и рубку леса и вывод из оборота огромных территории промысловых угодий и оленепастбищ (по 26,5% соответственно по позициям).

Отвечая на вопрос: «Какие организации являются главными загрязнителями окружающей природной среды в месте Вашего проживания?», все категории респондентов в целом отметили, что главными загрязнителями окружающей природной среды являются нефтегазовые (43,0%) и транспортные (38,0%) предприятия. Далее следуют предприятия жилищно-коммунального хозяйства (6,0%), частные (5,0%), рыбоперерабатывающие (1,0 %) [4] .

При ответе на вопрос: «Какие меры, на Ваш взгляд, можно предпринять в целях сохранения окружающей природной среды?», респонденты обозначили следующее: 1) очистить очистные сооружения (4,0%); 2) не мусорить,

увеличить штрафы за загрязнение окружающей среды и охранять водоемы (по 3,0% соответственно; 3) внедрять новые технологии добычи углеводородного сырья (2,0%); 4) утилизировать отходы (1,0%) и др. [4]. Самое парадоксальное заключается в том, что 91,0% представителей КМНС и 73,0% экспертов затруднялись ответить на данный вопрос. Примерно такая же ситуация и в других исследованных районах Югры.

В ходе исследований нам также было интересно выяснить, участвуют ли представители КМНС в проведении экологических или других экспертиз при разработке федеральных и региональных государственных программ освоения природных ресурсов и охраны окружающей среды. Ответили «нет» 34,0% респондентов (в целом), «да» – 21,0%, затруднялись ответить 45,0%.

Выводы

В заключение следует заметить, что точка зрения опрошенных Белоярского района на выше рассмотренные проблемы практически совпадает, за исключением небольших расхождений, с мнением респондентов из других регионов округа, где были проведены мониторинговые исследования. Например, большинство респондентов Нижневартовского, Сургутского, Нефтеюганского и Октябрьского районов Югры экологическое состояние региона считают неудовлетворительным. Это объясняется тем, что в отличие от Белоярского и Березовского на территориях вышеперечисленных районов ведутся крупномасштабные промышленные разработки углеводородного сырья.

Как мы неоднократно писали [4; 6; 7], существует необходимость дальнейшего продолжения мониторинговых исследований по изучению экологических и социально-экономических проблем развития коренных малочисленных народов Севера, для того чтобы отслеживать динамику изменений их взглядов по рассматриваемым вопросам в ареалах их компактного проживания.

Литература

1. Лобковская, Л.Г. Геоэкологическая оценка и восприятие населением состояния окружающей среды (на примере Zubovo-Полянского района Республики Мордовия): автореф. дис. ... канд. геогр. наук. / Л. Г. Лобковская. – М., 2004. – 23 с.
2. Белоярский район: о районе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.admbel.ru/area/common/> (дата обращения: 02.08.2016).
3. Коренные народы, проживающие на территории Белоярского района [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.admbel.ru/area/sever/?ELEMENT_ID=62 (дата обращения: 02.08.2016).
4. Хакназаров, С.Х. Геоэкологический и социологический анализ проблем развития Белоярского района Югры / С. Х. Хакназаров // Экология человека. – 2013. – № 5. – С. 3–7.
5. Хакназаров, С.Х. Природные ресурсы и обские угры / С. Х. Хакназаров. – Екатеринбург : Изд-во «Баско», 2006. – 152 с.
6. Хакназаров, С.Х. Экологические проблемы Белоярского района Югры: социологический аспект / С. Х. Хакназаров // Вестник угроведения. – 2011. – № 2(5). – С. 112–117.
7. Хакназаров, С.Х. Восприятие жителями Белоярского района Югры экологических проблем / С. Х. Хакназаров // Социальная экология в изменяющейся России и сопредельных государствах: теория и практика. – Белгород, 2008. – С. 277–280.

А.М. Харитонов

*Тихоокеанский институт географии ДВО РАН,
Владивосток*

Географическая оценка возможностей происхождения угорской топонимики Западной Сибири

Аннотация. Современная историческая и лингвистическая науки предполагают автохтонное происхождение угорской топонимики в Западной Сибири. Однако этому положению противоречит география: ведь эти территории не входят в число известных географической науке периода античности и раннего средневековья. Автор выдвигает иную концепцию возможного проникновения угорской топонимики в Сибирь, в основе которой лежат некоторые данные по распространению древних венгерских географических названий.

Ключевые слова: уралистика, топонимика, венгры, Западная Сибирь, угорские народы, манихейство.

К угорской группе финно-угорской языковой семьи сегодня относят прежде всего венгров (мадьяры) (дунайская подгруппа) и проживающих в Западной Сибири хантов и манси (обская подгруппа). Считается, что у вышедшего из Зауралья угорского населения Западной Сибири в языке и культуре прослеживаются также иранские черты.

В это же время один из ведущих специалистов в отечественной исторической уралистике В.В. Напольских в послесловии к своей монографии [1] ратует за развитие альтернативных точек зрения, которые должны побуждать ученого к расширению перспектив поиска и избавлять от профессиональной узости взглядов.

К сожалению, в отечественной истории и лингвистике преобладает не столько узость, сколько отменная широта географических взглядов на вопросы происхождения отдельных народов и языков. Считая историческую географию всего лишь вспомогательной исторической дисциплиной, историки и лингвисты напрочь забывают, что известные

нам географические познания даже античности и раннего средневековья были серьезно ограничены в географическом пространстве. А это в первую очередь должно было бы существенно сужать границы территории возможного первоначального появления на исторической арене новых народов и языков.

При этом топонимические исследования хотя и привлекаются к решению языковых и этнографических проблем, но обычно без исторического анализа распространения самих топонимов. Впрочем, сама топонимика лишь не так давно стала развиваться в данном направлении усилиями профессионального химика В.А. Курбатова [2].

Вот только разработанный им метод ареально-векторного анализа распространения географических названий по земному шару не привлек пока внимания специалистов историко-филологического профиля. Ведь предлагаемая профессиональным химиком методика вполне может быть списана современными специалистами на так называемые «сирены созвучия», когда одинаковые по звучанию слова отражают разный смысл в разных языках.

Однако количество приводимых В.А. Курбатовым топонимических примеров настолько велико, что становится ясным, что о «сиренах созвучия» речи здесь идти не может. Скорее речь может идти о том, что появление новых языков есть не магистральное последствие распада уже существующих, но лишь следствие их взаимодействия между собой по типу пиджинов и креольских языков с образованием широких языковых союзов в отдаленной перспективе. Жаль, что работы Курбатова пока касаются лишь славянских и отчасти тюркских языков, хотя в его новой работе [3] можно найти отдельные примеры и из других индоевропейских языков.

Для отечественной уралистики подобных обобщающих топонимических работ пока не существует. По этой причине для нашего анализа мы попытаемся воспользоваться достаточно интересной, хотя и далеко не бесспорной работой

геолога А.А. Кривошеева [4] по ареальной венгерской топонимике. Этот автор выступает против точки зрения, что прародина угров находилась в Зауралье и Западной Сибири, откуда они мигрировали в Приаралье, а затем в Башкирию. Именно на территории Волжско-Камского междуречья и предполагает А.А. Кривошеев размещение Великой Венгрии.

Вот только термин «Великий» в древности чаще применялся к территориям последующего освоения, а не к самой прародине. Так Великая Греция и вовсе была в ... современной Италии, куда греки переселялись из метрополии, испытывая большой дефицит земли на родине. Возможно, что даже Великий Новгород является лишь тезкой упоминаемого историческими источниками Новгорода князя Бравлина. На приписываемой Птолемею карте он, скорее всего, выступает как город Навар где-то в Причерноморье. В эту же категорию более поздних топонимов следует определить и Великую Пермь.

Кроме того, кочевые племена на ранних этапах своего существования не жаловали забираться далеко в лесные просторы Волго-Днепровского междуречья. Это характерно уже для более позднего времени. К тому же степные районы Украины и Западной Сибири малопригодны для круглогодичного кочевания.

Но, даже определив пути миграций древних народов по данным топонимике, не следует забывать, что без четких указаний в каких направлениях данные народы двигались можно легко ошибиться, приняв за основное прямо противоположное направление [5]. Ведь письмена и топонимы лишь доказывают, что данный народ здесь проходил, но не показывают, откуда и куда он двигался.

Более того, высокая концентрация однородных географических названий на определенной территории еще не есть признак того, что именно здесь располагалась прародина соответствующего языка. При высокой степени тяготения древних народов к разного рода перекочевкам, в т.ч. и при

занятиях подсечно-огневым земледелием, подобного рода концентрация скорее может указывать на поздний характер ее формирования на свободной от топонимики иных народов территории.

На постоянное изменение топонимики в средние века на некоторых территориях жаловались и средневековые географы. Это основательно затрудняло им работу по составлению современных для них географических карт. На многих таких картах по этой причине частенько остаются давно уже исчезнувшие топонимы. Впрочем, это должно было бы облегчать работу исторической географии, хотя в действительности лишь еще сильнее убеждают историков о «вспомогательном» характере географии вообще.

Так, особое возмущение историков вызвало наличие на одной карте средних веков топонима Скифия на территории Северной Африки. Однако, если вспомнить о существовании в этих местах некогда Алано-вандальского государства, то подобная «ошибка» прекрасно объясняется. Ведь относимые к сарматам аланы действительно обитали некогда в Скифии. Более того, это позволяет предположить возможное общее происхождение топонимов Аннаба в современном Алжире и Анапа в России.

В.А. Курбатов также выяснил, что топонимы зачастую перемещаются по территории парами. Поэтому наличие рядом с предполагаемой А.А. Кривошеевым Великой Венгрии в Прикамье выделяемой здесь историками Волжской Булгарии не столь показательно, как кажется этому автору. Ведь и рядом с предполагаемой им остановкой мадьяр на Северном Кавказе и в Приазовье в средние века также существовала Булгария, именуемая Великой, в Предкавказье. Ее современным отголоском следует считать Балкарию в составе Кабардино - Балкарии. Да и в современной Европе территории Венгрии и Болгарии являются соседями.

Следовало бы также учесть, что сам район вокруг Азовского моря, где А.А. Кривошеев предполагает наличие ранней мадьярской топонимики, очень непростое место для

географических исследований. Даже М.В. Агбунов [6], объяснивший ряд противоречий в характеристике расстояний между отдельными греческими топонимами в Причерноморье в античной географии изменением береговой черты Черного моря во времени, не рискнул рассмотреть эту территорию подробнее, переложив это на будущих исследователей.

Вряд ли обитавших здесь меотов можно называть прямыми предками венгров, хотя и исключить этого полностью нельзя. Ведь если переложить начало этнонима меоты на финно-угорский лад, где маа– «земля» (ср. эст. Сааремаа – «островная земля»), то остаток –та, переложенный на древнегреческий лад, можно трактовать как признак множественного числа, характерный для некоторых индоевропейских языков в древности. При этом получается не имя народа, а нечто вроде «земляки, местные жители, аборигены», принятое Геродотом или его информаторами за всеобщий этноним.

Тем не менее, представляется очень удачным предположение А.А. Кривошеева о связи известного в русской истории и связанного с Киевом топонима Самватос с мадьярским «суббота», попавшем в венгерский язык явно через хазарских евреев. Действительно, иные толкования данного топонима весьма напоминают «народные этимологии», а приводимый Кривошеевым шлейф схожих географических названий в иных местах Европы весьма показателен. Можно было бы даже вспомнить полученный схожим способом более современный Понедельник (Душанбе).

Вот только располагаться данный Самватос вряд ли мог на месте современного Киева – по меркам средних веков подобное расстояние великовато, если считать от центра Хазарии, граничившего с Дербентом. Кстати, некоторые нынешние Суботицы располагаются как раз между современной Венгрией и Болгарией. Так что искать Самватос надо явно где-то ближе к мадьярам Северного Кавказа. Ведь только в этих местах города окружали каменной стеной, упомяну-

той венгерскими источниками при штурме уграми древнего Киева, что современные историки посчитали ошибочным.

Строго говоря, первые надежные упоминания угорских народов связаны именно с Северным Кавказом в арабских и византийских источниках, но никак не с Сибирью или иным регионом. По этой причине следовало бы с известной долей осторожности отнестись к предположениям о возможном перемещение предков мадьяр из Сибири и с Урала на Северный Кавказ, даже учитывая наличие здесь родственных по языку современным венграм хантов и манси.

Генетические материалы, напротив, связывают угров с равниной Сунляо в Маньчжурии. Здесь протекает река Сунгари (ср. с современным названием Hungary – Венгрии, где s могло перейти в h, что характерно, например, для ряда индоевропейских языков). Да и название средневекового государства Бохай отдаленно напоминает ... Бу(л)га(р). Вряд ли подобные совпадения случайны.

Очень интересны рассуждения А.А. Кривошеева о еретическом характере прежней мадьярской религии на основе анализа некоторых религиозных терминов. Угорские же племена порой связывают с наличием в их названии форманта «-гур». В Википедии приводится даже целый список подобных этнонимов, но почему-то забыты уйгуры. Возможно, сделано это потому, что современные народы, принявшие это имя, являются тюрками. Также тюрками считаются и древние уйгуры. Но мы обратили внимание, что именно древние уйгуры увлекались схожими ересями. Более того, элементы манихейства прослеживаются у хантов [7]. Случайно ли это? Не были ли все же уйгуры по языку когда-то близки к угорским народам?

Кроме того, на Ближнем Востоке в древности известны некие хурриты, языки которых до сих пор толком не расшифрованы. Может быть, стоит привлечь к их расшифровке иной ностратический материал, тем более, что ностратический пласт в этих языках прослеживают?

Возможно, наши предположения помогут разобраться в некотором внешнем сходстве топонимики современного Востока и древнего Запада. В частности, интересно было бы сопоставить название реки Амур и древнего народа амореев (амурру), притока Амура Уссури и страны Ассирии, реку Кумар (также приток Амура) и народ киммерийцев (ср. также историческую область Имерети в Грузии), реки Оронт и Орхон, страны Табал и Тува, имя столицы Митанни Вашшуканне и Васюганье в Западной Сибири и т.п. Видимо, «западные» древние топонимы могли быть перенесены на восток европеоидными переселенцами, которые смешались здесь с аборигенами [8].

Последний западно-сибирский топоним довольно интересен. А.А. Кривошеев сопоставлял название некоторых металлов в угорской лексике с названием золота (воски) в армянском языке. Возможно перед нами сочетание терминов «золото» + «река» (у хантов – ехан, юхан, юган), т.е. место, куда стекается золото (металл). Неплохое иносказание для столицы, но опять-таки вряд ли это подлинное имя. Как раз связь с армянским языком может выступать косвенным свидетельством соседства предков угорских народов с народами Закавказья. Ведь здесь в древности располагалось государство Урарту (Уралтау?).

Знание этнической истории позволяет прояснить и некоторые другие топонимические вопросы. Так, имя реки Хуанхэ традиционно связывают с понятием «желтая река» [9]. По нашему мнению перед нами типичный образчик «народной этимологии». Первоначальное значение названия, скорее всего, не «желтая», но «гуннская река» [10]. А ведь эта река не столь уж и далека от Маньчжурии и реки Сунгари. Да и наличие «хунн» в европейском названии Венгрии случайным не назовешь. Вопрос скорее стоит о возможной географической связи этих народов между собой.

Таким образом, развивая идеи иного места возникновения языков уральских народов, начатые в [11], намечается

несколько возможных путей проникновения угорских топонимов в Западную Сибирь. Один из них – с Ближнего Востока через Кавказ в Европу с ответвлением на Каму и Волгу вплоть до Урала, где А.А. Кривошеев выделяет топонимы Пелым и др.

Второй возможный путь с юга на север по пути бежавших от преследования по религиозным мотивам уйгуров, пришедших на Восток откуда-то с Запада (Ближний Восток?).

Наконец, третий, наименее вероятный и самый поздний, но также один из возможных – проникновение с севера из Маньчжурии каких-то еще остававшихся на востоке потомков угорских переселенцев в связи с возможным путешествием китайского флота в средние века по земному шару с заходом в арктические воды и проникновением вглубь Сибири по крупным рекам. Это возможное плавание мы рассматривали в [12].

Литература

1. Напольских, В.В. Введение в историческую уралоистику / В. В. Напольских. – Ижевск, 1997. – 268 с.
2. Курбатов, В.А. Славянские континенты: пути расселения наших предков (V – XIX вв.) / В. А. Курбатов. – М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005. – 382 с.
3. Курбатов, В.А. Тайна рождения славян / В. А. Курбатов. – М.: Изд-во Алгоритм, 2015. – 464 с.
4. Кривошеев, А.А. Мадыры. Исход от Камы до Дуная / А. А. Кривошеев. – Ростов н/Д.: ЗАО «Ростиздат», 2009. – 80 с.
5. Харитонов, А.М. К происхождению «индийской» топонимики севера Евразии / А. М. Харитонов // Природное и культурное наследие: междисциплинарные исследования, сохранение и развитие. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2014. – С. 199–204.
6. Агбунов, М.В. Путешествие в загадочную Скифию / М. В. Агбунов. – М.: Наука. 1989. – 191 с.
7. Кызласов, Л.Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии / Л. Р. Кызласов // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии № 5. – Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алтайского гос. ун-та, 2000. – С. 66–81.
8. Харитонов, А.М. К происхождению некоторых топонимов Сибири и Дальнего Востока / А. М. Харитонов // Материалы XV научного совещания географов Сибири и Дальнего Востока. – Иркутск, 2015. – С. 362–364.
9. Поспелов, Е.М. Географические названия мира. – М.: Астрель, АСТ, 2001. – 512 с.
10. Харитонов, А.М. Географические проблемы в освещении этнической истории Центральной Азии / А. М. Харитонов // Актуальные вопросы археологии и этнологии Центральной Азии. Матер. междунар. науч. конф., Улан-Удэ, 7-8 апреля 2015 г. / отв. ред. Б.В. Базаров. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2015. – С. 447–450.
11. Харитонов, А.М. Проблемы лингвистической географии финно-угорского региона / А. М. Харитонов // Проблемы регионального развития. Финно-угорское пространство в географических исследованиях. – Саранск, 2012. – С. 302–304.
12. Харитонов, А.М. О проникновении ностратических элементов в языки некоторых коренных народов Севера России / А. М. Харитонов // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: Матер. Всерос. науч.-практ. конф. (29 мая 2015 г. Ханты-Мансийск). – Ижевск: ООО «Принт-2», 2016. – С. 206–213.

Сибирский шаманизм и подкурганные древности бронзового века лесной полосы Восточной Европы: к интерпретации изображений на керамическом сосуде из кухмарского могильника

Аннотация. В статье рассматриваются уникальные изображения на керамическом сосуде из погребения под курганом № 13 Кухмарского могильника эпохи бронзы. Элементы прочерченного рисунка – рыба, пораженная гарпуном, рыболовная верша (вентерь), гарпун с пятью шипами и три рыбообразных существа, очевидно, связаны с культовой практикой древнего населения. Судя по многочисленным фактам из этнографических источников, изображения на кухмарской посуде соотносятся с атрибутикой сибирского шаманизма.

Ключевые слова: Кухмарский могильник, эпоха бронзы, сосуд, шаман, шаманизм.

Появление носителей уникальных сейминско-турбинских бронз в лесной полосе Восточной Европы, вероятно, неким образом повлияло на культовую практику местных племён, вступивших в соприкосновение с воинственными пришельцами. В первую очередь, это фиксируется в керамических комплексах памятников с так называемой «фатьяноидной» керамикой [1, 30]. Наибольшего внимания, на мой взгляд, заслуживает находка из Кухмарского курганного могильника, открытого Ярославской археологической экспедицией (Я.В. Станкевич) в конце 30-х гг. прошлого века [2, 51].

Погребальный памятник абашевского типа расположен на холмообразном песчано-гравийном возвышении коренного берега Плещеева озера, в 7 км к северо-востоку от исторического центра г. Переславля-Залесского – в излучине ручья Кухмарь [3, 147]. Первыми стационарными раскопками могильника в 1939 г. руководили П.Н. Третьяков и

Я.В. Станкевич. Наиболее масштабные работы на Кухмаре были предприняты в 1959–1960, 1971 и в 1973 гг. Д.А. Крайновым [3, 147, 155, рис. 1].

В коллекции Кухмарского могильника есть оригинальный сосуд, который мог иметь ритуальное значение в эпоху бронзы. Речь идет о находке из кургана № 13. Сосуд с шаровидным туловом и резко отогнутой наружу раструбообразной шейкой, расчищенный в погребении № 1 упомянутого кургана, имел богато орнаментированную внешнюю поверхность с «отпечатками мелкозубчатого штампа в виде косо-вертикальных насечек (7 рядов), разграниченных зигзагообразными линиями из насечек того же штампа» [2, 59, рис. 13].

Как справедливо отмечал основной исследователь Кухмарского могильника Д. А. Крайнов, рассматриваемая находка интересна «еще и тем, что на внутренней стороне шейки нанесен крайне сложный рисунок» [2, 60, рис. 14:5].

Кроме орнамента в виде косых насечек, Д. А. Крайновым зафиксировано шесть довольно условных изображений представителей речной ихтиофауны и орудий рыболовства (рис. 1), которые интерпретируются исследователем как рисунок пиктографического характера [2, 59].

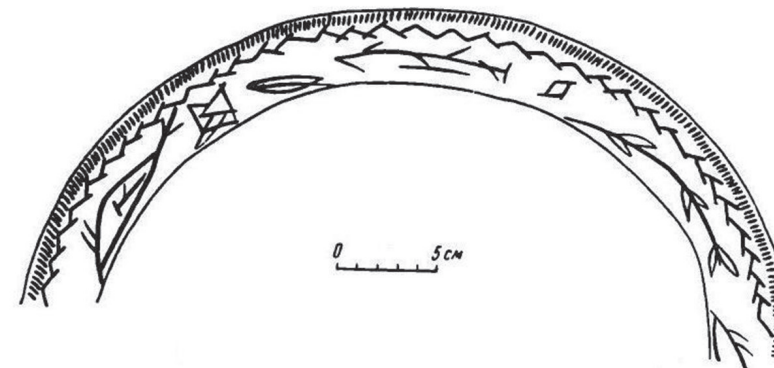


Рис. 1. Изображения на внутренней стороне шейки сосуда из кургана № 13 Кухмарского могильника (по Д.А. Крайнову).

Прямых аналогий кухмарской композиции нет, но изображения «рыбы, пораженной гарпуном» [2, 59], рыболовной верши или вентера, гарпуна с пятью шипами и трех рыбообразных существ, на мой взгляд, передают некое сакральное действо, сопряженное с шаманскими ритуалами эпохи палеометалла.

Чтобы выяснить смысловую нагрузку образа рыбы (рыб) в обрядовой практике эпохи, оставившей после себя, например, ритуально-культовый (шаманский) комплект бронз Галичского клада [4, 140–155], обратимся к опубликованным этнографическим источникам.

Любопытные свидетельства об использовании шаманских фетишей в виде рыб приводит в одной из своих статей Д. К. Зеленин: «Тунгусский шаман, приступая к лечению больного, также велит наделать идолов в виде зверей и рыб, которыми и обкладывают больного. <...> У енисейских тунгусов при шаманском камлании от болезней употребляются духи – деревянные изображения человека на налиме, две деревянные сросшиеся хвостами рыбы-мамонты, плот из девяти антропоморфных онгонов и т.д.» [5, 158–159].

По якутским верованиям, духи-помощники шамана могли являться в образе рыб [5, 165]. Костюм якутского шамана, по описанию исследователей XIX века, имел железные нашивки-амулеты, изображавшие рыб [5, 170].

Изображения рыб на сосуде из Кухмарского могильника полностью соотносятся с атрибутикой сибирского шаманизма, получившего мощный импульс к становлению в бронзовом веке Северной Азии [6, 24].

То же можно сказать про изображения гарпуна и пронзенной им рыбы, запечатленные на кухмарском сосуде. Они у нас ассоциируются со стрелами-оберегами, которые в шаманской мифо-ритуальной практике призваны были запугивать или даже убивать демонов [5, 150].

Таким образом, символические духи-помощники и обереги кухмарского «шамана», запечатленные на внутренней стороне шейки сосуда из абашевского (?) погребения под

курганом № 13, позволяют нам судить о проникновении в духовную жизнь племен лесной полосы Восточной Европы некоторых зауральских культовых традиций, сложившихся, надо полагать, накануне сейминско-турбинской экспансии на запад.

Литература

1. Жульников, А.М. Плоскостные изображения на керамике в контексте взаимодействия древнего населения Восточной Европы и Зауралья / А. М. Жульников // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. – 2011. – № 7. – С. 23–36.
2. Крайнов, Д.А. Кухмарский курганный могильник / Д. А. Крайнов // Краткие сообщения Института археологии. – 1962. – № 88. – С. 51–63.
3. Крайнов, Д.А. Курганный могильник у ручья Кухмарь на Плещеевом озере / Д. А. Крайнов, А. В. Уткин // Поздний энеолит и культуры ранней бронзы лесной полосы европейской части СССР. Археология и этнография Марийского края. Вып. 19. – Йошкар-Ола : МарНИИ, 1991. – С. 147–159.
4. Студзицкая, С.В. Галичский «клад»: (К проблеме становления шаманизма в бронзовом веке Северной Евразии) / С. В. Студзицкая, С. В. Кузьминых // Мировоззрение древнего населения Евразии. – М.: ТОО Старый Сад, 2001. – С. 123–165.
5. Зеленин, Д.К. Культ онгонов в Сибири / Д. К. Зеленин // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т. Ю. Сем. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. – С. 123–175.
6. Окладников, А.П. Проблема связи между племенами Западной Сибири и Прибайкалья (на материалах петроглифов) в раннем бронзовом веке (тезисы) / А. П. Окладников // Из истории Сибири. Вып. 7. – 1973. – С. 24.

**Коренные малочисленные народы
Севера, Сибири и Дальнего Востока:
традиции и инновации**

Материалы научно-практической
конференции XVI Югорские чтения
(20 декабря 2016 г., Ханты-Мансийск)

Подписано в печать 23.11.2017 г.
Формат А5. Бумага офсетная.

Гарнитура Times New Roman

Тираж 150 экз.