

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



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

Часть 1. Филологические исследования

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

Тюмень
2017

УДК 811
ББК 81+82+83
П 78

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

Редакторы: к. филол.н. Ф.М. Лельхова, д. филол.н. В.Н. Соловар
Ответственный за выпуск: С.А. Герасимова

П 78 Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сборник статей по материалам научно-практической конференции с международным участием, посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). Ч.1: Филологические исследования. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2017. – 260 с.

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

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

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

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

ISBN 978-5-6040167-0-1

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

- Сподина В.И.**
Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок: 25 лет служения ХМАО – Югре.....5
- Бурыкин А.А.**
Язык – родной, первый, материнский, этнический, какой еще?
Проблемы идентификации и самоидентификации личности в
полиэтничном и многоязычном социуме.....14
- Ершов М.Ф.**
История Югры: академическая и
научно-методическая проблематика.....33

Сессия 1. ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Исламова Ю.В.**
Языки коренных малочисленных народов Севера
ХМАО – Югры в аспекте современности
(по материалам социологических исследований).....50
- Динисламова С.С.**
Литература обских угров: современное
состояние и перспективы развития.....61
- Кумаева М.В.**
Устное народное творчество
как источник изучения родного языка.....69
- Андреева Л.А.**
Поэтика сновидений в марийской прозе.....81
- Герляк Н.А.**
Наименования кухонной утвари и посуды в хантыйском
языке (на материале казымского диалекта).....98
- Динисламова О.Ю.**
Функционирование лингвокультурного концепта сым
'сердце' в мансийской языковой картине мира.....106

Дядюн С.Д.	
Морфологические и семантические особенности глагольной лексики хантыйских сказок.....	126
Жанабаев К.Е., Наурзбаева А.Б.	
Особенности эпического текста тюркских народов.....	134
Каксина Е.Д.	
Символическое значение образа дороги в фольклоре казымских ханты.....	161
Карчина В.В.	
Представления сургутских хантов о растениях.....	176
Нахрачева Г.Л.	
Актанты и распространители элементарного простого предложения с глаголами созидания и разрушения.....	187
Немысова Е.А.	
Проблемы создания компьютерных общедоступных шрифтов профессионального качества на хантыйском языке.....	192
Панченко Л.Н.	
Мансийские антропонимы как этноисторическое явление.....	198
Потпот Р.М.	
Ассоциативное поле хот 'дом' в языковом сознании хантов.....	203
Пятникова Т.Р.	
Описание сказки-песни «Девушка, выданная за зырянского друга – Сăран лӗхӗса миюм эви мош-ар».....	209
Ромбандеева Е.И.	
Термин [топоним] УРАЛ восходит к мансийскому языку Ур ала.....	223
Скрибник Е.К., Шён Ж., Янда Г.Е., Визиорек А., Снигирёв Ю., Ш. Экманн	
Обско-угорская база данных: текстовые корпуса и словари обско-угорских диалектов.....	230
Федоренкова В.С.	
Этнокультуроведческий подход в изучении лексики эвенского языка (на примере эвенского сказания «Ньолтэк»).....	244
Наши авторы.....	256

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок: 25 лет служения ХМАО – Югре

28 ноября 1991 г. решением исполнительного комитета Ханты-Мансийского автономного округа был создан НИИ социально-экономического и национально-культурного возрождения обско-угорских народов. Институт создавался на базе существующих в то время в Ханты-Мансийске научных учреждений, таких как Лаборатория Сибирского отделения академии наук СССР (руководитель Е.И. Ромбандеева), Кабинет родного языка Института усовершенствования учителей (руководитель Е.А. Нёмысова). Помощь в подготовке учредительных документов и локальных нормативных актов оказала заведующая Лабораторией Научно-исследовательского института национальных школ РФ К.В. Афанасьева.

Неоценимую помощь в становлении института как научно-исследовательского учреждения оказали д.ист.н. из Томска Надежда Васильевна Лукина и венгерская исследовательница, к.ист.н. Ева Адамовна Шмидт. Всю жизнь она посвятила изучению языков и культуры обско-угорских народов, сбору уникальных языковых, фольклорных и этнографических материалов. Надежда Васильевна Лукина оказала существенное влияние на становление института и является неизменным научным руководителем аспирантов из числа КМНС, консультантом сотрудников института и просто “большим” другом нашего коллектива.

Первым руководителем Института была назначена к.пед.н. Евдокия Андреевна Нёмысова, ныне заслуженный учитель школ РФ, заслуженный работник образования ХМАО, Ветеран труда.

Одновременно на территориях компактного проживания хантов и манси шла работа по созданию фольклорных архивов и фондов. В 1991 г. образован Белоярский архив северных хантов (рук. Е. Шмидт), в 1993 г. – Берёзовский научный фольклорный фонд народа манси (рук. С.А. Попова), в 1994 г. – окружной научный фольклорный архив (рук. Т.А. Молданова), который вошел в состав института и стал одним из его отделов. Впоследствии были созданы Сургутский (рук. А.С. Сопочина) и Нижневартовский (рук. Ю.К. Айваседа) научные фольклорные архивы, которые в 2005 г. вошли в состав Института.

На первом этапе работы приоритетными были такие важные для того времени темы, как:

- изучение демографических, лингвистических, правовых проблем обско-угорских народов;
- целенаправленная работа по сбору и обработке фольклорного, этнографического материала, проведению традиционных праздников и обрядов;
- подготовка научных кадров из числа представителей коренных малочисленных народов округа.

Кроме того, вокруг новой структуры необходимо было собрать не только учёных, исследователей из числа КМНС, но и представителей национальной интеллигенции, владеющих языком, знающих обычаи и традиции, чтобы собирать, изучать, публиковать произведения устного народного творчества, восстанавливать утраченные праздники, обряды, художественные промыслы.

После многолетнего перерыва, усилиями учёных и практиков восстановлена древняя церемония Медвежьих игр, впервые проведены обучающие Медвежьи игры для подростков и молодёжи. Сотрудники института приняли активное участие в подготовке материалов по досью на присвоение Медвежьим играм статуса «Шедевр устного нематериального наследия человечества в ЮНЕСКО». Начиная с 1992 г. в традиционной среде возобновили проведение праздников и обрядов (с последующей

публикацией материалов): Обряд угощения Луны (Месяца), Вороний День, День водного духа (в честь Водного божества); Обряды в честь 7 богатырей с Верхней Лозьвы; в честь мужчины, хозяина гор и хранителя всех оленей на Урале; Росомашьи игры.

В 2000 г. Институт был переименован в НИИ обско-угорских народов (директор М.А. Лапина), а в 2002 г. – в НИИ угроведения (директор Т.В. Волдина). В эти годы произошло качественно новое направление в развитии института. Впервые была разработана Концепция развития института (рук. рабочей гр. Т.А. Молданова), в которой определены приоритетные направления работы на период до 2010 г., особое внимание уделено важности и актуальности исследований, потребности в практической реализации, определены все виды основных направлений работы учреждения.

В этот период были выполнены задачи подготовки научных кадров из числа представителей КМНС – 11 сотрудников института (работающих в разное время) защитили кандидатские диссертации, 2 сотрудника Е.И. Ромбандеева и Т.Г. Харамзин получили степень доктора наук.

Важными научными достижениями данного периода следует назвать издание двух монографий Е.И. Ромбандеевой «Душа и звёзды: предания, сказки и обряды народа манси» (1991) и «История народа манси (вогулов) и его духовная культура: по данным фольклора и обрядов» (1992), которой в 1993 г. присвоена премия Депутатской ассамблеи народов Севера, Сибири и Дальнего Востока «Звезда Утренней Зари».

В рамках международного проекта в серии «Энциклопедия уральских мифологий» подготовлен и издан том «Мифология хантов» (авторы-составители В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданова, Т.А. Молданов) (2000). В 2006 г. данный том был переведён на английский язык и издан в Венгрии.

В 2005 г. в сотрудничестве с СО РАН (Новосибирск) по реализации крупномасштабного гуманитарного проекта

60-томной академической двуязычной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» издан фольклорный том «Мифы, предания, сказки манси (вогулов)» (сост. Е.И. Ромбандеева).

Несмотря на значительные достижения коллектива, часть задач, поставленных перед сотрудниками института в период с 1991 по 2005 г. решить не удалось. Из-за отсутствия специалистов и по ряду других причин, был закрыт отдел социально-экономических и правовых исследований, не были открыты отделы социально-медицинских и социально-исторических проблем.

В этот период большинство научно-исследовательских работ велось в гуманитарном направлении – лингвистика, фольклор, литература, этнография. Темы, безусловно, важные, актуальные и своевременные, они в большей степени имели отношение к фундаментальным научным проблемам.

В связи с передачей полномочий по фундаментальным исследованиям в ведение РФ в сентябре 2005 г. НИИ угроведения и Окружной научный фольклорный архив коренных малочисленных народов Севера, объединившись, образовали Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок. Возглавила институт к.ист.н. С.А. Попова.

В 2006 г. институт возродил академическую традицию XIX в. по изданию переводов на русский язык известных зарубежных исследователей обско-угорской культуры. По предложению института Н.В. Лукина с 1993 по 2000 годы занимается переводом и публикацией научных трудов зарубежных исследователей Севера:

- Алквист А. Среди хантов и манси: Путевые записи и этнографические заметки (1993);
- Папай Й. Божество слова: Памяти Антала Регули (1993);
- Хекель Й. Почитание духов и дуальная система у угров: К проблеме евразийского тотемизма (1993);
- Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. В 3-х томах (Т.1, 1994), (Т.2, 1995), (Т.3, 1996);

- Каннисто А. Статьи по искусству обских угров (1999);
- Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам (2001).

Важной заслугой коллектива явился переход к проектной деятельности. Проект «Время поющих стрел» (детского стойбища *Мань ускве*, дер. Ясунт, Берёзовский р-н). Цель проекта – реконструкция путём ролевого моделирования структуры древневогульского общества, погружение детей в атмосферу IX-X веков.

«Мультимедиа на службе древних культур». По результатам этого проекта вышли следующие работы:

- Носители обско-угорского фольклора (электронные ресурсы) – рук. С.А. Попова;
- Финно-угорский мир в куклах и игрушках А.М. Тахтуевой (электронный ресурс) – координаторы проекта В.А. Белов, С.П. Берендеева;
- Казым. Земля Кошачьего локотка (электронный ресурс) – сост. О.А. Кравченко, И. Казанская, А. Тользина;
- *Щащи на хилы* “Бабушка и внучек”: мультфильм по мотивам хантыйской сказки с субтитрами на русском, английском и немецком языках – рук. проекта О.А. Кравченко.

В настоящее время коллектив института составляет 61 человек, из которых 40 – научные сотрудники, из них 19 имеют учёные степени: 6 докторов наук (в том числе, 1 – ханты, 1 – манси) и 13 – кандидатов наук (в том числе, 5 – ханты, 3 – манси). Коллектив института многонациональный, при этом большинство сотрудников являются представителями КМНС (ханты – 38%, манси – 20%, ненцы – 5%, другие – 37%). В структуре института 6 отделов, Фольклорный центр и 4 филиала.

Общая научная тема института «Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры», в рамках которой разрабатываются темы научных исследований структурных подразделений:

– Отдел хантыйской филологии: «Историческая общность ханты: филологические исследования в синхронии и диахронии»;

– Отдел мансийской филологии и фольклористики: «Трансформация исторической общности манси в языке, литературе, фольклоре»;

– Отдел истории, этнологии и археологии: «Репрезентация культурных практик и взаимодействие культурных кодов коренных народов Югры»;

– Отдел социально-экономического развития и мониторинга: «Этносоциальные аспекты генезиса и исторической динамики коренных народов Югры»;

– Фольклорный отдел: «Нематериальное культурное наследие коренных народов Югры: исследование, сохранение и трансляция»;

– Белоярский, Березовский, Сургутский, Нижневартовский филиалы: «Нематериальное культурное наследие коренных народов Югры: исследование, сохранение и трансляция» (по районам).

Приоритетным направлением исследований является изучение и сохранение родных (хантыйского, мансийского и ненецкого) языков и нематериального культурного наследия коренных малочисленных народов Югры. На территории округа живыми являются 5 диалектов хантыйского языка (казымский, сургутский, ваховский, шурышкарский, приуральский), 2 диалекта мансийского языка (сосьвинский и верхне-лозьвинский) и 1 диалект ненецкого языка (лесной). Исчезающими признаны среднеобской диалект хантыйского языка и средне-кондинский диалект мансийского языка. Мёртвыми считаются пелымский и тавдинский диалекты мансийского языка и южные диалекты хантыйского языка.

Перед сотрудниками института поставлена важная задача – создание учебно-методических комплектов для учащихся, не владеющих родным языком. С этой целью Департаментом образования и молодёжной политики учреждению

определены Экспериментальные площадки по апробации учебно-методических пособий по хантыйскому языку: «Средняя общеобразовательная школа с. Ванзеват», «Средняя общеобразовательная школа с. Казым», «Средняя общеобразовательная школа им. И.Ф. Пермякова с. Полноват». Всего же на территории ХМАО – Югры родной язык изучают 1870 ученика в 28 школах. На сайте института можно воспользоваться с циклом уроков хантыйского, мансийского и ненецкого языков для самообразования, задать вопрос научным сотрудникам института и получить ответ на него, воспользовавшись рубрикой «Вопрос специалисту».

С целью сохранения родных языков и расширения знаний о литературном наследии края сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок реализуются образовательные проекты: «Изучаем родной язык», «Читаем родную литературу», а также региональные творческие конкурсы: «Югра литературная», «Литературные места Югры», «Голоса книг писателей Югры». Также на сайте института размещена интерактивная литературная карта Югры, которая представляет собой базу художественных текстов поэтов и писателей нашего округа. В настоящее время в карту включено свыше 30 имён и около 200 произведений.

Важная задача по сохранению и изучению нематериального культурного наследия возложена на Фольклорный центр института. За 25 лет его сотрудниками записан фольклорный материал более чем у 500 носителей фольклора (3 600 часов фольклорных текстов).

Среди других направлений работы центра выявление носителей фольклора обских угров и самодийцев, формирование электронного депозитария по нематериальному культурному наследию коренных народов Югры, публикация фольклорных сборников. Электронный мультимедийный депозитарий позволяет архивировать звуковое наследие в соответствии с едиными стандартами звукового

архивирования и с соблюдением всех международных стандартов, утверждённых Техническим комитетом Международной ассоциации Звуковых и Аудиовизуальных Архивов. Это позволит в будущем включить коллекции института в программу ЮНЕСКО «Память Мира», которая призвана способствовать сохранению всемирного наследия ценных объектов архивных фондов и расширения доступа к нему. В настоящее время звуковой архив института составляет около 2 000 ед. хранения.

Ещё с начала создания института Надежда Васильевна Лукина ратовала за то, чтобы результаты наших исследований были доступны для широкого круга читателей. Этот наказ известного учёного коллектив института исполняет с честью. За 25 лет издано свыше 400 монографий, сборников фольклора, учебников, учебно-методических пособий: 82 монографии, 59 фольклорных сборников, 157 методических и учебных пособий, 34 хрестоматии, 37 сборников материалов конференций, 24 словаря, 22 детских книг на родных языках с переводом на русский и английский. Издания доступны в электронной библиотеке института (<http://www.ouipiiir.ru>).

С первых дней создания института устанавливались прочные связи с финно-угроведами Томска, Тобольска, Тюмени, Йошкар-Олы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Москвы, Новосибирска, Сургута, Салехарда и др. Сотрудники института неоднократно приглашались для участия в международных научных проектах. В настоящее время Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок заключены договора сотрудничества с Университетом им. Л. Этвеша (Венгрия, Будапешт), Людвиг-Максимилиан-университет (Германия, Мюнхен), Сегедским Университетом (Сегед, Венгрия). Такая открытость, востребованность учреждения, готовность сотрудников к обмену опытом ещё раз подтверждает высказывание О. Мандельштама: «Человек, как буква в алфавите, чтобы образовать слово, нужно слиться с другими».

Хотелось бы пожелать коллективу института, коллегам-учёным, чтобы во всех наших делах на благо науки, просвещения, изучения и сохранения богатого историко-культурного наследия коренных народов Югры мы были бы не только рядом, но и вместе.

**Язык – родной, первый,
материнский, этнический, какой еще?
Проблемы идентификации и самоидентификации
личности в полиэтническом и многоязычном социуме**

Аннотация. В статье рассматриваются объекты, сферы и приемы применения социолингвистических понятий родной язык, первый язык, материнский язык, этнический язык в современной языковой ситуации двуязычия и многоязычия в регионах проживания коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. При том, что приведенные выше термины близки по смыслу и редко применимы к нетипичным ситуациям несовпадения первого/родного, материнского/родного языка, они обозначают разные ситуации и предполагают разные микроколлективы пользователей и разное устройство систем коммуникации между говорящими, кроме того, эти понятия имеют разную применимость в зависимости от возрастной среды пользователей языка. В современных условиях для миноритарных языков родной язык все чаще не является первым, его статус утрачивает связь с уровнем владения этим языком. Жизнеспособность миноритарных языков поддерживается понятием этнического языка, и гарантией его развития является наличие двустороннего двуязычия среди тех пользователей, для которых он не является ни родным, ни первым.

Ключевые слова: язык, материнский язык, идентификация, самоидентификация, полиэтнический и многоязычный социум.

Характеристики языка говорящего или коллектива говорящих по относительной хронологии освоения, по возрасту освоения, по этнической принадлежности говорящих – родной язык, первый язык, материнский язык и т.д. – как кажется, представляют собой простые и понятные обозначения. Однако очевидность и прозрачность понятий обманчива: необходимо помнить, что языки, обозначаемые этими терминами, не всегда совпадают: материнский язык – не обязательно родной, родной язык – не обязательно первый.

Как определяют эти понятия Н.Б. Вахтин и Е.В. Головкин, «**Материнский язык** – это язык матери, который ребенок осваивает незаметно с младенческого возраста и до 5–6 лет благодаря тому, что он постоянно находится на руках у матери или рядом с ней. **Родной язык**, как правило, совпадает с материнским, однако в ряде случаев люди могут называть родным язык, который они знают плохо или даже вообще не знают. **Первый язык** – это язык, который ребенок выучивает первым, он, как правило, совпадает с материнским, однако и здесь существуют случаи, когда родным языком человека становится не тот, который он выучил первым» [1, 46].

В.И. Беликов и Л.П. Крысин пишут: «В отечественной социолингвистике первый усвоенный язык чаще всего называется родным языком, мы также будем пользоваться этим термином. Но в повседневном обиходе, публицистике, а иногда и в научных работах это словосочетание часто употребляется в другом значении: *Наши дети не понимают ни слова на родном языке; Горожане забывают родной язык* и т. п. – здесь под родным языком имеется в виду язык, специфичный для данного этноса. В таком значении мы будем пользоваться термином этнический язык¹. Этническим языком эвенка всегда будет эвенкийский; если он родился в Якутии, то его родным языком, скорее всего, будет якутский. А основным языком общения, в зависимости от рода занятий и места жительства, может оказаться русский» [2, 12]. Р.Дж. Белл различает первый и второй языки по порядку усвоения и первичный и вторичный – в функциональном отношении в плане активности использования [3, 154-155].

¹ В.М. Алпатов предложил называть родной язык (в оговоренном выше смысле) материнским языком; это, однако, лишь добавляет новые проблемы, поскольку первым (и даже единственным) языком ребенка может оказаться родной язык не матери, а отца, или вообще язык, которым оба родителя плохо владеют (прим. авторов. А.Б.).

Термины «родной язык», «материнский язык», «этнический язык» имеют свою историю. В качестве эквивалента термина «родной язык» в словаре О.С. Ахмановой указаны английские словосочетания *mother tongue* и *native language* [4, 532], собственно «материнский язык» и «этнический язык». Может показаться, что переводы английских словосочетаний приводят к дублетности терминов, но это, как будет показано ниже, совсем не так.

В словаре социолингвистических терминов в статье «родной язык» словосочетания «материнский язык» (то же, что «язык колыбели» [т.е., очевидно, «первый язык» – А.Б.]), «этнический язык», «функционально первый язык», «национальный язык» подаются как синонимы [5, 187]. В этом же словаре представлено противопоставление «язык вторичной социализации» и «язык первичной социализации» [5, 255], но только первое из понятий имеет словарное объяснение. Обратим внимание, что во многих словарях лингвистических терминов интересующие нас понятия и термины попросту не представлены.

Нет надобности объяснять, что разграничение понятий родного, первого материнского, этнического языка возникает только в ситуации двуязычия. Однако давно признано, что в характеристике языковой ситуации в современном мире повсеместно двуязычие и многоязычие преобладает над одноязычием [6, 215], и это привлекает внимание в аспекте иерархии языков и условий их усвоения [7; 8]. Можно сказать, что даже для русского языка недифференцированность данных понятий была характерна, пожалуй, только для героев «Записок охотника» И.С. Тургенева.

Из практики и из перманентного обсуждения языковой ситуации в районах проживания коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ положение дел с функционированием родных языков коренных жителей регионов, с владением языками представителей младших поколений (дети дошкольного возраста, учащиеся школ, студенты, лица в возрасте 17–23 лет) и с преподаванием родных

языков на всех планируемых уровнях в целом одинаково – здесь если и можно выделить относительно благополучные регионы (Ямал, Чукотка, поселки с долганским населением), то нельзя назвать наименее благополучные регионы – придется перечислить все. Поэтому можно признать, что все регионы проживания коренных народов Севера РФ представляют собой единую *социолингвистическую зону* [9, 86–87] с общими параметрами характеристики языковой ситуации. Номинально и реально трехязычные языковые коллективы внутри этой зоны [коренные народы Якутии, эвенки Бурятии] в отношении ситуации с родными языками ничем не отличаются от номинально двуязычных коренных жителей Мурманской области, Красноярского или Камчатского края.

Кроме самой ситуации двуязычия, побуждающей обсуждать обозначенные в названии статьи проблемы, не менее сложной оказывается сама характеристика двуязычия в регионах проживания коренных народов Севера РФ. Классификация типов двуязычия становится чрезвычайно разветвленной [10; 11; 12], однако существенно и неизменно одно: двуязычие представителей коренных народов Севера РФ оказывается субординативным (эквивалентность языковой компетенции в разных языках отсутствует) и родной язык (в широком понимании) явно уступает языкам межэтнического общения. К характеристикам двуязычия и многоязычия в регионах Севера РФ примыкает новая проблема социолингвистики, имеющая проекции в другие сферы языкознания – проблема «лингвистической биографии», то есть опыта знакомства с разными языками, которыми пользуется индивид, и практики их использования в разные периоды жизни и профессиональной активности конкретного индивида [13, 123–127].

Обсуждение проблем двуязычия, в том числе и новых, недавно обозначившихся в науке, не входит в задачу настоящей работы, но для нас важно следующее: в лингвистической биографии двуязычие может быть *синхронным* или *одновременным* (оба языка изучаются в одно и то же время)

и *асинхронным, или разновременным* (один язык осваивается раньше, другой язык – позже; чаще всего – один язык осваивается в раннем детстве, второй – при получении образования), а в плане практики применения обоих языков – *перманентным, или непрерывным* (оба языка используются в продолжение одного и того же временного отрезка с равной или сбалансированной контролируемой интенсивностью) и *дискретным, или ограниченным или распределенным во времени* (в пользовании одним из языков наблюдаются перерывы или один из языков выходит из активного употребления).

Задачи настоящей статьи – рассмотреть, чем же отличаются друг от друга понятия первый язык, материнский язык, родной язык, этнический язык, каков статус этих понятий в идентификации и самоидентификации личности говорящего, с какими типами коммуникативных сетей (коллективами говорящих и содержанием высказываний) соотносятся эти понятия, и, наконец, какова роль перечисленных понятий для языковой политики.

Понятно, что первый язык, материнский язык, сюда же можно добавить наименование *язык дошкольной социализации или дошкольного образования* – это то, что для любого индивида или коллектива определяется извне в ходе изучения языковой ситуации или выработки рекомендаций социолингвистического характера – сами говорящие едва ли найдут причины для разграничения этих сущностей. Однако даже в применении к анализу языковой ситуации стоит задуматься, имеют ли эти разграничения смысл в современной региональной российской реальности в районах Крайнего Севера. Ситуация оппозиции «материнский язык» как язык матери – «язык иноязычной няни или горничной» как первый язык или язык-конкурент материнского – для Российского Севера, как думается, крайне маловероятна, а для коренных жителей – полностью исключена. Вместо этого надо принимать во внимание антиномическое противопоставление «материнский язык» – «язык

коллективной дошкольной /школьной социализации», что более привычно – родной язык и русский язык, где, как опять же известно, количество родных языков не обеспечивает победы в конкуренции с языком межэтнического общения и языком численного большинства.

Отличия первого языка от материнского языка заключаются еще и в том, что *первый язык* парадоксальным образом обладает способностью вытеснять *материнский язык*, если обладает более высоким статусом или статусом более высокого уровня образования, а в нашем случае – даже нескольких уровней образования. Это обстоятельство способствует тому, что для разных народов, и не только для коренных народов Севера, первым языком все чаще становится русский язык.

Понятия материнского языка и частично – первого языка теряют смысл и при взгляде на состав семей коренных народов Севера РФ. Каким, например, будет первый и материнский язык у ребенка в семье, где отец – манси (то есть мансийско-русский билингв), а мать – русско-украинский билингв, или какой материнский или первый язык у ребенка, если мать – чукотско-русский билингв и семья неполная (отсутствующий отец ребенка – к примеру, русский или русскоговорящий украинец, молдаван и т.п.). По-видимому, в семьях, где билингвами являются оба родителя, *материнским (он же отцовский)*, и *первым языком* является *общий язык родителей-билингвов*, в большинстве случаев – русский язык. Наблюдения над языковой ситуацией в Якутии показывают, что если у родителей, хотя бы один из которых принадлежит к коренным народам и является билингвом или трилингвом, в смешанных семьях общими являются два языка – якутский и русский, те же два языка усваивают и дети. В неполных семьях у матерей-билингвов, владеющих родными и русским языками, в силу каких-то обстоятельств, материнским и первым языком оказывается язык (или один из языков, доминирующий) отсутствующего отца.

Из этой закономерности есть интересная группа исключений. В 1980-е годы на факультете народов Крайнего Севера появлялись студентки, выросшие в неполных семьях, в воспитании которых принимали участие бабушки, владевшие родным языком, но почти не знавшие русского. Как правило, такие студентки (у которых иногда только бабушка по матери и принадлежала к «коренному народу») знали родной – материнский, а точнее, уже «бабушкин», но все же свой этнический язык лучше, чем многие дети родителей-билингвов. Нечто подобное наблюдал и описал Н.Б. Вахтин [14] при активизации контактов с представителями старшего поколения, сохраняющего навыки активного владения родным/этническим языком. Насколько значима такая ситуация в наши дни, после сделанных наблюдений прошло много времени – сказать трудно.

В отличие от понятий «первый язык» и «материнский язык», малоактуальных при осложнении лингвистической биографии индивида и тем более – в среднем и старшем возрасте, понятия «родной язык» и «этнический язык» служат средствами самоидентификации говорящего и средствами идентификации индивида в социуме. Для внешней идентификации оба эти понятия служат средством дифференциации социума, выделения как реальных, так и потенциальных пользователей какого-либо языка в особый коллектив, для которого прослеживается или которому приписывается особый культурный сценарий – этикет, обычаи, традиции, гендерные роли, кухня, народное искусство и т.п., реализуемый вне наблюдения со стороны. Потенциальное или реальное пользование «родным», «этническим», «титულным» языком служит дополнительным, опять же реальным или потенциальным маркером такого коллектива. Понятие «родной язык» в функции самоидентификации индивида служит скорее средством диверсификации социума, нежели средством консолидации по признаку языка потенциального общения или языка культуры. Фактором, при котором дифференцирующие функции языка усиливаются

в сравнении с консолидирующими, служит полиэтничность почти всех регионов проживания коренных народов Севера РФ (в ХМАО – Югре – ханты и манси, в ЯНАО – ханты, ненцы, селькупы, в Красноярском крае – эвенки, ненцы, кеты, селькупы, долганы, якуты, в Якутии – эвенки, эвены, юкагиры, чукчи, в Магаданской области – эвены и коряки, в Хабаровском крае – эвенки, нанайцы, ульчи, негидальцы, нивхи, орочи, удэгейцы, на Сахалине – эвенки, ороки, нивхи, на Чукотке – чукчи, эскимосы, эвены, чуванцы, на Камчатке – эвены, коряки, ительмены, камчадалы). Языки, исторически функционировавшие в роли языков межэтнического общения из числа аборигенных языков (на Чукотке – чукотский, на Сахалине – нивхский, в отдельных районах севера Якутии – эвенский). Даже при наличии права индивида определять свой *родной язык* (или языки) в сложившейся практике школьного обучения родной язык определяется кем-то извне за учащихся и за родителей – хотя здесь даже мнения родителей могут не совпадать с оценками учащихся, особенно если речь идет о старшеклассниках или студентах.

Как нам думается, понятие «этнический язык» не обладает столь резкими разграничивающими и деструктивными функциями, как понятие «родной язык». В обоих вариантах идентификации «наш этнический язык» и «их этнический язык» оно сохраняет объединительный потенциал, а в плане дифференциации коллективов не имеет жесткости, поскольку ничего не говорит ни о характере и территории расселения этноса, ни о принадлежности к территории этнического майората (титульной территории) или к диаспоре. Данное понятие свободно от пресуппозиции владения языком, почти обязательной (но не всегда соответствующей действительности) для понятия родного языка, наконец, понятия этнического языка входит в состав актуальных этнических и культурных ценностей говорящих на языке, а для сторонних наблюдателей является компонентом духовных ценностей этноса, в то время как

представление «чей-то («их») родной язык» не всегда может претендовать на такой статус в сознании посторонних. Оценки индивидуальной языковой компетенции в рамках понятия «этнический язык», как представляется, не являются столь жесткими, как при понятии родного языка, отношение к своему и чужому знанию этнического языка должно выглядеть толерантным, с коррекциями на лингвистическую (она же образовательная) биографию, на профессиональные интересы (не всегда реализуемые в сфере родного/этнического языка), однонациональную или смешанную семью, которая уже много лет никак не желает регулироваться социальными прескрипциями и, конечно, никогда не поддастся законодательному регулированию.

Понятия материнского языка, первого языка, родного языка, этнического языка, и это не всегда учитывается (чтобы не сказать – не учитывается вовсе) характеризуют и разные типы социумов, разные типы коллективов говорящих.

Коллектив говорящих на материнском языке, центром которого является его носитель-реципиент – семья, пусть неполная, микроколлективы – семьи изолированы друг от друга, почему по умолчанию такая мать, обучающая материнскому языку, считается монолингвом и пользователем аборигенного языка – необъяснимо, хотя она определенно монолингвом не является, а ее отношения с аборигенным языком могут быть весьма разными.

Коллектив говорящих на первом языке – относительно многочисленное и относительно стабильное сообщество, диктующее выбор языка, он же может быть материнским или засчитывается за материнский; это дети в детском саду или школе и их педагоги. Здесь давно известно отсутствие сопряжения понятия первого языка с понятием материнского языка (антрополого-биографическим) и понятием родного языка (социальным, выбираемым из двух или нескольких языков самим говорящим или предлагаемое ему извне общественными обстоятельствами).

Коллектив говорящих на *родном языке* – многочисленное, возможно не слишком стабильное, одноязычное или многоязычное сообщество, одновозрастное или разновозрастное, сообщество с собственной культурной средой, не всегда и не в полном объеме отвечающее среде традиционной культуры, занятий и структуры занятости и т.п., но обладающее собственными языковыми и культурными ценностями и предпочтениями и собственным отношением к неговорящим на этом языке и к говорящим на других языках.

Коллектив говорящих на *этническом языке* – многочисленное, относительно компактное или не обязательно компактное, но обязательно разновозрастное сообщество. Баланс деятельности этого сообщества направлен на поддержание жизнеспособности социума и жизнь этноса, в том числе на сохранение потенциала его самостоятельного культурного развития, влияющего на региональную культуру и даже определяющего региональную культуру. Проявления миноритарного языка обладают этноидентифицирующей функцией или точнее, этноассоциирующей функцией, которая является одной из форм соционицирующей функции, свойственной для любого языка как средства человеческого общения.

Коммуникативные формации, обозначаемые терминами «материнский язык» (а равно «бабушкин язык»), «первый язык», «родной язык», «этнический язык» характеризуются в индивидуальном плане и тем, что для каждой из таких формаций оказывается присущей только ей и своя коммуникативная сеть, но есть позиции участников ситуации и характер передаваемой и усваиваемой информации. Проще всего охарактеризовать коммуникативную сеть *материнского языка*, которая распадается на отдельные семейные «языковые гнезда», коллективы, включающие мать и ребенка или детей в одной семье. Коммуникативная сеть *первого языка*, с поправками на дошкольную социализацию в детском саду оказывается сложнее – в нее

включаются дети, представляющие разные народы, имеющие разную семейную микросреду и обладающие разной языковой компетенцией.

Коммуникативная сеть *родного языка* как языка-этноидентификатора при том, что данное свойство языка (чуждое ему по природе: любой язык можно выучить вне предела совершенства) признается как внешним социумом («они общаются на родном языке»), так и коллективом говорящих («у нас есть родной язык»). Однако эта коммуникативная сеть довольно специфична.

Прежде всего коммуникативная сеть родного языка характеризуется разной плотностью в зависимости от процента говорящих в той или иной местности: в городе ее плотность стремится к нулю, в сельской местности среди коллектива говорящих, относительно однородного в социопрофессиональном отношении, ее плотность выше.

Другая особенность коммуникативной сети родного языка, проявляющаяся в социопрофессиональной и социокультурной сферах, но отражающаяся и на семейно-бытовом общении с использованием родного языка – это дифференциация участников коммуникации и коммуникативных сетей по поколениям. Ни для кого не секрет, что последние четыре поколения коренных жителей Севера принадлежат к продуктам разным образовательным парадигм: прадедушка кончил курсы ликбеза, дедушка – 4–5 классов, отец – 9–11 классов, сын или дочь прошли курс обучения в вузе.

Родной язык для этнического пользователя языка – это индивидуальная личностная и культурная ценность, и ценностный аспект тут явно доминирует над коммуникативной прагматикой и практикой. Мало кто из представителей миноритарного этноса, не владеющий родным языком на коммуникативном уровне, будет признаваться в этом, еще меньше надежд на то, что такой представитель этноса признается в недостаточном владении родным языком на профессиональном уровне. Это уже стало хорошо известным фактом и отражено в специальных работах [15].

Эта ценность – родной язык – подчас блокирует такие социальные функции языка, как социоиницирующая и культуроиницирующая функции, делающие любой язык по определению открытым для неэтнических пользователей – из практики известно. Что отдельные этнические пользователи готовы нанести своему родному языку вред тем, что не допустить в коллектив говорящих неэтнических пользователей, только бы не делиться своим особым контактом с родным языком как с эксклюзивной ценностью. При этом – так устроен советский и постсоветский социум – не один пользователь родного языка из числа лиц старшего поколения будет претендовать на роль языкового авторитета и будет предъявлять к соотечественникам требования «NN не знает родного языка» – о чем бы речь ни шла: о коммуникативной практике младшего поколения или студентов в профильном вузе в оценке педагога, или же о профессиональных навыках представителей среднего, а иногда и старшего поколения в среде коллег. В теории подобные поведенческие установки – это социальная функция (позиция в социуме) и социальная роль, включающая предписания, пусть существующие по умолчанию, и ролевое поведение [16, 44–45] социальная функция и социальная роль (включающая ролевые предписания и ролевое поведение) в практике – дополнительные характеристики этнического пользователя миноритарного языка как языковой личности, составляющие весьма сложную проблему [17].

Коммуникативная сеть этнического языка, в отличие от коммуникативной сети родного языка, не имеет профессиональных (односторонних) или возрастных (разносторонних) разгородок. В ее основе лежит система общих ценностей этнических пользователей языка, реально общих во времени «здесь и сейчас» и для всех от мала до велика, а не тех ценностей, которые навязываются пожилыми педагогами вполне современным детям. В такой сети разный уровень языковой компетенции – не препятствие, а реальность, в какой-то мере регулируемая потребностями, а как явление – при

необходимости устранимое, если есть возможность и желание совершенствовать степень владения этническим языком. Коммуникативные сети этнических языков проницаемы и открыты по определению, основанному на универсальном свойстве языков – любой язык можно выучить до максимума совершенства, в то время как коммуникативные сети родных языков выглядят закрытыми и снаружи – за отсутствием смысла изучать чужой родной язык меньшинства, и изнутри – со стороны самих «носителей», что хорошо видно, когда лингвист-профессионал знает изучаемый им язык лучше, чем три четверти «носителей». Для этнического языка эта ситуация является штатной, для «родного» – возмущением спокойствия.

Кроме разницы в структуре коммуникативных сетей и в содержании коммуникации, можно отметить, что интересующие нас понятия предполагают или независимо от нашей воли преподносят нам разный объем упорядоченной информации о культуре народов в ее современной форме, ибо язык в коммуникативном применении является носителем информации о современной культуре этноса, а не о ее исторической форме с традиционным хозяйством, социальной организацией, верованиями и забытыми обрядами. Информация, которую способна передать та или иная интересующая нас форма языка, может быть охарактеризована как *культурное поле* языка – мы пока не будем углубляться в возрастные варианты картины мира говорящего-билингва или полиглота. Рассмотрим специфику культурного поля каждой из формаций.

Культурное поле *материнского языка* (при наличии второго) – это мир семьи с ролью обучаемого языку и минимумом домашних реалий.

Культурное поле *первого языка* (при наличии второго) – поле детства с еще меньшим минимумом реалий казенного коллективного воспитания, поле, изменяющееся со временем за счет изменения окружающей действительности и изменения образовательно-дидактических ценностей.

Культурное поле *родного языка* (разумеется, также при наличии второго) – манипулируемое содержательное пространство учебных пособий по родному языку, насыщаемое с тщательным отбором фактов или наполняемое содержанием по инерции, извлекаемым из предыдущих изданий учебных пособий. На втором плане – это профессиональный опыт, который у оленевода отложится в культурном поле, а педагога получит своеобразное преломление, а у работника торговли или управленца будет иметь нулевой потенциал.

Культурное поле *этнического языка* (безусловно, при наличии второго, третьего и т.д.) – это культурный дискурс этноса в полном объеме (культурные реалии и их функционирование), включающий профессиональные навыки в сфере традиционных занятий у занятых в традиционных сферах хозяйства, вместе с социальным окружением, ибо этнические контакты являются его составляющими.

Нам остается рассмотреть характер интересующих нас понятий по отношению к устоявшимся формам языковой политики в регионах Севера РФ в той форме, в какой она сложилась и действует. Понятно, что такие сущности, как *материнский язык и первый язык* по существу остаются за ее рамками, тотальный переход детей дошкольного возраста на домашнее воспитание едва ли возможен, хотя работа с детьми дошкольного возраста в традиционных производственных коллективах наподобие оленеводческих бригад нуждается в поддержке, так же, как требует внимания дополнительная проработка вопроса об удаленных «кочевых» школах, их программах и обеспечении учебными пособиями.

Языковая политика по отношению к понятию «родной язык», увы, до сих пор сводится к заботе о языке как об учебном предмете в школе – безразлично, начальной или средней, характер процессов тут одинаков. Она имеет постоянные предметы внимания – педагогов, методистов, авторов учебных пособий, - тех творческих людей, которые

вполне могли бы расширить область своей активности и распространить ее на взрослых, а также на чиновников от образования и издательских деятелей, привыкших работать с учебной литературой по советским схемам. В этой ситуации затраты с неопределенным адресатом в виде заботы о конкретном народе с первого до последнего представителя обретают весьма конкретное малочисленного адресанта, то есть получателя, в виде контингента активных образовательных функционеров, не обновляемого десятилетиями, и их партнеров в федеральных ведомствах и издательствах. В этой ситуации почти не имеет поддержки национальная литература, если она не используется как книги для дополнительного чтения, то есть не адресована детям школьного возраста – именно эта политика, отслеживаемая с конца 1960-х годов, сделала большинство писателей-северян детскими писателями, а взрослые северяне у большинства народов остаются без своей литературы. Более того, семейная трансляция знания родного языка и позитивного отношения к письменной культуре начинается в семьях с возрастом родителей в 25–30 лет, имеющих детей дошкольного и младшего школьного возраста, а в наблюдаемой реальности такие родители уже забыли школьную программу по родному языку и не имеют источников для поддержки знаний в области родного языка и традиционной культуры, адаптированному для младшего поколения.

Приложение ресурсов языковой политики к сфере образования, преимущественно начального, создало условия для возрастного ограничения двуязычия школьным возрастом с размещением в паранормальные школьные рамки – эта стадия процесса освоения «родного» языка заняла свое место в приобщении к языку и языкам вопреки всякой логике бытования языка и его социальной эволюции. По сути дела те, кто отвечал за языковую политику, посредством регулирования преподавания языков в учебных заведениях разного уровня, решали вопрос о функционировании языков коренных народов РФ в целом – к чему это привело,

все хорошо знают. В то же время здесь исходить следовало не из понятной школьной схемы предметов, где и до какого возраста они преподаются а также сколько часов отводится на предметы, а из максимальной модели функционирования языков в ситуации межэтнического социального контакта и приспособливая эту модель к реалиям функционирования отдельных языков, несводимым к одному типу, а имеющим, по предварительным данным, не менее 5–6 вариантов в зависимости от численности этноса, говорящего на языке. Такая языковая политика, к которой все мы привыкли, не учитывает запросы и потребности таких пользователей языка, как 30-летний оленевод, редко приезжающий в поселок, учительница родного языка, вышедшая на пенсию, пользователь языка – представитель нетрадиционной профессии (например, геолог, врач, авиамеханик, энергетик и т.п.).

Этнический язык – язык общих ценностей и язык единой общей ценности. Баланс деятельности пользователей этнического языка поддерживает жизнеспособность социума и жизнь этноса, язык не замыкается в социальных или социо-профессиональных группах. Языковая компетенция в его среде не оценивается, хотя и является профессионально зависимой – это общее свойство всех языковых меньшинств. Различия степени владения этническим языком между поколениями в идеале имеют тенденции к сглаживанию за счет единства культурных ценностей коллектива пользователей языка, который неизбежно меньше в объеме, чем число лиц, относящих себя к данному этносу. Этнический язык более открыт для неэтнических пользователей, чем родной. Сообщество пользователей этнического языка по самому принципу его организации должно позволять поддерживать языковую компетенцию в форме двуязычия до репродуктивного уровня двуязычия. Динамика ценностей для пользователей этнического языка – центростремительная, объединяющая, а не центробежная, разрывающая этнос на возрастные и профессиональные группы, на городское и сельское население и группы по типу семей.

Языковая политика по отношению к этническим языкам в том понимании, какое представлено нами выше (пусть это пока еще несколько иллюзорно, и, может быть, утопично) может иметь и должна иметь иной вид и иную структуру. Ее объектом реально должен быть этнос целиком, включая смешанные семьи и «этнических свойственников» и соседей, а образовательное направление – быть одним из ее составляющих, обязательным, но не единственным. В ее границах должна получить максимально необходимую поддержку национальная литература для представителей разных возрастов (издания новых книг и переиздания востребованной классики), языковые компоненты традиционной культуры – профессиональная культура традиционных занятий в виде небольших терминологических словарей, традиционное домашнее хозяйство, декоративно-прикладное искусство. Особое внимание должно уделяться изданию фольклорных текстов – от академических изданий, способных удовлетворить лучших знатоков и послужить основой для методического обеспечения преподавания традиционного фольклора, до массовых популярных, но достаточно объемных изданий, служащих для приобщения массового читателя к традиционному фольклору и знакомства детей с образцами устного творчества собственного народа. Требуется внимание и такое направление, как возможность самостоятельного изучения родного языка и совершенствования знания родного языка, которое должно ориентироваться на реальных и потенциальных неэтнических пользователей языков – эта среда, недооцененная в данном качестве, обеспечивает поддержку выживания языков коренных народов, о чем свидетельствует опыт 1900-х-первой половины 1960-х годов, пока на пенсию не ушли первые учителя северных школ, создававшие грамоту и обучавшие грамоте первое поколение северян-выпускников школ. Применение понятия этнического языка обещает и большую степень комфорта в сфере пользования языками.

Этнический язык должен быть не судьбой, как родной язык, а осознанной преференцией нового сообщества, которое знакомится с изоляционистскими чертами этничности и истории этноса только по неудачным учебникам истории.

Литература

1. Вахтин, Н. Б. Социоллингвистика и социология языка / Н. Б. Вахтин, Е. В. Головкин. – СПб., 2004. – 388 с.
2. Беликов, В.И. Социоллингвистика / В. И. Беликов, Л.П. Крысин. – М., 2001. – 439 с.
3. Белл, Р. Дж. Социоллингвистика. Цели, методы и проблемы / Р. Дж. Белл. – М. : Международные отношения, 1980. – 320 с.
4. Ахманова, О. С. Словарь лингвистических терминов. 2-е изд. – М., 1969. – 608 с.
5. Словарь социоллингвистических терминов / отв. ред. В. Ю. Михальченко. – М., 2006. – 312 с.
6. Туманян, Э.Г. Язык как система социоллингвистических систем / Э. Г. Туманян. – М. : Наука, 1985. – 247 с.
7. Алпатов, В.М. Языковая политика в современном мире / В. М. Алпатов // Научный диалог. – 2013. – № 5 (17): Филология. – С. 8–28.
8. Алпатов, В.М. Языковая политика в современном мире: «одноязычная» и «двуязычная» практики и проблема языковой ассимиляции / В. М. Алпатов // Сравнительная политика. – 2013. – № 2(12). – С. 11–22.
9. Бондалетов, В. Д. Социальная лингвистика / В. Д. Бондалетов. – М.: Просвещение, 1987. – 160 с.
10. Михайлов, М. М. О разновидностях двуязычия / М. М. Михайлов // Двуязычие и контрастивная грамматика : межвузовский сборник научных трудов. – Чебоксары : ЧГУ имени И. Н. Ульянова, 1987. – С. 4–9
11. Иванова, Н.В. Научные аспекты профессиональной подготовки студентов к формированию билингвальной компетентности у дошкольников в поликультурной среде / Н. В. Иванова // Вестник ЧГПУ им. И. Я. Яковлева. – 2013. – № 4 (80). – Ч. 1. Гуманитарные и педагогические науки. – С. 72–76.
12. Тимошенко, Е.И. Теоретический анализ подходов к классификации двуязычия в контексте межкультурного взаимодействия / Е. И. Тимошенко // Мир науки, культуры, образования. – 2014. – № 3 (46). – С. 221–222.

13. Иванов, В.В. Лингвистика третьего тысячелетия. Вопросы к будущему / В. В. Иванов. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 208 с.
14. Вахтин, Н.Б. Языки народов Севера / Н. Б. Вахтин // Вестник РАН. – 2004. – Т. 74. – № 4. – С. 301–309.
15. Беликов, В.И. Методические неудачи в социолингвистических опросах / В. И. Беликов // Типология и теория языка: от описания к объяснению: к 60-летию Александра Евгеньевича Кибрика. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 557–579.
16. Швейцер, А.Д. Введение в социолингвистику / А. Д. Швейцер, Л. Б. Никольский. – М., Высшая Школа, 1978. – 214 с.
17. Бурькин, А.А. Современный коренной северянин как языковая личность (в поисках параметров характеристики) / А. А. Бурькин // Вестник урведения. – 2013. – № 4 (15). – С. 9–17.

История Югры: академическая и научно-методическая проблематика

Аннотация. В статье рассмотрено положение дел с научно-методическим обеспечением на рубеже XX – начале XXI вв., предназначенным для изучения локального прошлого Югры. В округе имеются значительные достижения в исторической науке и методике её преподавания. Одновременно отмечается, что современное книжное наполнение потребностей округа в исторических знаниях учебниками и методическими разработками еще далеко от идеала. Фиксируется, что издаваемые малыми тиражами школьные и вузовские методические пособия не подкреплены многотомной академической историей одного из субъектов Российской Федерации.

Ключевые слова: история, методика, наука, обучение, округ, учебное пособие, учащийся, Югра.

Россия – великая страна. И это утверждение не патетика, а фиксация очевидного факта. Гигантская территория нашего государства различается по природно-географическим условиям, хозяйственной деятельности, национальному составу населения, культуре. Отсюда проистекает настоятельная необходимость дифференцированного подхода к преподаванию ряда гуманитарных дисциплин. Современная Россия переживает переход от прежних парадигм исторического знания к новому пониманию нашего прошлого. Постепенно в центре изучения прошлого оказываются этносы, локальные сообщества и люди в их повседневных заботах. Не случайно, что новые подходы в исследованиях получили название различных поворотов: антропоцентрического, визуального. Ученые также нередко говорят о различных видах исторического знания: интеллектуальной, прикладной, публичной истории.

Данное обстоятельство нашло отражение и в новой «Концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории» (2014 г.), где особо подчеркивается,

что «Россия – крупнейшая многонациональная и поликонфессиональная страна в мире. В связи с этим необходимо расширить объем учебного материала по истории народов России, делая акцент на взаимодействии культур и религий, укреплении экономических, социальных, политических и других связей между народами» [1]. Однако, применительно к исторической конкретике, благие пожелания часто оказываются недостаточно подкрепленными реальными свершениями. В настоящей публикации предпринята попытка анализа состояния дел с методическим обеспечением преподавания региональной истории в Югре. Автору уже приходилось высказываться по данной теме [2-3].

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра относится к числу самых динамично развивающихся регионов России. Согласно Конституции 1993 г. округ стал полноправным субъектом в составе Российской Федерации. Обретение нового статуса обострило проблему формирования региональной идентичности, поиска отличительных черт округа. Сегодня нет сомнения, что местную культуру необходимо целенаправленно развивать по множеству направлений. И такая нужная просветительская работа велась и ведется. В нашем округе действуют свои высшие учебные заведения, есть научно-исследовательские учреждения, проводятся престижные конференции и конгрессы, вышло в свет большое количество интересных научных изданий. Несомненны достигнутые успехи в сфере этнографических, этнологических, археологических, лингвистических, социологических исследований. Начиная с 1990-х гг. в Югре быстрыми темпами идет формирование местных научных сообществ и школ, в том числе в сфере изучения прошлого [4]. В нашем округе успешно трудится ряд докторов исторических наук.

Налицо явный прогресс в изучении локальной истории. В Югре непрерывно расширяется источниковая база. Специалисты-гуманитарии прилагают немало творческих

усилий для осознания специфики обширной северной территории. Наша Югра может гордиться такими открытыми археологическими памятниками как Барсова гора, Эмдер, Соровские озера, Согом, Няксимволь. Осуществляются монографические проекты исследований этнической истории, исторической географии, истории народного образования, истории церкви, истории ссылки и спецпоселений, истории открытия нефтегазовых месторождений, участия югорчан в защите Родины, и по многим другим направлениям.

Только в нашем Обско-угорском институте прикладных исследований и разработок был издан ряд значимых работ. Это, например, «Медвежьи эпические песни манси (вогулов)», составленные Е.И. Ромбандеевой [5], «Мансийские оронимы Урала» Т.Д. Слинкиной [6], «Казымский мятеж (Об истории Казымского восстания 1933-1934 гг.)» О.Д. Ерныховой [7], «Время как универсальная мировоззренческая категория традиционной культуры (на материале обско-угорских и самодийских народов)» В.И. Сподиной [8]. Однако результаты трудов ученых-гуманитариев пока еще недостаточно представлены в сфере массового исторического сознания, которое, как известно, формируется, начиная с детского сада и школьной скамьи.

Нельзя сказать, что на данном направлении ничего не было сделано. Наоборот, и здесь также есть несомненные успехи. Существенные усилия были предприняты в нашем округе в конце XX в. по инициативе губернатора А.В. Филипенко. Их итогом стали книги посвященные истории Югры, выпущенные научно-производственным многопрофильным предприятием «Волот» при Уральском государственном университете. Центральным среди этих изданий стал учебник для старших классов «История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до наших дней». Он был и на сегодняшний день остается самой массовой учебной книгой по региональной истории, присутствующей практически во всех школьных библиотеках округа.

В выходных данных учебника указывается его тираж: 30 тыс. экземпляров [9]. Настоящий учебник и появившиеся практически одновременно школьная хрестоматия [10] и научно-популярное издание «Очерки истории Югры» [11] оказались хорошим заделом на будущее. Эти работы по региональной истории стали своеобразной отправной точкой отсчета для последующего развития исторических знаний в округе. Они успешно содействуют развитию нашей региональной культуры.

Несмотря на заявленные «школьные» параметры и очерковую форму изложения, книги можно охарактеризовать как универсальные. Благодаря их появлению уменьшилась фрагментарность исторических сведений о нашем крае. Материалы, представленные в книгах, достаточно востребованы на территории Югры. В частности, они используются в процессе обучения не только школьниками, но и студентами. Особенно теми, кто приехал в наш округ с Большой Земли и пока еще недостаточно ориентируется в реалиях прошлого и настоящего Югры. Этим книгам скоро исполнится два десятка лет. И, по существующим санитарным нормам, они, как школьные учебники, уже должны быть списаны...

Видимо стоит задуматься о проблемах и перспективах издания новых книг по исторической тематике в нашем округе. Несмотря на указанные выше несомненные достоинства, ранее опубликованные учебные издания не идеальны. В них сосредоточен большой «неудобный» для чтения объем информации, в большинстве случаев сухо, по-научному изложенной. Что и неудивительно – основной костяк авторского коллектива составили вузовские преподаватели. Тексты книг недостаточно адаптированы к их полноценному восприятию детьми. Ощущается дефицит проблемного и эмоционального подходов – исторические сведения «подаются» сухо, отстраненно, без диалога с юным читателем. Скороговоркой рассказано о духовной культуре, о религиозных представлениях, об удивительной

мифопоэтической картине мира коренных северных этносов, проживающих в нашем округе, о его русском старожильческом населении. Слабо отображены связи с сопредельными территориями. Невыразительно освещен советский период нашей истории.

Полагаю, что в будущем количество претензий к этим книгам будет только увеличиваться. У любого учебника (не путать с хрестоматией!) неизбежно моральное старение. Считаю, что на сегодняшний день основная проблема заключается не в дефиците достоверных знаний о прошлом Северо-Запада Сибири. Исторические материалы по данной тематике имеются в большом объеме. Но располагает этим богатейшим информационным массивом только небольшая часть интеллектуалов Югры. Сведения о прошлом нуждаются в адаптации для восприятия массовым сознанием. Так, например, даже для обычных преподавателей всё более острыми становятся вопросы: какую информацию сегодня необходимо передавать детям? Какие методы будут оптимальными? Насколько оправдано использование современных цифровых ресурсов? Ведь не секрет, что в школах уже давно прижилось мультимедийное сопровождение учебных материалов.

Какая справочная и учебно-методическая литература, действительно значимая для преподавания региональной истории, опубликована уже после появления вышеупомянутых учебников? Такова, в первую очередь, объемная «Югория», которая издана в 2000 г. Данная трехтомная энциклопедия ХМАО, составленная под эгидой НИИ региональных энциклопедий Тюменского государственного университета, оказалась не вполне удачной, вызвала немалое число нареканий. Итогом критики стало создание в 2005 г. дополнительного четвертого тома, повлекшего нарушение изложения материала строго по алфавитному принципу [12].

Есть продолжающееся популярное издание, которое, видимо, также следует особо отметить: альманах «Тобольск

и вся Сибирь». На сегодняшний день издано 26 выпусков. Эти роскошные презентационные книги успешно публикуются Издательским отделом Общественного благотворительного Фонда «Возрождение Тобольска». Именно такие работы будят интерес и любовь к Родине. Из них, применительно к истории округа наиболее важны выпуски № 2 «Сургут» [13], № 6 «Югра» [14] и № 22 «Березово» [15]. Считаю, что прошлое и настоящее Югры пока еще недостаточно представлено на страницах этого великолепно иллюстрированного альманаха.

В округе печатается немалое количество региональной литературы по истории, востребованной среди любителей и специалистов. Из числа этих изданий в первую очередь следует упомянуть «Подорожник» (последний выпуск – 14-й) [16]. Кроме того, в городах и районах округа регулярно издаются материалы немалого числа краеведческих конференций, выходят региональные сборники. Таковы, например, сборники «Западная Сибирь: история и современность» (последний выпуск – 13-й) [17]. Особое место среди продолжающихся изданий занимают материалы краеведческих конференций «Меншиковские чтения» (последний выпуск – 10-й). Характерно, что «Меншиковские чтения» выходят с участием известных специалистов, в том числе из Санкт-Петербурга и Москвы [18].

В последние годы изучение истории Югры всё более переходит в руки крепких профессионалов. Так, например, продолжающееся издание «Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого» (последний выпуск – 13-й) ориентировано по преимуществу на запросы археологов и этнографов [19]. В Нижневарттовском государственном университете ежегодно публикуются отдельные части коллективных монографий «Пять столетий Югры: проблемы и решения, итоги и перспективы» (последний выпуск – 6-й) [20] и «Источниковедческие и историографические аспекты сибирской истории» (последний выпуск – 11-й) [21]. В научных журналах округа присутствуют разделы

с исторической тематикой. Важнейшим среди таких журналов является «Вестник угроведения» с периодичностью издания 4 раза в год.

Прежде чем перейти к анализу учебно-методических работ по истории ХМАО следует заметить, что имело место отставание выпуска хорошей учебно-методической литературы от издания учебников. Учителя оказались в непривычной ситуации не только с принципиально новыми учебниками, но и самое главное, с новой хрестоматией, которая содержала немалое количество неизвестных им исторических источников. Их грамотная историческая критика оказалась для многих трудоемкой задачей. Многолетний личный опыт общения автора с выпускниками школ округа показывает, что хорошая хрестоматия используется на уроках истории обычно недостаточно, эпизодически.

Из изданных методических работ допустимо выделить: «Методические рекомендации по изучению курса «История ХМАО»» И.А. Курицыной. Они предназначены для учащихся профессионального училища. Характерно, вводное замечание составителя рекомендаций: «Слабый уровень исторической и обществоведческой образованности, недостаточная сформированность (так в тексте – Е.М.) общеобразовательных умений и навыков, неподготовленность учащихся к восприятию научных знаний затрудняют реализацию учителем программы курса «История ХМАО» в том объеме и с теми смысловыми акцентами, которые предложены авторами программы». Далее автор фактически меняет направленность изучаемой дисциплины: «в центре курса «История ХМАО» оказывается не научно-образовательный, а воспитательный акцент» [22]. И действительно, в методических рекомендациях, в целом, отсутствует системный подход к изучению прошлого. Это скорее некий факультатив, предназначенный для поверхностного знакомства с элементами прошлого. Можно понять искренность И.А. Курицыной, столкнувшейся

с трудностями в процессе преподавания региональной истории, но имела ли педагог моральное право на столь радикальное изменение курса?

Авторами еще одного «Методического пособия для учителя к учебнику «История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до наших дней» Ч. 1. (с древности до XIX в)» являются Л.А. Сенгепова и Н.П. Мирошниченко [23]. Это добротное издание с многочисленными вариантами организации учебного процесса. Оно составлено и отредактировано профессионалами. В книге присутствуют великолепные иллюстрации, логично выверенные схемы. Отрадно, что в разработку различных вариантов уроков включены элементы игры. Предложенные вопросы заставляют учащихся не бездумно выбирать варианты, а думать, анализировать, сравнивать. Но в пособии присутствует, может быть, минимальный, но некий изъян. Хрестоматия в поурочном планировании почти не задействована. Издание данного пособия оказалось не завершено. К великому сожалению, его авторы, по независящим от них причинам, не смогли опубликовать вторую часть пособия.

Одновременно с Л.А. Сенгеповой и Н.П. Мирошниченко издала своё «Поурочное планирование по истории Ханты-Мансийского автономного округа с древности до конца XIX в.» Н.С. Казакова. Не мудрствуя лукаво, автор «Планирования» подробно анализирует свои уроки по истории округа от древности до начала прошлого столетия. В подготовительные материалы включены доступные исторические источники, отрывки из научных трудов, карты, схемы. Их применение заставляет учащихся сравнивать, исследовать, думать. И не беда, что использованная информация лишена правильно оформленных ссылок – это не парадно-выходное издание, а «рабочая лошадка», предназначенная для того, чтобы достойно «вытянуть урок». Нельзя не согласиться с мнением Н.С. Казаковой, что внимательный анализ учебника «История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до наших дней» убедил её,

что вопросы и задания «не в полной мере обеспечивают условия для исследовательских навыков учащихся и формирования у них чувства сопричастности к истории края» [24].

В 2008 г. С.И. Алексеев издал «Тесты по истории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» [25]. Формально они «состыкованы» с базовым школьным учебником и построены на основании приводимых в нем сведений. Однако детальный анализ показывает, что их автор имеет весьма отдаленное отношение к знанию нашего исторического прошлого. Некорректные, а то и откровенно ошибочные моменты в тестах встречаются буквально на каждой четвертой странице. Автор злоупотребляет привычным для него шаблоном: предлагая выбрать из трех – четырех вариантов обычно один, верный, по его мнению. Пример «Тестов» еще раз убеждает, что механическое знание фактов не равно их верному объяснению.

В 2010–2013 гг. под эгидой Института развития образования было выпущено несколько методических пособий для школьных учителей. Это «История Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. XX век: учебно-методическое пособие по региональной истории» [26], «Региональная история (Ханты-Мансийский автономный округ – Югра), Россия и мир (XX–XXI вв.) в схемах: учебно-метод. пособие» [27] и также «История Ханты-Мансийского автономного округа – Югры конец XX - начало XXI вв. Учебно-методический комплекс для учителей истории 9–11 классов» [28]. Соавторы данных пособий привлекли большое количество фактических данных. Их выборочное использование может принести определенную пользу для учителей истории.

Однако, как я полагаю, многочисленные таблицы и схемы из первого пособия, с заимствованными из регионального учебника истории данными, существенно повлиять на успеваемость школьников не в состоянии. Кроме того, в этом пособии перемешаны важные сведения и сведения

откровенно вторичные, которые способны как содействовать осознанию реалий прошлого, так и затруднить его восприятие. Второе из данных изданий также переполнено цифрами, достижениями, фамилиями, названиями, в ущерб популярности изложения и аналитической составляющей. Этот чрезвычайно большой объем приводимого материала, ориентация на статистику, «цифру» способны напугать даже относительно «закаленных» учителей. Плохое впечатление производят присутствующие в пособиях погрешности и опечатки, и, иногда, некритическое воспроизведение материалов прошлого. Последний учебно-методический комплекс, созданный коллективом авторов, хотя и скомпонован не вполне корректно, но сделан много добротнее, особенно хороши разделы, посвященные культуре и образованию. Еще одним учреждением Югры, которое занято выпуском учебно-методической литературы по региональной истории, является Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок [29-32].

Помимо учебно-методических пособий для школ развивается и вузовское краеведение. Методички для студентов выходят в Ханты-Мансийске [33-34], Нижневартовске [35], Сургуте [36-39]. Первой ласточкой из современных вузовских учебных пособий стала книга Е.И. Гололобова, посвященная экологическому источниковедению. Автору-составителю удалось воссоздать широкую историческую ретроспективу взаимоотношений природы и человека в переломное для нашей страны время. Необходимо учесть, что историческая экология пока еще находится в стадии становления. В настоящее время возможно лишь рассуждать даже не о степени изученности экологических проблем прошлого, а лишь о первых подходах к их осознанию. Нет сомнения, что эта и последующие работы Е.И. Гололобова обладают ценностью и методических, и справочных пособий, жаль только, что напечатаны они мизерными тиражами.

Формально такие пособия предназначены для студентов исторических факультетов. Но не только. Сфера их применения может быть много шире заявленных. Книги удачно совмещают в себе свойства путеводителей по фондам архивов Урала и Сибири и кратких учебников по архивоведению для начинающих исследователей. В своих методических разработках Е.И. Гололобов подробно передает читателям навыки работы в архивах, методы использования опубликованных источников, материалов Интернет-ресурсов, материалов из семейных архивов, археологических материалов, фиксации устных сведений. Он детально объясняет, как вести записи, как правильно оформлять ссылки, как написать отношение и заполнить формуляр, дает рекомендации по организации исследовательской деятельности учащихся. Все это далеко не мелочи. Нам надо трезво оценивать современную ситуацию в отечественном школьном и вузовском краеведении.

При господстве инновационных подходов все большее количество юных исследователей, причем не только историков, устремляется в различные архивы, не имея для поисковой работы необходимых навыков. Кроме того, наше время характерно появлением магистрантов-историков. Часть из них не имеет базового образования и пытается получать исторические знания, обучаясь во многом самостоятельно, в авральном порядке. Изменившиеся условия фактически размыли границы между краеведами-любителями и специалистами-профессионалами. Сегодня исследовательские навыки могут отсутствовать не только у учащихся, но и у их научных руководителей – школьных учителей и даже вузовских преподавателей: ведь далеко не все из них регулярно работают с информантами, в архивах или получили историческое образование.

Краеведческое пособие, созданное в Нижневартовске и принадлежащее перу В.В. Цысь, также, к сожалению, издано минимальным тиражом. Оно отличается глубоким теоретическим подходом и строго системным изложением

материала. В его начальных главах кратко перечислены история изучения Сибири и основные этапы краеведческого движения в России. Далее В.В. Цысь дает своим читателям хорошие методические и прикладные указания, с чего начинать краеведческую работу в сфере археологии, этнографии, лингвистики и генеалогии. Соответственно, нет сомнений, что эти сведения будут широко использованы при проведении исследовательских работ. Главная ценность книги, однако, в ином. В ней бережно отслеживаются сегодняшние достижения в местном изучении Севера Западной Сибири. Фактически в работе систематизировано подводятся итоги развития современного краеведения в Обь-Иртышском регионе.

У вышеперечисленных изданий можно и далее выявлять положительные свойства или предъявлять к ним какие-либо претензии. Да, и они не лишены элементов ущербности. Однако главная проблема заключается не в этом. Разработки учебно-методической литературы, предназначенной для студентов, не могут компенсировать отсутствия фундаментальных обобщающих трудов по истории нашего края как и необходимых учебников по истории ХМАО – Югры для средних школ и высших учебных заведений.

Выводы: за последние годы снизились тиражи учебно-методических пособий, лучшего оставляет желать культура рецензирования и научного редактирования. Учебно-методические пособия нередко издаются ситуативно, без полноценного научного и педагогического обсуждения, в инициативном порядке, почти частным образом. Они мало ориентированы на критику исторических источников, на вдумчивую работу с текстами хрестоматий. Их отличает перегруженность второстепенным материалом, чрезмерное внимание уделено примитивному тестированию учащихся. Это ведет к закономерному отторжению учителей от работы с данными пособиями и не содействует усвоению детьми изучаемого предмета.

В условиях непрерывного натаскивания на ЕГЭ, к счастью уходящего в прошлое, администрация школ была вынуждена исключать из выпускных классов «ненужные» курсы по истории ХМАО. «Просело» количество часов на местную историю Югры в наших региональных вузах. Для приехавших в наш округ мигрантов это оказывается критической культурной потерей. Самое главное: в нашем округе до сих пор не создано единой академической истории Югры. Нельзя сказать, что данный вопрос не поднимался исследователями перед властными структурами и научной общественностью. Проблема обсуждалась неоднократно. Только в нынешнем 2016 г. она озвучивалась в средствах массовой информации, 4 марта на встрече историков с Председателем Государственной Думы и Председателем Российского исторического общества С.Е. Нарышкиным, на Августовском совещании педагогических работников ХМАО – Югры, на заседаниях рабочей группы «Югра многовековая» при Центре «Открытый регион». Какие просматриваются перспективы на ближайшее будущее в развитии исследований и популяризации знаний по региональной истории на территории нашего округа?

1. Сегодня уже осознана необходимость создания координирующего органа, в котором бы были сконцентрированы научные и педагогические силы нашего округа и привлеченные извне специалисты. Он может быть создан на базе какого-либо учреждения, либо как межведомственная структура. Данный орган должен располагать необходимыми финансовыми ресурсами. Еще один вариант: создание специального Фонда.

2. Предполагается, что первоочередной задачей в работе такого органа станет ориентация на создание академической «Истории Югры», причем большого текстового объема не менее чем в 5-ти томах. Решающую роль здесь должны сыграть местные научные силы.

3. На следующем этапе оптимальным было бы создание вузовского учебника по истории Югры.

4. И, наконец, на завершающем этапе, не сразу, не в авральном порядке должно быть создание школьных учебников, учебно-методических пособий, подготовка учителей и апробация новых материалов на методических площадках в регионах нашего округа.

Актуальность данной проблемы возрастает с каждым годом. И чем быстрее мы её сумеем решить, тем лучше будет поставлена патриотическая работа в школе, осознание великого прошлого нами, нашими детьми, в северном округе, и в Большой России. Постепенно настоятельная востребованность исторических знаний осознается всеми слоями югорского общества: от школьников до управленческих элит.

29 июня 2016 г. губернатор Н.В. Комарова, отметила, выступая в Совете Федерации, что в 2018 г. исполняется 825 лет со времен формирования югорских княжеств – первых государственных образований на территории региона [40]. Будем надеяться, что зафиксированное летописание вооруженное столкновение новгородской рати и югорских князей 1193 г. также послужит очередным информационным поводом к осознанию длительного исторического пути пройденного нашей северной территорией!

Литература

1. Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории (проект) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/docs/2013/standart.pdf> (дата обращения: 15.11. 2016).
2. Ершов, М.Ф. «История Югры» или Путь от учебников к пособиям / М. Ф. Ершов // Подорожник: краеведческий альманах. – Вып. 9 – Тюмень: Мандрика, 2008. – С. 157–160.
3. Ершов, М.Ф. Региональная история и её преподавание в ХМАО – Югре: проблемы и перспективы / М. Ф. Ершов // Гуманитарное образование XXI века: человек, культура, общество. Мат. I и II межрегион. научно-практ. конф. – Ханты-Мансийск, 2014. – С. 40–46.
4. Цысь, В.В. [и др.] Историческая наука и сибиреведение в Югре: от любительского краеведения к формированию научных школ /

- В. В. Цысь, Я. Г. Солодкин, Л. В. Алексеева, А. И. Прищепа // Преподавание истории в школе. – 2013. – № 2. – С. 12–16.
5. Медвежье эпические песни манси (вогулов) / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 658 с.
6. Слинкина, Т.Д. Мансийские оронимы Урала / Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012. – 480 с.
7. Ерныхова, О.Д. Казымский мятеж (Об истории Казымского восстания 1933-1934 гг.) / О. Д. Ерныхова. – Ханты-Мансийск: ИЦЦ ЮГУ, – 212 с.
8. Сподина, В.И. Время как универсальная мировоззренческая категория традиционной культуры / В. И. Сподина. – Ханты-Мансийск: Юграфика, – 206 с.
9. История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до наших дней. Учебник для старших классов. – Екатеринбург: Волот, 2000. – 466 с.
10. История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до конца XX в.: Хрестоматия. – Екатеринбург: Волот, 1999. – 304 с.
11. Очерки истории Югры. Научно-популярное издание. – Екатеринбург: Волот, 2000. – 408 с.
12. Югория: энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. В 4-х т. Ханты-Мансийск, Екатеринбург: Сократ, 2000-2005. – 400, 432, 384, 392 с.
13. Тобольск и вся Сибирь. Альманах. – Вып. 2. Сургут. – Тобольск, 2002. – 312 с.
14. Тобольск и вся Сибирь. Альманах. – Вып. 6. Югра. – Тобольск, 2006. – 360 с.
15. Тобольск и вся Сибирь. Альманах. – Т. XXII. Березово. – Тобольск: Фонд Возрождения Тобольска, 2013. – 520 с.
16. Подорожник: краевед. альманах. – Вып. 14. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2014. – 297 с.
17. Западная Сибирь: история и современность. – Вып. 13. – Екатеринбург: Уральский рабочий. – 407 с.
18. Меншиковские чтения – 2015: Мат. Росс. научн. конф. – СПб.: Изд-во «XVIII век», 2015. – 255 с.
19. Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. ст. – Вып. 13. – Ханты-Мансийск: Изд-во Томск. ун-та, 2015. – 360 с.
20. Пять столетий Югры: проблемы и решения, итоги и перспективы: Коллективная монография. – Ч. VI. – Нижневартовск: Изд-во НВГУ, 2016. – 193 с.
21. Источниковедческие и историографические аспекты сибирской

- истории: Коллективная монография. Ч. 11. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2016. – 402 с.
22. Курицына И.А. Методические рекомендации по изучению курса «История ХМАО» в профессиональном училище. – Ханты-Мансийск: ИПКиРРО, 2005. – 117 с.
 23. Сенгепова, Л.А. Методическое пособие для учителя к учебнику «История Ханты-Мансийского автономного округа с древности до наших дней» Ч. 1. (с древности до XIX в) / Л. А. Сенгепова, Н. П. Мирошниченко. – Тюмень: Сити-Пресс, 2007. – 316 с.
 24. Казакова, Н.С. Поурочное планирование по истории Ханты-Мансийского автономного округа с древности до конца XIX в.: учебно-методическое пособие / Н. С. Казакова. – Нижневартовск: НГГУ, 2007. – 102 с.
 25. Алексеев, С.И. Тесты по истории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры / С. И. Алексеев. – Ханты-Мансийск: Институт развития образования, 2008. – 112 с.
 26. Мазуров, Б.Ф. История Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. XX век: учебно-методическое пособие по региональной истории / Б. Ф. Мазуров, Т. А. Литовченко. – Ханты-Мансийск: РИО ИРО, 2010. – 104 с.
 27. Мазуров, Б.Ф. Региональная история (Ханты-Мансийский автономный округ – Югра), Россия и мир (XX-XXI вв.) в схемах: учебно-метод. пособие / Б. Ф. Мазуров. – Ханты-Мансийск: РИЦ АУ «Институт развития образования», 2013. – 230 с.
 28. Мазуров, Б.Ф. История Ханты-Мансийского автономного округа – Югры конец XX – начало XXI вв. Учебно-методический комплекс для учителей истории 9-11 классов / Б. Ф. Мазуров, А. Н. Семёнов, Е. Г. Мазурова, Т. А. Литовченко. – Ханты-Мансийск: РИО ДПО «Институт развития образования», 2012. – 180 с.
 29. Попова, С.А. Этническая история и мифологическая картина мира манси / С. А. Попова. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2013. – 86 с.
 30. Ершов, М.Ф. Югра в древности и средневековье (методические материалы к семинарским занятиям) / М. Ф. Ершов. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2014. – 56 с.
 31. Ершов, М.Ф. Югра в составе Московского государства. Методические материалы / М. Ф. Ершов. – Вып. II. – Ханты-Мансийск: б. и., 2015. – 72 с.
 32. Ершов, М.Ф. Югра в составе Российской империи. Методические материалы / М. Ф. Ершов. – Вып. III. – Ханты-Мансийск: б. и., 2016. – 67 с.
 33. История Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Учебно-методический комплекс / Авт.-сост. М. Ф. Ершов. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 47 с.
 34. Методические материалы по отечественной истории и истории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры / Авт.-сост.: А. Г. Киселев, М. Ф. Ершов. – Ханты-Мансийск: б. и., 2006. – 97 с.
 35. Цысь, В.В. Историческое краеведение: учебное пособие / В. В. Цысь. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовск. гос. гум. ун-та, 2007. – 128 с.
 36. Гололобов, Е.И. История Сибири: экологическое источниковедение Северо-Запада Сибири (конец XIX – начало XX вв.): учебное пособие / Е. И. Гололобов. – Сургут, 2005. – 122 с.
 37. Гололобов, Е.И. Краеведческая работа в школе: учебно-методическое пособие в модульной технологии обучения / Е. И. Гололобов, Н. В. Фролова. – Сургут РИО СурГПУ, 2010. – 80 с.
 38. Гололобов, Е.И. Краеведческая работа в школе: рабочая тетрадь к учебно-методическому пособию в модульной технологии обучения «Краеведческая работа в школе» / Е. И. Гололобов, Н. В. Фролова. – Сургут: РИО СурГПУ, 2012. – 65 с.
 39. Гололобов, Е.И. Организация исследовательской деятельности учащихся по краеведению. Учебно-методическое пособие в модульной технологии / Е. И. Гололобов. – Тюмень: Аксиома, 2015. – 160 с.
 40. В Совете Федерации рассмотрели приоритеты социально-экономического развития Югры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.admhmao.ru/press-center/vse-novosti/v-sovete-federatsii-rassmotreli-prioritety-sotsialno-ekonomicheskogo-razvitiya-yugry/> (дата обращения: 17.11. 2016).

Ю.В. Исламова

**Языки коренных малочисленных народов
Севера ХМАО – Югры в аспекте современности
(по результатам социологических исследований)**

Аннотация. В работе, выполненной на материалах социологического опроса, проведенного в 2014–2016 гг., в Ханты-Мансийском, Октябрьском и Кондинском районах ХМАО–Югры, исследуется современное функциональное состояние языков обских угров. Анализируется уровень языковой компетенции респондентов во владении этническими языками, рассматриваются факторы речевой ситуации.

Ключевые слова: языковая ситуация; обские угры; хантыйский язык; мансийский язык; русский язык; языковой сдвиг; мониторинг.

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра является полиэтничным регионом, насчитывающим в своем составе 125 национальностей. По статистическим данным, в округе проживает 1619415 чел. [1]. Из них 30045 чел. – обские угры: ханты 19068, манси 10977 [2].

В условиях иноэтнического окружения титульные этносы ХМАО – Югры испытывают ассимилирующее влияние других народов, постепенно утрачивая самобытные этнические черты. Сокращается число носителей языков ханты и манси как родных. По данным Юнеско, северные и восточные диалекты хантыйского языка находятся под угрозой исчезновения, южные – вымерли. Не в лучшем положении находится мансийский язык. Диалекты северных манси считаются находящимися в серьезной опасности, языки восточных (кондинских) манси – находящимися под угрозой исчезновения, южные и восточные диалекты вымершими. Тревога о будущем языков малых этносов побуждает к исследованию и разработке мер, способствующих повышению их витальности.

Мониторинг состояния языков КМНС ХМАО–Югры является одним из приоритетных направлений деятельности Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. С 2008 г. его сотрудники провели исследования на многих территориях округа, побывав в самых отдаленных его уголках. За это время было опрошено более тысячи ста человек. Статистические данные о распределении и количестве респондентов по территориям округа за весь период исследований представлены в табл. 1.

Таблица 1

**Мониторинг уровня владения родными языками
КМНС ХМАО-Югры 2010-2016 гг.**

Год проведения мониторинга	Количество опрошенных	Территория
2010	105	Нижневартовский район
	107	Сургутский район
2011	92	Нижневартовский район
	144	Белоярский район
	23	Советский район
	38	Октябрьский район
2012	54	Нефтеюганский район
2013	47	Нижневартовский район
2014	143	Ханты-Мансийский район
	203	Сургутский район
2015	100	Октябрьский район
2016	106	Кондинский район
	ИТОГО: 1162	

Систематические наблюдения, охватывающие всю территорию ХМАО – Югры, дают целостную картину функционального состояния языков ханты и манси, позволяют наблюдать в динамике изменения, происходящие с родными языками коренного населения округа.

В работе будут представлены результаты мониторинга, полученные в 2014–2016 гг. В этот период исследования проводились на территориях Ханты-Мансийского, Октябрьского и Кондинского районов, расположенных в центральной, южной и западной частях округа. С использованием анкетного опроса была получена обширная информация о состоянии языков в этнических группах обских угров, интервьюирование позволило выявить глубинные мотивы, влияющие на отношение респондентов к языку своей национальности, исследовать основные причины его бедственного положения.

В течение трех лет было опрошено 348 информантов из числа ханты, манси и других этносов (табл. 2).

Таблица 2

Национальный состав участников опроса

Районы	Ханты	Манси	Другие	Всего опрошенных
Ханты-Мансийский	127	9	7	143
Октябрьский	70	30	-	100
Кондинский	66	38	1	105

* – общее количество опрошенных

В целях получения репрезентативных данных к исследованию были привлечены респонденты из разных возрастных категорий. Нижняя возрастная планка участников опроса – 18 лет. Верхний предел не ограничивался.

В опросе приняли участие представители различных профессий и социальных слоев: работники образования, культуры, здравоохранения; занятые в традиционной сфере, служащие, пенсионеры, студенты, школьники и др.

Анкета содержала вопросы, направленные на установление уровня владения этническими языками, а также на выявление триггерных факторов, ведущих к языковому

сдвигу. Одним из ключевых в исследовании был вопрос о родном языке респондентов. Анализ ответов на него показал, что у большинства опрошенных родной язык не совпадает с национальностью (табл. 3). Как правило, такое несоответствие наблюдается у выходцев из этнически смешанных семей. По данным исследований, в большинстве интернациональных браков, в которых только один из супругов – представитель КМНС, семейная коммуникация осуществляется на русском языке. Закономерно, что для детей, рожденных в таких союзах, русский язык становится родным.

Таблица 3

Родной язык респондентов, в % от числа опрошенных

Районы	Хантыйский	Мансийский	Русский
Ханты-Мансийский (N*= 143)	22,4	2,1	74,8
Октябрьский (N*= 100)	17	9	76
Кондинский (N*= 105)	0,9	2,8	96,2

* – общее количество опрошенных

Представляют интерес ответы респондентов на вопросы о значении для них этнических языков. Число относящихся к языкам КМНС как к родным невелико – 13,5% – однако примечательно, что в эту категорию вошли 4,5% информантов, не владеющих языками обских угров. Очевидно, положительная лояльность к языку своего народа является следствием высокого уровня их этнической идентичности. 64% воспринимают языки КМНС как языки предков, чужими они являются для 13,5%. Ничего не означают они для 19% опрошенных (табл. 4).

Показательно в отношении определения места языков в структуре этничности мнение респондентов о том, что сближает их со своим народом. Оказалось, что в числе компонентов этнического самосознания участников опроса, таких как родная земля и ее природа, национальная одежда и пища, внешний облик, религия; язык занимает одно из последних мест. На вопрос о том, что сближает их со своим народом, только 5% анкетированных ответили: «Язык». Как видим, в целом для респондентов Ханты-Мансийского, Октябрьского и Кондинского районов языки обских угров не являются этнообразующим фактором. Отчуждение большинства опрошенных от языков обских угров, вероятно, обусловлено отсутствием языковой компетенции в этническом языке

Таблица 4

Ответы на вопрос: «Что означает для Вас родной язык?», в % от числа опрошенных

Районы	Родной язык	Язык предков	Чужой язык	Ничего не означает
Ханты-Мансийский	18,2	65	4,9	7
Октябрьский	13	71	2	4
Кондинский	9,4	57,5	6,6	19

Языковая компетенция информантов оценивалась на основании анкетных данных. Респондентам было предложено самим определить свой уровень владения этническим языком. В табл. 5 представлена информация в целом по каждому из районов. В табл. 6 даны сведения о языковой компетенции респондентов в этнических группах обских угров Октябрьского и Кондинского районов.

Таблица 5

Численность владеющих языками КМНС Ханты-Мансийском, Октябрьском и Кондинском районах, в % от числа опрошенных

Районы	Владеют языками КМНС
Ханты-Мансийский	12,6
Октябрьский	14
Кондинский	3,8

Таблица 6

Численность владеющих языками КМНС в этнических группах ханты и манси Октябрьского района, в % от числа опрошенных

Этническая группа	Октябрьский р-н	Кондинский р-н
Ханты	7	6,1
Манси	23,3	-

Отметим, что более высокой степенью знания языков предков обладают респонденты Октябрьского района. Несколько хуже обстоит дело в Ханты-Мансийском районе. Самый низкий уровень зафиксирован в Кондинском районе. Несмотря на отдельные «благополучные» в отношении состояния языков населенные пункты (с. Кышик Ханты-Мансийского района – 37,6% владеющих хантыйским языком, с. Нижние Нарыкары Октябрьского района – 22,9%), в целом уровень языковой компетенции респондентов Ханты-Мансийского, Октябрьского и Кондинского районов является критически низким. Население этих районов, за исключением некоторых поселений, перешло на русский язык.

Факторы языкового сдвига весьма разнообразны. Утрата этнического языка обусловлена как внешними, так и

внутренними причинами. В качестве основных условий в научной литературе называют: приток русскоязычного населения, смешанный состав населения поселков, политику укрупнения поселков, введение школьного преподавания на русском языке, проживание детей в интернатах, где они лишены возможности говорить на титульном языке, распад традиционного хозяйства, рост числа межнациональных браков, а также отсутствие мотивации к изучению языка даже там, где это теоретически возможно. Отсутствие или слабое воздействие этих факторов, наоборот, является причиной языковой устойчивости. Однако, как отмечает Н.Б. Вахтин, в основе многих случаев языкового сдвига лежит нежелание людей говорить на титульном языке [3]. В советский период языковая политика в отношении всех нерусских национальностей проводилась в равной мере, тем не менее степень языковой ассимиляции, приверженности языку своего народа у этносов Российской Федерации оказалась разной. Так, например, народы Северного Кавказа, якуты довольно успешно сопротивлялись не намеренной, но фактической языковой ассимиляции, в то время как многие национальности бывшего СССР – евреи, белорусы, поляки, алеуты и др., почти полностью переключились на русский язык [4, 136]. Что лежит в основе упорного противостояния этнической ассимиляции? Безусловно, высокий уровень этнического самосознания: осознание тождественности со своим этносом, осознание ценности культуры своего народа. Выбор языка общения, в т.ч. и в быту, также в значительной мере обусловлен внутренними психологическими установками, сформированными под влиянием внешних факторов.

Проведенное исследование позволило выявить основные причины, препятствующие сохранению и распространению обско-угорских языков в среде коренного населения. Осознавая важность освоения этнического языка в детстве, многие респонденты главную причину незнания родного языка видят в том, что не выучили его в раннем

возрасте: в семье, школе. В Ханты-Мансийском районе этой точки зрения придерживаются 66,5%, в Октябрьском – 63%, в Кондинском – 85,8%.

Известно, что усвоение языка своей национальности в основном происходит путем естественной передачи в семье от старшего поколения к младшему. Нарушение этой связи в масштабах целого народа создает угрозу существованию этнического языка. На территории, составляющей четвертую часть округа, языки обских угров практически вытеснены из семейного общения. С разной степенью интенсивности наряду с русским языком они используются в семьях лишь 2,7% респондентов. К русскому языку в семейной коммуникации обращается абсолютное большинство респондентов (96,6%).

Утрата передачи национального языка в семье явилась следствием демографической ситуации на Севере Западной Сибири. Браки представителей КМНС с некоренными жителями в условиях тесного межкультурного общения не были редкостью, однако их доля существенно выросла с начала 90-х годов XX в. По данным Т.Г. Харамзина, среди лиц пожилого возраста лишь четвертая часть – метисы, среди лиц в возрасте 30-39 лет – 39 %, а среди молодежи до 30 лет – метис каждый второй. У каждого третьего представителя аборигенного этноса одним из родителей был русский; у 16,3 % – русский отец и у 11,6 % – русская мать. В настоящее время более половины (51 %) представителей коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском, Октябрьском и Березовском районах состоят в этнически смешанных браках [5, 199–202].

Аналогичные данные представил А.П. Зенько, исследовавший в 1995 г. национальную ситуацию в селах Ханты-Мансийского района. Русские, по его наблюдениям, являются для хантов предпочтительными брачными партнерами. Подобная ориентация вызвана, во-первых, исторически сложившейся системой связей между обскими хантами и русскими, что привело к значительной

культурной близости данных этносов, во-вторых, подавляющим численным преобладанием русского населения [6, 84-85].

В южной части округа уровень физической ассимиляции представителей КМНС еще выше. По данным 2016 г., в Кондинском районе у 76% респондентов один из родителей русский: у 40% респондентов русский отец, у 36% русская мать.

С целью определения глубины этнической ассимиляции респондентам Кондинского района задавался вопрос: «Кем вы ощущаете себя по национальности». Результаты оказались неожиданными: «манси» считают себя 4,2%, ханты 29,2%, русскими 87,5%.

Одной из причин незнания языков КМНС респонденты справедливо считают отсутствие языковой среды. Данный фактор выводят на первое место 19,3% респондентов.

Статус русского языка как государственного в Российской Федерации predetermined его господство в официальной коммуникации. Русский язык на рабочем месте используют (87,2%) респондентов. Однако возможность использования языков КМНС в рабочей обстановке имеется в целом у 6, 3% опрошенных. Реализация языковой компетенции в деловых условиях осуществляется благодаря наличию соответствующего языкового коллектива. В быту выбор языка общения не регламентирован и осуществляется в соответствии с языковыми предпочтениями коммуникантов, однако, как отмечалось выше, русский язык побеждает и в данной сфере (96,6%). В этой связи имеются основания говорить о том, что главным фактором вытеснения языков КМНС из семейной коммуникации в настоящее время является нежелание по какой-либо причине использовать их коммуникантами.

На вопрос о том, хотелось бы респондентам выучить язык своего народа, только 22,3% респондентов ответили утвердительно. Отсутствие интереса к изучению мотивируются следующими причинами: поздно учить,

нет желания, нет возможности, нет языковой среды и др. По количеству выбранных лидирует ответ «нет необходимости» (38%), выводящий на первое место прагматический фактор неиспользования языков. Тем не менее респондентов нельзя упрекнуть в равнодушии, 59% из них хотят, чтобы их потомки – дети и внуки освоили язык своего народа.

Анализ языковой ситуации, сложившейся в Ханты-Мансийском, Октябрьском и Кондинском районах ХМАО – Югры, привел к следующим выводам. Сокращение численности носителей языков ханты и манси на этих территориях обусловлено, во-первых, этнической ассимиляцией, вызванной количественным и социально-культурным неравенством обских угров и русских, во-вторых, отсутствием практической необходимости в использовании языков.

Территория, занимаемая данными районами – центр и юго-запад округа, раньше других (на Севере Западной Сибири) была освоена русскими переселенцами. Контакты с ними здесь были более интенсивными, чем в других зонах этой обширной территории. В этой связи уровень ассимиляции коренного населения здесь более высок.

В удаленных от центра округа местностях ситуация с языками коренных народов является более благополучной.

По данным С.Х. Хакназарова, в Березовском и Белоярском районах ХМАО отмечается по 63,5% владеющих этническими языками, Нижневартовском 47% [7, 145].

Социологическое исследование 2014 г. в Сургутском районе показало, что 85,7% респондентов в нем владеют языками КМНС. Сургутский диалект хантыйского языка функционирует в семейно-бытовой коммуникации: 75,4% используют хантыйский язык в семье, 65,4% в общении с родственниками, 45,8% в общении с друзьями и знакомыми. Языковая подготовка ведется в школе, в ней осваивают языки предков дети 77,8% опрошенных. Абсолютное большинство респондентов (82,3%) относятся к этому

одобрительно. Таким образом, на примере Сургутского района мы видим, что сохранение традиций передачи родного языка в семье, положительное отношение к нему в обществе, позитивный настрой на изучение способствуют его успешному функционированию, что следует учитывать при разработке мер поддержки языков коренных малочисленных народов Севера ХМАО – Югры.

Литература

1. Среднегодовая оценка численности постоянного населения за 2015 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://khmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/khmstat/ru/statistics/population/ (дата обращения: 19.10.2016).
2. Всероссийская перепись населения 2010. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi (дата обращения: 27.10.2016).
3. Вахтин, Н. Б. Условия языкового сдвига (К описанию современной языковой ситуации на Крайнем Севере) / Н. Б. Вахтин // Вестник молодых ученых. Серия: Филологические науки. – № 1. – СПб., 2001. – С. 11–16. – Режим доступа: <http://philology.ru/linguistics1/vakhtin-01.htm> (дата обращения: 16.10.2016).
4. Хилханова, Э. В. Этническая идентичность как субъективный фактор коллективного выбора языка: теоретико-методологический аспект / Э. В. Хилханова // Сибирский филологический журнал. – № 2. – Новосибирск, 2008. – С. 133–140.
5. Харамзин, Т. Г. Экономика традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера / Т. Г. Харамзин. – Ханты-Мансийск, 2001. – 294 с.
6. Зенько, А. П. Современная этническая ситуация в Ханты-Мансийском районе Ханты-Мансийского автономного округа (по данным полевых исследований) [Электронный ресурс] / А. П. Зенько // Вестник археологии. – № 1. – 1997. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/sovremennaya-etnicheskaya-situatsiya-v-hanty-mansiyskom-rayone-hanty-mansiyskogo-avtonomnogo-okruga-po-dannym-polevyh-issledovaniy> (дата обращения: 05.11.2015).
7. Хакназаров, С. Х. Состояние родных языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2008–2011 годах / С. Х. Хакназаров. – Ханты-Мансийск, 2012. – 202 с.

Литература обских угров: современное состояние и перспективы развития

Аннотация. Хантыйская и мансийская литература XXI века представлены именами М.К. Вагатовой, Е.Д. Айпина, В.Н. Соловар, А.С. Тарханова, С.С. Динисламовой и др. В литературах обозначен круг детского чтения, появляется новое поколение авторов, которые создают свои произведения не только на русском, но и на родном языке. Художественная словесность этносов активно развивается. Немаловажная роль в этом принадлежит ОУИПИИР: издаются хрестоматии; книги для детей на родных языках; завершается проект «Литературное наследие обских угров» (2-х томное издание); разработана интерактивная Литературная карта Югры; проводятся различные творческие конкурсы. В Югре созданы два Редакционных Совета (по хантыйской и мансийской литературе).

Ключевые слова: Литература обских угров, хантыйская литература, мансийская литература, Литературная карта Югры, писатели-ханты, писатели-манси.

Литература обских угров, как письменное художественное творчество, возникла в первой половине XX века. Вспоминая историю ее становления и имена первых авторов, признаем, что произведения каждого – важное звено в истории родных литератур. У истоков мансийской литературы стоят П.К. Чейметов (Пантелей Еврин), М.А. Казанцев, М.П. Вахрушева (Матра Вахрушева). В хантыйской литературе первые авторы Г.Д. Лазарев, Д. Тарлин, Л. Вайветкин.

Исследователи справедливо отмечают, что одной из закономерностей северного литературного процесса явилось то, что многие народы, стоявшие на грани исчезновения, сумели выдвинуть первоклассных художников слова, их творчество обогатило всемирную литературу «новыми героями, новыми красками, новым видением мира» [1, 73]. Безусловно, на содержание творчества авторов влияла и атмосфера времени, и опыт старших литератур.

1950-1970 гг. – это время взросления и становления литературы народов Севера, в том числе и обско-угорской. В мансийскую литературу приходят Ю. Шесталов и А. Тарханов. Они знакомы с творчеством своих предшественников, знают фольклорное наследие родного этноса. Их произведения не остались незамеченными, т.к. отличались мифофольклорным поэтическим видением мира, этнически обусловленной образной системой, удивительной стилистикой, сочетающей систему поэтических образных средств с особенностями родного языка. Этнографизм, аппелирование к устным поэтическим традициям этноса нашло продолжение и в литературной деятельности А.М. Коньковой (1916-1989). Ее обращение к жанрам легенды и сказки переросло в новую художественную форму – роман-сказание.

Хантыйскую литературу 1960-1970-х гг. представляют Г.Д. Лазарев, М.И. Шульгин, В.С. Волдин, М.К. Вагатова, Р.П. Ругин, Е.Д. Айпин, позднее приходит в литературу – Т.А. Молданова. Художественная словесность ханты, как отмечает Е.В. Косинцева, определила «свой вектор развития, синтезирующий национальную ментальность и традиции русской литературы, свои родовые и жанровые предпочтения, свое концептуальное развитие образной матрицы литературных произведений, обозначила законы формирования поэтики хантыйских художественных текстов» [2, 5].

Писатели, с именами которых ассоциируется хантыйская литература, напомнили о себе в новом тысячелетии следующими книгами: в 2004 г. вышел сборник избранных стихотворений Р.П. Ругина, в 2008 г. его же дополненное собрание произведений фольклорных жанров «Легенды и мифы народа ханты» (переиздание); М.К. Вагатова в юбилейный год выпустила книгу произведений для детей «Тёй, тей», а в 2007 г. совместно с А. Керданом – двуязычную книгу стихотворений «Материнское сердце», в которой выступила не только в роли автора, но и в роли

переводчика; в 2007 г. вышла книга «Река-в-Январе» Е.Д. Айпина, обозначившая развитие новой темы и новых образов в творчестве писателя и в хантыйской прозе в целом. В 2014 году было издано собрание сочинений Е.Д. Айпина в 4-х томах, в которое вошли известные произведения автора. В 2009 году к 70-летию со дня рождения М.И. Шульгина дочь поэта напомнила читателям о его поэтическом творчестве сборником «Мави Ас. Медовая Обь».

Мансийская литература до первого десятилетия XXI века, когда рядом с нами был Ю. Шесталов, представляла собой сложное, своеобразное, далеко не однозначное, очень интересное явление. В новом тысячелетии писателем изданы книги: «Космическое видение мира на грани тысячелетий» (2002), «Избранное» (2007, роман-камлание «Откровение Крылатого пастора»), «Шаманские тайны откровения слова «Русь» (2011) – последнее прижизненное издание, в котором главная мысль автора состоит в том, что в этом суперэтническом союзе особая, и до сих пор не оцененная и не изученная роль принадлежит древним манси и ханты, имеющим тоже свою многотысячелетнюю праисторию. Г.Н. Ионин об этой книге пишет: «Даже если гипотезы поэта будут оспорены или скорректированы специалистами, книга его будет читаться и перечитываться. Ибо в главном, основном Поэт прав: нельзя разрушать изначальное родство народов, нельзя националистически обеднять великое понятие «Русь» [3, 7].

В мансийской литературе нового тысячелетия самым «плодовитым», самым издаваемым поэтом является А.С. Тарханов. Начиная с 2000 года им изданы книги: «Исповедь язычника» (2001), «Колокол грянет» (2003), «День боренья» (2005), «Лесные доктора» (2008), «Видение пророков» (2011), «Буранная Россия» (2015), «Когда улыбаются кедр» (2016), «Природы чудные мгновенья» (2016).

Примечательно, что сборники «Лесные доктора» (2008) и «Когда улыбаются кедр» (2016) адресованы детскому читателю. Поэту удалось найти верную «точку обзора»

природы Северного края и мира детства. Эстетически оформленные издания с крупными красочными иллюстрациями притягивают юного читателя. В хантыйской литературе круг детского чтения обозначили писатели Е.Д. Айпин, М.К. Волдина, Р. Ругин, В.Н. Соловар, Д.И. Озе-лова-Чугаевская и др.

Необходимо отметить, что с середины XX века литература обских угров развивается на двух языках: родном и русском, но не независимо от языка, который выбирает автор, авторские произведения не утрачивают своей этнической самобытности. И здесь назовем авторов, пишущих на мансийском языке: Н.М. Садомин, А.И. Сайнахова, М.Т. Двинянинова и др.; на хантыйском: Р.П. Ругин, Т.А. Молданов и др., и авторов, которые сохраняют двуязычие: Е.Д. Айпин, М.К. Вагатова, С.С. Динисламова и др. С 2000 года на родном языке вышли книги: на мансийском – С.С. Динисламовой: «Витсам» (2004), «Товлагум» (2010); А.И. Сайнаховой «Ат ёр» (2014). На хантыйском языке – М.К. Вагатовой «Моя песня, моя песня» (2002), «Тёй, тей» (2006), «Материнское сердце = Анки сам» (2007), М.И. Шульгина «Мави Ас. Медовая Обь» (2008), Л.Я. Шульгиной «Мой белый стих» (2008), Е.Д. Айпина «В тени старого кедра» (2003), «Я слушаю землю» (2003) и др.

В 2015 году Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок инициировал мониторинговое исследование по изучению круга читательских предпочтений школьников Югры (данные представлены отделом социально-экономического развития и мониторинга). Было получено 832 анкеты из 7 муниципальных образований автономного округа. В анкете было 35 вопросов, в том числе нас интересовала и ситуация с чтением произведений писателей ханты и манси и востребованность художественных книг на родных языках. Данные мониторинга следующие: на вопрос «Читал(а) или читаешь ли ты произведения писателей и поэтов ханты и манси?», наибольшее количество ответов – нет (70,1%) На вопрос: «Каких писателей

и поэтов нашего края ты знаешь», самым известным оказался Е.Д. Айпин (32 ответа, из 832).

Аналогичный опрос провели и среди педагогов (447). Из 280 человек на вопрос «Читаете ли Вы произведения писателей и поэтов ханты и манси?» 156 педагогов – не читают, 124 – читают. Самым читаемым является Е.Д. Айпин (48), Ю. Шесталов (22), А.М. Конькова (17) и др. При этом для педагогов был вопрос: «Достаточно ли литературы на родных языках КМНС в Вашей школе?», из 311 – 185 респондентов подтверждают, что книги обско-угорских авторов имеются в библиотеках в достаточном количестве. Тогда, в качестве пожелания, мы можем лишь сказать, что важным шагом в развитии литературы, книгоиздания и чтения в Югре может стать принятие программы поддержки и развития чтения, т.к. данная программа уже существует в РФ, речь идет о Национальной программе поддержки и развития чтения, реализация которой призвана существенным образом изменить и в обществе, и в государственных структурах отношение к книжной, читательской культуре и стать «стартовой площадкой для планомерного и логически последовательного формирования и осуществления эффективной национальной политики в области поддержки и развития чтения силами государственных структур, общественных объединений и бизнеса» [4].

Отсутствие интереса к чтению можно объяснить тотальным переходом на всех уровнях жизни народа на русский язык, что, в конечном итоге и приводит к общей невостребованности родного языка. Но именно данное обстоятельство побудило национальную интеллигенцию к реанимированию интереса к национальной культуре, истории, языку, фольклору, литературе. По хантыйской литературе проведены исследования и изданы монографии Е.С. Роговера, С.Н. Нестеровой «Творчество Еремья Айпина», О.К. Лагуновой «Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века: Ю. Вэлла, Е. Айпин, А. Неркаги», Е.В. Косинцевой

«Женские образы в хантыйской литературе», Е.В. Косинцевой, Н.В. Куренковой «Все в этом мире от Бога...»: роман Е.Д. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах» и др. По мансийской литературе – монографии С.С. Динисламовой «Творчество Ювана Шесталова» (2007) и Е.В. Чепкасова «Художественное осмысление шаманства в произведениях Ю.Н. Шесталова 1955-1988 гг.» (2007). Литературы обских угров, как известно, не обходят вниманием и зарубежные ученые: П. Домокош, Е. Тулуз, Д.С. Норманн де Шамбург, К. Надь и др., которые вводят художественную словесность обских угров в систему финно-угорских литератур России и мира, высвечивая ее национальное своеобразие, усложняя этнокультурный диалог и наполняя его новым содержанием.

Оценивая развитие литературы обских угров, констатируем, что художественная словесность этносов активно развивается. В хантыйскую литературу вошла целая плеяда поэтов и прозаиков, которые пишут как на хантыйском, так и на русском языках. Это Е.Д. Каксина, Р.К. Слепенкова, З.В. Лонгортова, И.М. Лонгортова (Косачева), Ю.Н. Накова, Л.Я. Шульгина, В.Е. Енов, А.Р. Иштимирова-Посохова, Г.П. Лаптева, В.М. Молданова, А.Е. Молданова, А.А. Молданов, Д.И. Озелова-Чугаевская, Е.Е. Серасхова и другие. Они же задают новый алгоритм развития художественной словесности ханты, реанимируя и реформируя сложившиеся традиции и поэтику художественного творчества.

В современную мансийскую литературу также входит новое поколение авторов, которые создают свои произведения не только на русском, но и на родном языке: И. Тургачева, С. Ремизов, А. Брусницин, Т. Бахтиярова, А. Алгадьева, О. Динисламова, Н. Анадеева и др. И люди старшего поколения: М.Т. Двинянинова, Г.Н. Ларионова, О.В. Лелятова и др.

Но, как уже отмечалось, имеется проблема с изданием книг, каждая книга – для нас радость. Радует, что совсем

недавно вышла книга «Нужны мне крылья да еще дорога», в которой представлено творчество 12-ти молодых начинающих авторов (книга издана при поддержке фонда депутата Е.Д. Айпина, составители С.С. Динисламова, Л.Н. Панченко). Еще ранее Ульяной Данило издана книга начинающих авторов «Притоки великой Оби» (10 авторов) (2014). Радует каждое издание. Примечательно, что восполняют пробел в книгоиздании – сотрудники ОУИПИИР.

Вспомним, что издана серия «Хантыйская литература» хрестоматия в четырех томах (составитель Е.В. Косинцева), хрестоматии «Мансийская литература» для учащихся 5-6-7-8-9 классов (составитель Л.Н. Панченко), также, начиная с 2012 года, в институте инициирован проект издания книг для детей на родных языках. Была издана серия детских сказок на трех языках – родном, русском и английском. Также в 2015 году научные сотрудники института работали над проектом «Литературное наследие обских угров» под руководством д.филол.н. Е.В. Косинцевой (грант РГНФ).

Необходимо также сказать и об интерактивной Литературной карте Югры – постоянно пополняемом хранилище информации о литературе обских угров, и о творческом образовательном проекте «Читающая Югра», который включает три конкурса: «Югра литературная», «Литературные места Югры», «Голоса книг писателей Югры». Например, на конкурс «Голоса книг писателей Югры», который проводится уже второй год, поступило в 2016 году – 692 заявки. Для сравнения – в 2015 году на конкурс поступало 198 заявок, т.е. творческий потенциал подрастающего поколения вырос на 71,3 %.

Сегодня создан Оргкомитет по поддержке литературы, книгоиздания и чтения в Российской Федерации, одним из направлений его деятельности является «**Программа поддержки национальных литератур народов Российской Федерации на период 2016-2017 гг.**». В РФ насчитывается более 100 языков, имеющих письменность; на более чем 40 из них создаются и издаются художественные про-

изведения, развиваются национальные литературы, в том числе хантыйская и мансийская. Сегодня в Югре созданы два Редакционных Совета (по хантыйской и мансийской литературам), проводится работа по созданию Антологий современной прозы, поэзии, детской литературы и драматургии народов России, в которые войдут произведения и наших авторов.

Нами в основном представлен оптимистический взгляд на литературу обских угров. Но права Е.В. Косинцева, когда говорит, что тревожащим фактором является отсутствие новых авторских произведений тех писателей, которые составляют основу национального литературного процесса, или о том, что в национальный литературный процесс неуверенно входят молодые авторы, требующие особого внимания старших наставников и критиков. В 2015 году Е.Д. Айпин, М.К. Волдина и С.С. Динисламова проводили семинары для начинающих авторов, однако нужно, чтобы эта работа носила плановый, систематичный и целенаправленный характер, и в этом должны быть заинтересована не только национальная интеллигенция, но и союз писателей в первую очередь.

Литература

1. Лебедев, В. Д. Манси. Очерк истории литературы / В. Д. Лебедев. – Тобольск, 1995. – 159 с.
2. Косинцева, Е. В. Предисловие / Е. В. Косинцева // Нужны мне крылья да еще дорога / сост.: С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2016. – С. 3–6.
3. Ионин, Г. Н. «Русь» Ювана Шесталова / Г.Н. Ионин // Шаманские тайны откровения слова «Русь». – Ханты-Мансийск : ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. – С. 5–9.
4. Национальная программа поддержки и развития чтения. – Режим доступа: <http://library.stu.ru/files/prch.pdf>. (дата обращения: 20.11.2016 г.)

Устное народное творчество как источник изучения родного языка

Аннотация. В статье рассматриваются тексты жанров устного народного творчества народа манси. Анализируются основные языковые особенности жанров детского фольклора.

Образность народного фольклора позволяет донести до сознания дошкольников в лаконичной форме большое смысловое содержание. В этом заключается особая ценность художественного слова как средства познания окружающего мира, речевого развития детей.

Ключевые слова: фольклор, жанр, язык, лексика.

Одной из актуальных проблем в нашем современном обществе встала проблема изучения родного языка и литературы, устного народного творчества. Как известно «зеркалом культуры народа, его психологией и философией является родная речь. Необходимо учить детей эффективно пользоваться языком в самых разных сферах, необходимо изучение различным речевым жанрам. Здесь большую пользу может оказать знакомство подрастающего поколения с народным фольклором.

Устное народное творчество – явление многофункциональное. Произведения фольклора, отражая мировоззрение своих создателей, результаты их наблюдений над природой, поведением человека, взаимоотношениями людей, представляют интересный источник познания родного языка, народного быта и средство воспитания подрастающего поколения. В фольклоре можно найти всё для всестороннего развития детей...» [1].

Так, по теме нашего исследования заслуживает особое внимание научное исследование А.Н. Баландина «Язык мансийской сказки» [2], где ученый описал уникальный материал выразительных средств мансийских сказок. Э.И. Мальцевой рассматривались особенности репрезентации выразительных средств мансийского фольклора

[3]. Е.И. Ромбандеева отметила высокохудожественное значение образных выражений в «Героическом эпосе манси (вогулов)» [4]. «Язык и строфика исконных жанров мансийского фольклора архаичны <...>. Мансийский поэтический язык чрезвычайно насыщенный, яркий... в то же время сложный. Природные особенности, окружающая среда и образ жизни – вот факторы, определившие те подходы и воззрения, которые породили характерные обско-угорские языковые особенности: расширенные атрибутивные конструкции с большим количеством определений, пестроту бурно разрастающихся этимологических фигур, бесконечные вариации конструкций-повторов <...>. Факторами, влияющими на их размер и количество являются, прежде всего поэтическое мастерство исполнителя, его настрой и расположение духа в момент исполнения: подавляющее большинство произведений обско-угорского фольклора представляет собой импровизации, созданные для одного-единственного раза и неповторимо-индивидуальные, и поэтому количество параллельно бытующих вариантов крайне мало» [5, 405–407].

«Произведения устных жанров таят в себе бесценные реликвии прошлого, являются живительным источником информации, познания, духовного обогащения, языкового богатства. <...> Арсенал художественно-изобразительных приёмов мифологических и сказочных произведений богат и разнообразен. Прежде всего, это устойчивые эпические формулы, эпитеты, параллелизмы, тавтология, сравнения, гиперболы, перифразы, повторы слов и предложений и т. д. Фольклорные традиции устного творчества складывались веками, отражая народные верования, художественное восприятие мира, эстетические и нравственные стороны жизни» [6, 380].

В фольклоре народа манси особое место занимают материалы детского устного народного творчества. К проблемам классификаций материала обращались зарубежные и отечественные ученые. Так, ещё во второй половине XIX века

Б. Мункачи по собранным в результате полевых работ материалам составил классификацию мансийского фольклора. В свою очередь, В.Н. Чернецов, собиравший фольклорный и этнографический материал во время экспедиций в местах расселения манси в 20-30-е годы XX в., предложил своё видение жанровой системы. Заметим, что во многих работах исследователи не выделяли жанры детского фольклора от жанров взрослого фольклора. В настоящем исследовании мы опираемся на труды В.Н. Чернецова, Е.И. Ромбандеевой, Д.В. Герасимовой, при этом нами несколько дополнен и расширен перечень жанровых реляций детского фольклора народа манси.

Результаты исследования, проведенные нами в рамках данной темы работы, дают основание утверждать, что детский фольклор определяется несколькими ядерными жанрами. Последние в связи с возрастными особенностями детей делятся на «материнскую поэзию» (колыбельные песни, пестушки и потешки, детские песни, кумулятивные сказки), малые жанры (загадки, заклички (обращения), песенки-стишки, пословицы, поговорки), повествовательный фольклор (сказки, мифы (мифы-сказки), легенды, былички).

«Детский фольклор развивался в непосредственной связи с народной педагогикой, а забота об умственном, нравственном и физическом развитии подрастающего поколения издавна была свойственна народу. Жанры детского фольклора опекают ребенка с момента рождения, сопровождают все детство и отрочество» [7, 182–199].

Фольклор материнства и пестования составляют произведения, которые предназначены для детей раннего возраста. В колыбельный период дети могут только слушать и полностью зависят от взрослых. Назначение колыбельных песен – усыпить младенца. В колыбельный период «ребенок в общении со взрослыми проявляет инициативу: лепечет, играет, произносит разные звуки, слушает внимательно взрослого, делает попытки воспроизведения движений и вокализации» [8, 8].

Поэзия пестования (материнская поэзия) предназначалась для того, чтобы развлечь, успокоить и утешить маленького ребёнка. В материнской поэзии отражаются добрые пожелания матери своему ребёнку, при исполнении важную роль играет импровизация, что делает данные тексты неповторимыми, индивидуальными.

Затем следуют песенки о различных маленьких животных, насекомых. Например: «*Лёмвоякве*» ‘О комарике’, «*Катиристь*» ‘Кошечка’, «*Тюл-тюл-нэ Эрыг*» ‘Песня о кулике’, «*Уринэква Эрыг*» ‘Песня о вороне’, «*Сбврукве*» ‘Занинка’ и др. Они могли исполняться как стихотворения.

После песен детей знакомят с кумулятивными сказками, обладающими цепью (вопрос-ответ) однотипных эпизодов. Такие небольшие тексты легко запоминаются маленькими детьми.

Одним из малых и самых распространенных жанров фольклора, предназначенного для детей, является загадка («*āмысь ёнгил*»). «Кроме занимательной игровой формы загадка интересна для детей еще и тем, что она вводит их в мир открытий: они узнают уже известные им предметы и явления с новой, ранее не знакомой им стороны. Тем самым дети углубляют и уточняют свои первоначальные знания об окружающем мире, их увлекает яркость и образность языка. В загадках отражены темы об условиях жизни и труда, о связи с природой, о человеке, о жилище, о животных» (Рокина). «В любом, даже самом маленьком произведении – будь то потешка, песенка, или народная загадка – видны эпоха, быт, национальный колорит».

Так, в загадках манси отражены следующие номинации: 1) названия предметов, используемых в охоте и рыбной ловле; 2) названия предметов, используемых в оленеводстве; 3) названия домашней утвари, посуды, предметов домашнего обихода; 4) названия одежды.

В закличках отражены приметы и поверья взрослых, со временем перешедшие в область детского фольклора. Тексты закличек содержат значение пожелания, наказа, запрета, носят наставительный характер.

В мансийский фольклор наряду с другими жанрами входят и малые жанры – пословицы и поговорки (*ханисътап лāтнуыт*). В них присутствует рифма, лексический и корневой виды повтора, в некоторых текстах пословиц даётся описание различных качеств и свойств, характеризующих человека. Данные источники имеют значение поучительного наставления, похвалы, пожелания, запрета, порицания, предостережения, рекомендации.

Следующий жанр детского фольклора – это сказки. В сказках (*мбйтыт*) для детей дошкольного и начального школьного возраста предложения часто повторяются, поскольку повтор одних и тех же предложений заостряет внимание ребёнка, сказка легко запоминается.

Детям начального и среднего школьного возраста, кроме детских сказок, загадок и других жанров детского фольклора, рассказывают известные всем версии мифов. Дети получали первоначальные знания об окружающем мире, о появлении людей на Земле, растительности и живых существ.

В состав детского фольклора входят некоторые легенды (краткие рассказы о появлении животных и птиц), а также некоторые тексты быличек. Одним из персонажей быличек народа манси, как правило, является человек, соприкоснувшийся с потусторонним миром. В текстах быличек могут упоминаться также названия селений, в которых произошли события, описываемые в произведении.

С древних времен сказителями манси создаются уникальные фольклорные произведения для детей, которые рассчитаны на образное, зрительное восприятие. Как было нами отмечено выше, что при исполнении важную роль играет импровизация. Так, Е.И. Ромбандеева в своей работе о мансийских сказках отмечает, что тексты сказок часто содержат авторские комментарии, при которых сказитель выражает своё отношение к происходящему событию, даёт оценку главному герою, данной ситуации: *Маныр о́нysi!* ‘Какая может быть жизнь!’; *Тав ман,*

сустѣртн: тытем мѧнь кўсяррись ты ворит тавен нѧх-патуќке хѧт лўли. Пупакве яныг, мосья номт хунь ѧньси ‘Где уж такому маленькому зверьку, как бурундуку, победить в споре! Медведь большой, и ума у него немало!’ (сказка «Пупаквѣг Кўсярыг мѧйт» – «Медведь и Бурундук») [9, 7]; *Тѣр мѧнь нѣсы мѧтѧпрись тот ювле нѣри!* ‘Надо же, мышата такие маленькие, а тоже подзадоривают!’ (сказка «Сѡврукве хѧнхай ур вѧтат» – «Зайчик на осоковом берегу») [9, 31]; *Вѧй вота суп тохрасас тѣл* ‘Не догадываетесь, почему плѣсы так называются?’ (сказка «Охсар ѧйка ровиу нѣлум» – «Коварный лис») [9, 34] и др.

По мере развѣртывания сюжетной линии сказки появляются «какие-либо одобрительные слова, вроде: *тий* «вот как», *ѣмас тѣстѣ* «вот так ему и надо!» и т. д. Словом, дают понять, что все слушают внимательно, понимают суть текста» [10, 142]. В тексте мансийских сказок находим следующие примеры: *Хоталь пѧтырирись, та яныт капай?!* ‘Куда спрячется такой большой!’ («Мышонок и Олень» – «Мѧтѧпрись ос Хѧр ѧйка») [9, 13]; *Я ѧнтѣтѣн, ѧнтѣн, сунсов, хотъютын сар нѧх-паты!* ‘Садитесь, садитесь, посмотрим, кто из вас победит!’ («Пупаквѣг Кўсярыг мѧйт» – «Медведь и Бурундук») [9, 7]; *Юв ул каки хѧр ѧйка хѧнты!* ‘Как бы со страху не помер, когда встретится с мамонтом!’ («Сѡврукве хѧнхай ур вѧтат» – «Зайчик на осоковом берегу») [9, 27].

В концовке могли содержаться поучительный наказ и (или) пожелание слушателям: *«Йисѣ нотѣ пѧсыл лѧваве: савалап нѧврам ул саватѣн, мат порат та нак наќки нопылн ювле ѣнхи»* ‘С давних пор говорят: сироту не мучай, когда-либо это же мучение вернѣтся к тебе самому’ [10, 11, 81]; *Тѧн ты лѧваве: охсар ѧйка сахпыу нѣлум, охсар ѧйка рѡвиу нѣлум ул агтѣн. Наќ наќки лўль вѧрсын!* ‘Подумайте из-за чего! Недаром ведь говорят: «Не верь лису. Лживы и коварны его речи»; *Хотты нѣ, хотты хум ѧс тав ѣтѣ хѧнтхаты!* ‘И ты можешь встретиться с таким лисом!’ (сказка «Охсар ѧйка ровиу нѣлум» – «Коварный лис») [9, 35].

Подобные комментарии к текстам, вопросы задаваемые маленьким слушателям во время исполнения, показывают, что сказители как мудрые педагоги умели владеть вниманием слушателей, заинтересовать их к прослушиванию текста. Таким образом данные тексты становятся неповторимыми, индивидуальными, несущими в себе нравственные, моральные, духовные ценности. Понимая важность устного народного творчества для нравственного становления личности, сказители обращали внимание на взаимосвязь рода и личности. Прививали детям интерес к своему роду и языку, трепетное отношение к заветам предков, к почитанию старших, к семейному быту. Каждый фольклорный жанр сказителями исполнялся в соответствии с возрастом детей. «Все это помогало ребенку не только освоить лучшие образцы устного народного творчества, но и обеспечивало его личностное развитие уже с раннего возраста. Раннее и дошкольное детство – это только начало жизненного пути. И уже в самом начале этот путь был освещен солнцем народного творчества. Средствами устного народного творчества в детях воспитывается активное отношение к окружающему миру, желание применять разные жанры фольклора в повседневной жизни.

Простота этих произведений, многократная повторяемость элементов, легкость запоминания, возможность обыгрывания и самостоятельного участия привлекают детей, и они с удовольствием используют их в своей деятельности...» [11].

Таким образом, проанализировав тексты мансийского детского фольклора, мы можем сделать следующие выводы:

1. Мансийское детское устное творчество представляет собой комплексную систему «материнской поэзии» (колыбельные песни, пестушки и потешки, детские песни, кумулятивные сказки), малых жанров (загадки, заклички (обращения), песенки-стишки, пословицы и поговорки) и повествовательного фольклора (сказки, мифы, легенды, былички).

2. Важное место в процессе формирования структуры жанровой палитры мансийских текстов занимают единицы формульного характера, которые выполняют композиционную, смыслообразующую и экспрессивную функции и система повторов, которые играют роль стилистических, рифмообразующих и композиционных средств.

3. Совокупность фонетических, лексико-семантических, стилистических и синтаксических единиц в их особом сочетании создает особую экспрессивность и образность в текстах детского мансийского фольклора.

4. Особое языковое своеобразие изобразительно-выразительных средств эксплицируется прежде всего на лексическом уровне и связано с репрезентацией устаревшей лексики (архаизмов и историзмов), лексико-тематических групп 'оленоводство', 'рыболовство' и 'охота' (традиционные занятия манси).

5. Представленную фольклорно-мифологическую картину мира можно определить как комплекс знаний о мире, и в этом смысле она является в известной степени универсальной для человеческого менталитета в целом. В жанрах детского фольклора сохранились элементы древних обычаев, верований народа манси: например, в закличках (обращениях), в мифах, быличках.

Выразительные средства в текстах мансийского детского фольклора наблюдаются во всех языковых уровнях: фонетическом, лексическом, морфологическом, синтаксическом. Проанализированные выразительные средства содержат различные виды многократной аллитерации и ассонанса, включающие в себя анафорический и эпифорический повторы, повтор-подхват звуков, осуществляющийся в конце и начале слов и/или фраз.

Распространенным приемом фонетизации является оноματοпея. Наиболее употребительными группами, являются звуко сочетания – подражание звукам природы, а также птиц, зверей и животных, которые обитают в лесах той местности, где проживает исполнитель фольклорного произведения.

К морфологическим средствам выразительности относятся специфические уменьшительно-ласкательные суффиксы *-кве*, *-рись*, *-уп*, *-на* и др. Частотными оказываются архаизмы, историзмы, синонимы, относящиеся к оленеводству, охоте, рыболовству.

Синтаксические стилистические приёмы способствуют созданию целостности и упорядоченности сверхфразовых единств. В фольклорных произведениях наблюдается эллипс, полные и частичные параллельные конструкции, которые могли повторяться внутри одного текста до трёх-четырёх раз.

«Образность народного фольклора позволяет донести до сознания дошкольников в лаконичной форме большое смысловое содержание. В этом заключается особая ценность художественного слова как средства познания окружающего мира, речевого развития детей... Литературой, приобщающей ребенка к духовной жизни своего народа, прежде всего, являются произведения устного народного творчества во всем его жанровом многообразии. Дошкольный возраст – это период активного усвоения ребёнком разговорного языка, становления и развития всех сторон речи: фонетической, лексической, грамматической. Полноценное владение родным языком в дошкольном детстве является необходимым условием решения задач умственного, эстетического, нравственного воспитания детей. Чем раньше будет начато обучение родному языку, тем свободнее ребёнок будет им пользоваться в дальнейшем» [11]. «Фольклор учит детей понимать «доброе и злое», противостоять плохому, активно защищать слабых, проявлять заботу и великодушие не только к людям, но и к природе, понимать ее состояние. Благодаря изучению фольклора, родного языка, дети лучше понимают житейские ситуации. Фольклор, как экология души способен решить многие воспитательные задачи, он открывает перед детьми притягательную силу народного слова, родного языка, воспитывает эстетический вкус. Все это дает первые ростки понимания наших

корней – любви и привязанности к маме, родному дому, к родному краю. Приобщение к фольклору, его выразительность дают возможность раскрыть для детей сложившиеся национальные и общечеловеческие ценности, т.е. ввести детей в общемировую культуру, в истоках которой всегда есть народное творчество» [1].

Таким образом, приобщение ребенка к культуре происходит под влиянием того, что он читает, слышит, с кем общается, одним словом, под влиянием той речевой среды, в которую он погружён, от которой так или иначе постоянно зависит.

«В народе испокон веков вырабатывался свой нравственный уклад, своя культура. У всех народов были свои обычаи и традиции. Они проявлялись в отношении к природе, в поэзии, в народных ремеслах, в красоте одежды в правилах приличия», в устном народном творчестве. «Зёрнышко в почву в первую очередь вносит семья. Ребенок свои первые открытия делает в семье. В какой-то момент он осознает, что кроме его родного языка есть и другие языки... <...> ...мансийский язык сохранится, если дети будут говорить на родном языке» [12, 170]. Фольклор выполняет эстетическую, воспитательную, познавательную функции, а также – это источник изучения родного языка. Учитывая данные особенности устного народного творчества манси, сотрудниками научно-исследовательского отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований разработок готовятся и издаются книги для детей дошкольного и начального школьного возраста, не владеющих родным (мансийским) языком. В книгах тексты публикуются на мансийском и русском языках, некоторые издания публикуются на трёх языках – мансийском, русском и английском. Книги с интересными и познавательными текстами сопровождаются красивыми иллюстрациями, в конце каждой книги публикуется картинный словарь. Так, приведем высказывание преподавателя мансийского языка Р.М. Гаврильчик: «Очень

хорошо, что издаваемые книги со сказками иллюстрированные. На уроках мансийского языка в работе со сказкой возможны разные варианты использования текстов. Кульминация работы со сказкой наступает, когда дети начинают читать её по ролям, а затем и инсценируют. Чтобы поставить сказку, нужно запоминать слова, знать их произношение и другие языковые характеристики. Именно при постановке сказок мы достигаем многих целей, и в том числе воспитания интереса к коренным народам Югры, к языкам абригенов, к традиционным занятиям...» [13, 126-127].

Литература

1. Коколева, Е. Н. Нужно ли изучать устное народное творчество? [Электронный ресурс] / Е. Н. Коколева. – Режим доступа: <http://komiperm.ru/library/nuzhno-li-izuchat-ustnoe-narodnoe-tvorchestvo> (дата обращения: 9.11.2016).
2. Баландин, А. Н. Язык мансийской сказки / А. Н. Баландин. – Л.: Главсерморпути, 1939. – 78 с.
3. Мальцева, Э. И. История изучения мансийского фольклора отечественными исследователями / Э. И. Мальцева. – Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2000. – 98 с.
4. Ромбандеева, Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: ООО «Принт-Класс», 2010. – 648 с.
5. Домокош, П. Мансийская литература / П. Домокош // Сородичи по языку / гл. ред. Дёрдь Нановски. – Будапешт, 2000. – С. 405–407.
6. Успенская, С. С. Начальные формулы прозаических жанров хантыйского фольклора / С. С. Успенская // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития: матер. Междун. науч. конф. – М., 2004. – С. 380–387.
7. Рокина, Р. П. Привитие интереса к изучению родного (коми) языка путем использования фольклора / Р. П. Рокина // Этномир: образование и культура: сборник научно-методических работ. – Вып. 1. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – С. 182–199.
8. Афанасьева, К. В. Методика обучения мансийскому языку в детском саду: пособие для воспитателя / К. В. Афанасьева, А. А. Кудря. – 2-е изд.; дораб. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – С. 8.
9. Мансийские сказки = Маньси мойтыт: для детей начальных классов // сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. – СПб: Алфавит, 1996. – 47 с.

10. Мансийские сказки : для уч-ся 5-8 классов / авторы-сост.: Е. И. Ромбандеева, Т. Д. Слинкина. – СПб : Дрофа, 2003. – 143 с.
11. Скаредова, А. Л. Использование устного народного творчества в развитии детей [Электронный ресурс] / А. Л. Скаредова. – Режим доступа: <http://dohcolonoc.ru/cons/6002-ispolzovanie-ustnogo-narodnogo-tvorchestva-v-razvitii-rechi-detej.html> (дата обращения 9.11.2016 г.).
12. Динисламова, С. С. Роль родного языка в социализации личности / С. С. Динисламова // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития: матер. Междун. науч. к/онф. – М., 2004. – С. 169–173.
13. Гаврильчик, Р. М. Фольклор как способ изучения мансийского языка (на примере детской творческой студии «Живой ручеек») / Р. М. Гаврильчик // Детский фольклор обских угров : материалы научно-практической конференции. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – С. 123–128.

Поэтика сновидений в марийской прозе

Аннотация. Данная работа посвящена исследованию сновидений персонажей в произведениях марийских писателей Я. Ялкайна, А. Юзыкайна, С. Николаева, Л. Яндака. Сновидения использованы авторами главным образом в двух функциях: для раскрытия внутреннего мира героя и для предсказания будущего персонажей. Отличительными чертами сновидений литературных героев являются сочетание реальных и фантастических фактов, использование религиозно-мифологических сюжетов, акцентирование внимания на субъективные переживания личности.

Ключевые слова: сон, сновидение, марийская литература, Я. Ялкайн, А. Юзыкайн, С. Николаев, Л. Яндак

Описание сна (сновидения) – довольно распространенный прием, встречающийся в литературе. М. Дынник отмечает, что «оно служит для самых разнообразных целей формального построения и художественной композиции всего произведения и его составных частей, идеологической и психологической характеристики действующих лиц и, наконец, изложения взглядов самого автора» [1]. Так же, как и в русской литературе, практически в каждом крупном марийском литературном произведении встречается описание сна какого-либо персонажа, чаще всего главного героя. Целью данной работы является исследование сновидений персонажей, их функций в произведении и выявление особенностей литературного описания сновидений по материалам прозы Я. Ялкайна, А. Юзыкайна, С. Николаева, Л. Яндака.

Т.Ф. Теперик отмечает, что «одна из задач филологической работы – исследование поэтики сновидения, которая является порождением не Бессознательного сновидца, но авторского замысла, т.е. Сознательного» [2]. Литературный сон является порождением автора художественного произведения. Таким образом, задачей филолога является,

истолковав смысл литературного сновидения, оценить замысел автора. Исследователь замечает, что «в отличие от медицины, которая чётко разграничивает понятия «сон» и «сновидение», определяя сновидения как составную часть сна, в филологии эти термины употребляются достаточно синонимично» [3]. Например, целый ряд работ посвящены исследованию поэтики сновидений в творчестве разных авторов [4; 5; 6; 7; 8 и др.]. Рассматривая сновидения, изображённые в художественных произведениях, многие исследователи нередко употребляют слово *сон* [9; 10 и др.]. Использование этого слова, как отмечает О.В. Федунина, «прежде всего, влечёт за собой некоторую путаницу при различении литературного сна, видения, галлюцинации и других близких по своей природе форм» [11, 20]. С.С. Лихачёв считает, что «с литературоведческой точки зрения такое замещение недопустимо. Сон – это «наступающее через определённые промежутки физиологическое состояние покоя и отдыха», тогда как сновидение – это «образы, возникающие во время сна». Таким образом, главным составляющим в определении понятия «сон» является процесс, а в понятии «сновидение» – образ [12].

Т.Ф. Теперик предлагает ввести в литературоведение термин *онейротоп*, которое, как полагает автор «более содержательное понятие в сравнении со сновидением, так как в него входит как само сновидение, так и все художественные детали, которые с ним связаны [3]. Например, сон Овыча в романе А. Юзыкайна «Медвежья берлога» [13, 13] начинается так: «Плывёт в лодке по ночной воде», то онейротоп начинается со слов: «А ночью ей приснилось», и если сон заканчивается словами «Очандр! – рвётся из её груди крик», то онейротоп – «Она просыпается, с ужасом глядя в темноту».

В.В. Савельева пишет, что «изучение сновидений в художественной литературе выделяется в особую область современного литературоведения, которая получает названия художественная гипнология, онейросфера, онейротопика,

онейрология, онейропоэтика». [14, 13]. Таким образом, в последние годы появились работы, посвящённые исследованию онейропоэтики, онейросферы [15; 16; 17 и др.].

Литературное описание сновидений отличается от реальных жизненных ситуаций. Одной из особенностей является то, что сон персонажа можно описать в момент возникновения или о нём может быть рассказано позже. Другой особенностью является то, что о сновидении может рассказывать не только сам сновидец, но и кто-то другой из персонажей. Например, сон Чанета в романе «Эльян» А. Юзыкайна рассказывается тётушкой Опанасихой [18, 23]. Иногда сам персонаж описывает свой сон, например Тойгизя в романе «Медвежья берлога» А. Юзыкайна [13, 30] или Васлий кугыза и Чопук в повести «Эрвыкай» С. Николаева [19, 82; 19, 89] сами рассказывают свои сны. Всё же, в большинстве рассмотренных случаев рассказчиком выступает автор произведения.

Сон героя произведения может служить прологом для развития всего сюжета. Например, рассказ Сидора Николаева «Чал пурымеке» начинается описанием сна главного героя. При этом, никакого упоминания, что это сон, автор не даёт. Во сне: красивый, молодой герой рассказа, в нарядном костюме встречается у кинотеатра со своей невестой. И только он обнимает её за талию, внезапно просыпается. Микале с сожалением говорит: «Да-а, интересный сон. А ведь раньше так и было» [19, 197]. Он одевает свой потускневший от солнца костюм и выходит на улицу. Автор произведения показывает контраст между сном (яркий, красивый, молодой, нарядный радостный) и реальностью (старый, потускневший). Главный герой, Микале, приезжает на отдых на озеро, где встречает свою прежнюю невесту, которую видел во сне. Он надеется снова быть вместе с ней. Но она замужем. Микале снова остаётся один. Таким образом, сон является обрамлением произведения, прологом для развития сюжета.

По своим функциям литературные сновидения Е.Ф. Волик разделяет на три группы:

1) характерологические сновидения – те, которые раскрывают подлинное «я» героя, скрытые черты характера;

2) проскопические сновидения – те, которые предсказывают будущее героя, или даже будущее всего человечества зачастую в иносказательной форме;

3) кризисные сновидения – те, которые коренным образом влияют на жизнь человека, меняют его взгляд на повседневность [20, 163].

Рассмотрев сновидения в прозаических произведениях Я. Ялкайна, А. Юзикайна, С. Николаева, Л. Яндака, можно выделить две основные группы по функциям, которые они выполняют в произведении. Первую составляют сны, которые раскрывают внутренний мир героя, являются откликом сознания на происходящие события, реакцией на сильное психическое потрясение. В таком сне обыгрываются ситуации из реальной жизни. Читатель получает возможность заглянуть в глубины подсознания персонажа, узнать об его истинных чувствах и переживаниях. Например, сон Ачина в повести «Ола» Я. Ялкайна [21, 389]. Ачин поступил учиться, но жить ему негде, не может получить общежитие, ночует в комнате у знакомых на кровати без матраса, денег тоже нет. Во сне он видит первую лекцию, аудиторию, профессора, студентов. После лекции профессор подзывает его к кафедре и расспрашивает, откуда он, где учился, была ли интересной лекция. Затем подбадривает Ачина, говоря, что будет и стипендия, и общежитие. После того, как профессор уходит, Ачин понимает, что это был Юзий. Он пытается его догнать, но профессор уходит всё дальше и дальше по длинному коридору. Внезапно коридор превращается в зеркало, в которое Ачин смотрел, когда был маленьким. Когда у Ачина пропал брат, ушедший на заработки, им посоветовали погадать на зеркалах, как это делает ясновидящая. Два зеркала ставят друг против друга, посередине кладут монету, потом смотрят на зеркала. Если брат жив, покажется, если нет, значит, умер.

Ачин видит Юзия в образе профессора. В самые тяжёлые для Ачина первые дни в Москве, когда ему негде было жить, и совсем не было денег, Юзий впускает Ачина ночевать на своё место в общежитии, даёт ему немного денег. Возможно, для Ачина, Юзий, уже окончивший институт, и оказавший помощь в тяжёлой ситуации, ассоциируется с уважаемым человеком: профессором. Коридор имеет значение жизненная дорога, идти по бесконечным коридорам – жизненный тупик, недоумение, безвыходная ситуация.

На следующий день Ачин припоминает свой сон. Устами героя автор даёт разгадку этому сну: «Я и забыл, послезавтра первая лекция, – подумал он, вспоминая свой сон, как давно и с нетерпением ждал этого дня» [21, 390]. Радостное состояние ожидания первого дня учёбы вперемежку с повседневными трудностями проявилось во сне. Кроме этого, при помощи сна Ачина Я. Ялкайн описал некоторые моменты из жизни марийцев, а именно, гадание на зеркалах. Раньше *күзгö дене ончышо* (буквально, смотрящие по зеркалу) были распространены в деревнях, и обращение к ним было нормой в деревенской жизни. Через сон Ачина автор описывает процесс этого гадания, таким образом, сочетая во сне персонажа жизненные и религиозно-мифологические сюжеты.

Ачин – молодой парень, выросший в деревне, ему очень тяжело привыкнуть к столичной жизни. В самые тяжёлые моменты он подумывал всё бросить и уехать. Он стал плохо спать, сны стали беспокойными, калейдоскопом мелькали во сне разные эпизоды и сцены из жизни: поход в оперу, Москва, занятия с профессором Петерсоном, Ленинград: «Теве Ленинград уремый канал пүчкын лектеш. Мойка вўдым ий левед возын» (*Вот канал пересекает улицу Ленинграда. Река Мойка покрыта льдом*) [21, 501]. Во сне писатель символично показывает борьбу Ачина с конём, при этом Ачин бьёт его стальной книгой, и конь падает. Ачин побеждает коня, смотрит вниз, а там оказывается

не конь, а сам Ачин. Идет спор между двумя Ачинами (между стоящим и лежащим). Лежащий Ачин плачет, не может жить в городе: «Мый олаште илен ом керт, ола мыйым каналыш, ий йымак шолынеже» (*Я не могу жить в городе, город хочет проглотить меня, бросить под лёд в канал*). Вот откуда Ленинград, канал, река Мойка, лёд в начале сна. Стоящий Ачин говорит: «Мый тый гает магырен ом кошт, мый чылажымат сенгем» (*Я не плачусь, как ты, я всё преодолел*). Лежащий: «Ит моктане: чылажымак огыл-ла, тева шкендым сенген от керт» (*Не хвались: не всё, вот себя ты победить не можешь*).

Символика коня в сновидениях не до конца ясна. Конь может символизировать интеллект, мудрость, свет, динамичную силу, быстроту мысли, бег времени. По марийскому соннику, конь имеет значение «мужчина» [22, 16]. Если принять во внимание этот толкователь, то герой романа во сне борется с самим собой, что, в принципе, и доказывает продолжение сна, когда идёт спор между лежащим и стоящим Ачином. Таким образом, посредством сна, используя различные символы, Я. Ялкайн показывает внутреннюю борьбу главного героя: с одной стороны, его огромное желание учиться, с другой стороны, неуверенность в том, что он преодолеет себя и выдержит жизнь в большом городе.

К первой же группе можно отнести сон Чанета из романа «Эльян» А. Юзыкайна. Тётушка Опанасиха рассказывает мальчишкам, как тяжело жилось Чанету: «Был он самый бедный человек в деревне. Три дня он уже ничего не ел. Не евши, пришлось ему ложиться спать и на третий день... А думы крутятся в голове, сна лишают... И что вы думаете? Приходит он однажды с работы и глазам своим не верит: на столе в глиняном горшке – гречневая каша. Сел он к столу и думает: «Наконец-то наемся досыта». Глядь, а ложки на столе нет. «Мать, а мать! – кричит жене. – Поддай-ка мне ложку. Не руками же я должен кашу есть!» От этих слов он и проснулся» [18, 23]. Во сне обыгрывается повседневная жизнь, но с исполнением

заветного желания Чанета: едой. Но даже во сне появляется препятствие: нет ложки. Так что, когда Чанет проснулся, выбрал самую большую ложку, сунул под подушку. Долго ворочался. Под утро только уснул. «И снова видится ему стол у светлого окна, однако на столе ничегошеньки нет, пусто. Стал искать знакомый горшок, но сколько ни искал, не нашел. Совсем было отчаялся, вдруг видит, на полочке, стоит горшок для каши. Схватил его Чанет, а он пустой. Тут он как закричит: «Мать! Ты зачем всю кашу съела, мне не оставила?!» Проснулся снова от собственных слов» [18, 24]. Таким образом, Чанет пытался управлять своим сном: взял с собой ложку, попал в тот же сон, но ситуация изменилась: еды не осталось, горшок пустой, что бы ни делал герой, ему приходится остаться голодным. При помощи сна автор показывает переживания, отчаяние персонажа, которое он испытывает из-за голода, его безвыходное положение. Даже во сне Чанет не смог поесть. Сюжет сна является примером, на сколько бедно жили простые марийцы в те далёкие времена.

Часто сон является воплощением уже пережитых героем событий. Например, Онар в одноимённом романе Л. Яндака во сне видит свой родной дом, он спрашивает маму: «Отца разве нет?» [24, 12]. Мать отвечает, что он во дворе. Онар выходит на улицу, смотрит вокруг, но там никого нет. Его отец, действительно, пропал уже год назад, Онар долго его искал, но не нашёл, а теперь и сам попал в руки врага. Посредством сна Онара автор произведения знакомит читателя с ранее происходившими событиями. Кроме того, во сне приводится подробное описание традиционного марийского жилища.

Вторую группу составляют вещие сны, их функция в произведении предсказывать будущее героев. Слова Чапи кува, героини рассказа М. Рыбакова отражают философию всего народа: «Омо – пұрымашын шижтарымыже» (*Сон – предостережение судьбы*) [24, 314]. Лурье М.Л. отмечает, что «На самом деле практически все запоминающиеся

(и потому актуальные для пересказа) сновидения обретают в традиционной культуре статус вещей. Так или иначе, все они соотнесены со сферой грядущего, прогнозируя или программируя факты дальнейшей жизни сновидца и его близких» [25, 28]. Н.И. Толстой пишет: «Сон – это также открытие границы между настоящим и будущим и в то же время между настоящим и прошедшим. Отсюда восприятие сна как предсказания, предзнаменования, пророчества, отсюда вера в вещий смысл снов» [26, 91]. Исследователи отмечают, что информация в вещих снах выражается на языке зрительных образов и требует обязательного толкования [25, 29]. Часто марийцы для выяснения значения снов обращались к толкователям, как правило, утром, до рассвета. Например, для истолкования сна своего мужа Овдачи «эр тұл-дұл денак ял мучаште илыше Чапи кува деке чымалте» (*в предрассветной мгле помчалась к живущей на краю деревни Чапи кува*) [24, 314].

К вещим снам можно отнести сон старика Васлия из повести С. Николаева «Эрвыкай». Старик Васлий сильно заболел, «два дня не было ни крупинки во рту» [19, 81]. Во сне он видит девушек в белых кафтанах. Красивые девушки вывели в огород, посадили, накормили-напоили. После этого, они привели его в незнакомый город с высокими зданиями, каменной горой. Старик Васлий рассказывает своему сыну: «И в кладбище был. Но что там мне говорили, никому не скажу, не велели» [19, 82]. Старик уверен, что близок его конец. Но всё же в конце своего рассказа говорит: «Не горюй, сынок, ещё поживу». Действительно, после продолжительной болезни старик поправился².

Сон Чопука из той же повести, с одной стороны, раскрывает переживания героя, с другой, предсказывает дальнейшее развитие событий [19, 89]. Рассказ о своём сне он начинает с фразы: «Уждымо-колдымо верыште лийынам»

(*Я был в невиданном-неслыханном месте*). Чопук убежал из русской армии, скрывается в лесу, не видится со своей семьей, во сне он видит свадьбу³ и свою жену: «Тудо эн йытыра, эн сӧралын мура, эн онайын кадыргылеш» (*Она самая привлекательная, красивее всех поёт, лучше всех двигается*). Чопук хочет подойти к ней, но препятствия в форме земляного кома мешают ему. При помощи сна автор показывает нам чувство одиночества и потерянности, который испытывает герой: «Ик катыш курыкеш шкетын кодынам. Йокрок. Ен-влакым кычалын, тура серыш логальым. Тыште нигӧ уке» (*Возле одной горы остался один. Одиноко. В поисках людей вышел на крутой склон. Здесь никого нет*). Сон также дает более глубокое осмысление происходящих событий: Враг с кинжалом, который видится ему во сне, говорит: «Не бойся, я не немец». Герои говорят, что немец страшнее марийских богатеев [19, 91]. Сон является предсказанием дальнейших событий: враг во сне ему говорит: «Ит шоно райыш логалынам манын, садак сарыш логалат» (*Не думай, что попал в рай, всё-равно попадёшь на войну*) [19, 90]. Действительно, Чопук снова становится в ряды солдат. Человек с седой бородой предсказывает во сне: «Вашке верын-верын мланде вӱр дене чеверга. Ямдылыза пычалдам виктараш» (*Скоро местами земля покраснеет от крови. Готовьте ваши ружья*).

Используя слова девушки Ведасий автор произведения Сидор Николаев, похоже, выражает своё отношение к сновидениям: «Мый учёныйым ом пале, но омылан ўшанем. Мужедше семын илышым ончыкта» [19, 89]. (*Я, конечно, не учёная (не училась), но снам верю. Как и гадалки, жизнь показывают*).

К вещим снам можно также отнести сон Овыча о её муже Очандре в романе «Медвежья берлога» А. Юзыкайна:

² По марийскому соннику, «побывать на кладбище – долго жить будешь» [22, 45]

³ Свадьба, по марийскому соннику, к покойнику [22, 92].

«Плывет в лодке по ночной воде, покачивается, и совсем близко за спиной слышит горячее дыхание Очандра, оборачивается, а никого нет, в лодке одна, и куда-то несёт её по течению. «Очандр!» – рвётся из её груди крик. Она просыпается, с ужасом вглядывается в темноту. Никого» [13, 13].

С одной стороны, это сон-переживание как результат постоянных раздумий о своём муже, нелёгкой доле, ожидания его возвращения. Очандру приходится уходить на заработки в лес для того чтобы прокормить семью. Овыча остаётся одна с маленьким ребёнком со всеми тяготами повседневной жизни. Все её мысли о муже: когда он вернётся, сможет ли заработать деньги. С другой стороны, это сон-предсказание: Очандр умирает от болезни. Овыча остаётся одна. Если реку рассматривать как жизнь, то Овыча, оставшись в лодке одна, жизнь проведёт одна, без Очандра.

В марийском толкователе снов написано, что лодка имеет значение «друг», «плыть на лодке – радоваться другу» [22, 35]. В некоторых традициях лодка имеет символ погребального транспорта. Т.А. Молданова, исследуя сновидения в хантыйской культуре, пишет, «лодка – повсеместно символ гроба. Важно, в каком направлении плывёт лодка. Если по течению, то кто-то умрёт, если против течения, то всё будет нормально» [27, 152]. И.А. Разумова тоже указывает, что «лодка – известный погребальный транспорт и одновременно символ самого человека» [28, 303]. Однако многие исследователи отмечают, что одни и те же символы могут иметь различные смыслы для разных людей [29, 51; 25, 36 и др.]. Ю.М. Лотман замечает: «Сон – это семиотическое зеркало, и каждый видит в нем отражение своего языка» [30, 124]. Еще в конце XIX века Н.Я. Никифоровский писал: «...Каждая местность, каждое семейство и даже иногда отдельное лицо одному и тому же сновидению дают разное значение, сообразно с наблюдением своим личным, а также семьи и соседей» [31, 31]. Толкования снов

постепенно накапливаются у каждого человека. Но, как отмечает В.Е. Добровольская, «одни копят информацию о своих снах («я знаю, что когда мне снится то-то, это к тому-то»), другие включают в сферу своего знания и толкования чужих снов» [32, 63]. Таким образом, символы сновидения можно интерпретировать «а) на уровне «общеизвестных» значений, закреплённых текстами устных нормативных примет и письменных сонников; б) как конвенциональный (в том числе семейный) или в) персональный символ» [28, 291].

Часто толкование сна приводится в произведении устами самих персонажей. Например, Пампалче рассказывает о своём сне: «Не спалось мне нынче ночью / Плохо виделось: что будто / Перстенёк мой распаялся, / Камень выпал бирюзовый, / Расплелась коса, и лента / Голубая потерялась; / Что хожу я всё по горкам / И клубнику собираю». И сама толкует свой сон: «Ах, те горки – это горе, / Ягоды – девичьи слезы» [33, 161].

Ещё одним примером вещего сна, в котором переплелись события реальной жизни и мифологический сюжет является сон Ёывана, главного героя романа А. Юзыкайна «Медвежья берлога». Он видит сон про девушку Сандай, которая ему нравится. Он хотел жениться на ней, но ему пришлось уйти зимой в лес на заработки. Читатель не сразу узнаёт, что это сон [13, 293]: «Ёыван закрывает утомлённые солнечным блеском глаза, и ему вдруг видится странный лес». Та же реальность видится во сне по-другому: странный лес: деревья без вершин, без ветвей, каждое затёсано и на затёсе клеймо: «С.А.Л.». Ёыван уже много времени работает в лесу, ставит на деревьях клеймо «С.А.Л.», поэтому это уже снится ему во сне. В этом странном лесе вдруг слышит он леденящий душу хохот. «И страшно делается Ёывану, он шарит за спиной топор, а его нет за спиной. Он ищет среди ровно срезанных вершин солнышко, но солнышка нет, и он не знает, как выйти из этого леса» [13, 294]. И только этот странный хохот

сопровождает его. Ёйван думает, что это Овда. Но это, оказывается, Сандай. У неё странный голос. Она уходит. Ёйван кричит: «Постой, подожди, куда ты уходишь, Сандай?!» [13, 295] Но только дробный, леденящий душу хохот из-за клейменных деревьев.

Вспоминая сон, Ёйван думает: «Почему Сандай показалась мне Овдой?» [13, 305]. Ещё будучи подростком он слышал легенду про Овда у бабушки в деревне Шудымарий. Овда – мифическое существо, обитающее в лесу. Бабушка рассказывала детям [13, 52]: «Она мало чем отличается от человека. Людям она чаще предстаёт в образе женщины. Говорят, среди них есть такие красивые девушки, что просто диву даешься. Но всё равно их можно отличить от людей: ступни ног выворочены назад, а груди огромные. Овда их перекидывает через плечи, ей так ходить удобнее, впереди не мешают. Руки у неё тоже как руки, только пальцы длинные. Это – чтобы она хорошо могла щекотать человека. Встретит Овда в лесу человека и начинает щекотать. А тому, бедному, и страшно, да хохот берёт. Да такой, что и остановиться не может. Вот так хохотом своим захлебнётся и умрёт». Ёйван был настолько впечатлён легендой, что его сюжеты проявились через много лет во сне: красивая девушка Овда – Сандай, лес, хохот. Овда для Ёйвана является своего рода личным символом. Во сне Сандай уходит, Ёйван не может докричаться до неё. В это время в деревне с Сандай происходит несчастье. Сын богатого мужика Мигыта надругался над девушкой. Ночью деревенский мужик Фёдор видел, как какая-то девушка, босая, горько плача, шла к озеру. Он за ней, до озера добежал, нет никого. Пошёл ещё на дорогу, поглядел, и правда – следочки есть, босыми ногами пройдено, и свежий след-то, ясный. Утра дождался, поспрашивал в деревне, никто ничего не говорит. Фёдор решил, что не иначе, как Овда по деревне шла [13, 310].

Отдельно следует упомянуть сны, в которых сновидец видит сны про умерших или общается с ними. М.В. Валенцова пишет: «Сон – это окно в «тот» мир, а сновидение – способ

обращения с ним и его обитателями, среди которых – умершие родные и будущие родственники» [29, 46]. Согласно традиционным представлениям марийцев, семья объединяла не только живых, но и умерших родственников [34, 180]. Вера марийцев в то, что душа человека до сорокового дня пребывает на земле отразилась и в литературных произведениях. В романе А.М. Юзыкайна «Медвежья берлога» родители сгоревшего в пожаре маленького мальчика Тойгизя и Унай сорок дней ежедневно по утрам поминали его перед зажжённой свечкой. После пожара они купили дом в другой деревне. Сороковую ночь они пролежали без сна: «Последний день дух маленького Мичуша с ними живет...» [13, 30]. Тойгизе казалось, что он даже глаз не сомкнул, но вот сон видел [там же]: «Будто я опять в Кожлаяле, в кузнице своей работаю. И выхожу будто воздухом свежим дохнуть, а передо мной луг, весенний луг, в цветах весь... Стою я и вдруг вижу: жеребёнок⁴ маленький бежит по лугу. Хвостик свечкой, головка вскинута, бежит, высматривает кого-то. И туда пробежит, сюда – ищет кого-то. И заржал – голосок серебряный по лугу рассыпался. Вдруг меня увидел, остановился. Смотрит издалека, будто узнать старается. А сам ножками перебирает, и всё ближе, ближе. Я и говорю ему: кого ты ищешь? Чего тебе надо? Он ещё ближе подошёл и опять заржал – не признал, видно... Подошёл он совсем близко и вдруг говорит: «Маму свою потерял. Была она здесь же, в конюшне, а теперь ни конюшни нет, ни мамы. Вот я и бегаю, ищу её, даже копыта мои износились. Я бы дальше побежал, да ноги болят». А что, отвечаю, раз такое дело – подкую. Я его и подковал... Он и убежал с глаз». Унай, его жена, толкует этот сон так: «Подковал ты жеребёнка – это хорошо. А что жеребёнок ищет свою мать и конюшню – нехорошо. Зря мы, Тойгизя, до сорокового дня не жили там... Пока лето, поставили бы

⁴ По марийскому толкователю снов, жеребёнок – это мальчик, парень [22, 47]

шалаш, жили бы рядом, где дом наш стоял. Это не жеребёнок, это Мичуш ищет нас...» [13, 31].

В романе Л. Яндака «Чоткар» умерший человек приходит во сне к герою до тех пор, пока не получает ответа на свой вопрос. Молодой парень Олькан влюбился в девушку Снеге Ора, но она любила Тойкү. Олькан решает избавиться от конкурента, и однажды на охоте он убивает Тойкү, но не успевает спрятать труп, молодые охотники из деревни замечают их. Олькана прогоняют из деревни. Убитый Тойкү начинает приходить к нему во сне: «Олькан ўмбаке тудо шўлыкын ончен да йодын: «Молан? Молан пиалем кўрльыч, Олькан?» Вара, вашмутым вучен, кужу жапшып шоген» (*Он смотрел печально на Олькана и спрашивал: «Почему? Почему ты разрушил моё счастье?» Потом долго стоял молча, ожидая ответа*) [23, 343]. Олькан говорил всякое, но боялся открыть ему правду. А Тойкү приходил во сне снова и снова, задавал один и тот же вопрос. Иногда Олькан просыпался ночью и чувствовал, что кто-то стоит рядом с ним. Следующей ночью снова тот же сон. Тогда Олькан в одном из снов со злостью рассказал, как он любил Снеге Ора, как завидовал их взаимной любви, как надумал убить его. Тогда Тойкү грозно посмотрел в его глаза и сказал глухим голосом, как будто звучащим из колодца: «Значит, ты тоже любил? Зло и любовь ты повязал в одну верёвку, поэтому никогда не будешь счастлив» [35, 344]. Больше Олькан не видел его во сне.

Таким образом, сновидения используются в рассмотренных произведениях Я. Ялкайна, А. Юзыкайна, С. Николаева, Л. Яндака для создания иррационального фона, они служат знаменами, предсказывают развитие сюжета, исполняют желания, помогают автору раскрыть внутренний мир героев, их эмоциональное состояние, а читателю – понять поступки персонажей. Читатель, внимательно следя за развитием сюжета, может угадать логику автора и раскрыть значения символов. Отличительными чертами снов литературных героев является сочетание реальных

и фантастических фактов, использование религиозно-мифологических сюжетов (гадание по зеркалам, разговоры с умершими, Овда) в сочетании с личной символикой сновидца, акцентирование внимания на субъективные переживания личности.

Литература

1. Дынник, М. Сон, как литературный прием [Электронный ресурс] / М. Дынник // Словарь литературных терминов. – Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/slt/abc/lt2-6416.htm> (дата обращения: 02.11.2016).
2. Теперик, Т.Ф. Литературное сновидение: терминологический аспект / Т. Ф. Теперик // Литература XX века: итоги и перспективы изучения. Материалы Пятых Андреевских чтений / Под ред. Н. Н. Андреевой, Н. А. Литвиненко, Н. Т. Пахсарьян. – М., 2007. – С. 47–55.
3. Теперик, Т.Ф. О поэтике литературных сновидений [Электронный ресурс] / Т. Ф. Теперик // Москва: Портал «О литературе», LITERARY.RU (дата обновления: 05 марта 2008. – Режим доступа: <http://www.literary.ru/literary.ru/readme.php?subaction=showfull&id=1204718527&archive=1205324254> (дата обращения: 02.11.2016).
4. Славина, О.Ю. Поэтика сновидений (На материале прозы 1920-х гг.): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / О. Ю. Славина. – Санкт-Петербург, 1998. – 23 с.
5. Крюкова, А.Н. Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14 / А. Н. Крюкова. – Москва, 2013. – 181 с.
6. Теперик, Т.Ф. Поэтика сновидений в античном эпосе (на материале поэм Гомера, Аполлония Родосского, Вергилия, Лукана): дис. ... докт. филол. наук: 10.02.14 / Т. Ф. Теперик. – М., 2008. – 356 с.
7. Сергеев, О.В. Поэтика сновидений в прозе русских символистов: дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01 / О. В. Сергеев. – М., 2008. – 563 с.
8. Акатова, О.И. Поэтика сновидений в творчестве М.А. Булгакова: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / О. И. Акатова. – Саратов, 2006. – 228 с.
9. Нечаенко, Д.А. Сон, заветных исполненный знаков. Тайнства сновидений в мифологии, мировых религиях и художественной литературе / Д. А. Нечаенко. – М. : Юридическая литература, 1991. – 304 с.

10. Байрамова (Самойлова), К. В. Мотивы и поэтика сна в лирике А. Блока: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / К. В. Байрамова (Самойлова). – Махачкала, 2003. – 190 с.
11. Федунина, О.В. Поэтика сна (русский роман первой трети XX в. в контексте традиции): монография / О. В. Федунина. – М. : Intrada, 2013. – 196 с.
12. Лихачёв, С.С. Как писать сон, бред. 1. Сон как литературный приём [Электронный ресурс] / С. С. Лихачев. – Режим доступа: <https://literarymentoring.wordpress.com/2014/08/16/как-писать-сон-бред-1-сон-как-литератур/> (дата обращения: 02.11.2016).
13. Юзыкайн, А.М. Медвежья берлога. Роман / А. М. Юзыкайн. – М. : Современник, 1973. – 312 с.
14. Савельева, В.В. Художественная гипнология и онейропоэтика русских писателей: Монография / В. В. Савельева. – Алматы : Жазушы, 2013.– 520 с.
15. Вьюшкова, И.Г. Онейропоэтика поэзии Я.П. Полонского: монография / И. Г. Вьюшкова. – Ишим : Изд-во Ишимского гос. пед. ин-та, 2012. – 119 с.
16. Нагорная, Н.А. Онейросфера в русской прозе XX века. Модернизм, постмодернизм: дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01 / Н. А. Нагорная. – М., 2004. – 414 с.
17. Зимнякова, В.В. Роль онейросферы в художественной системе М.А. Булгакова: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / В. В. Зимнякова. – Иваново, 2007. – 182 с.
18. Юзыкайн, А.М. Эльян: роман / А. М. Юзыкайн. – М.: Советский писатель, 1982. – 256 с.
19. Николаев, С. Эрвыкай: Повесть да ойлымаш-влак / С. Николаев. – Йошкар-Ола: Марий кн. изд-во, 1982. – 224 с.
20. Волик, Е.Ф. Язык и функции сновидений в словесном искусстве / Е. Ф. Волик // Вісник ХДАДМ. – №3. – 2007. – С. 160–164.
21. Ялкайн, Я. Чумырен лукмо ойпого: в 2 т. / Я. Ялкайн. Т. 1: Почеламут, поэме, повесть, ойлымаш / сост. П. А. Апакаев. – Йошкар-Ола : Марий кн. савыктыш, 2005. – 656 с.
22. Омэлкан, Г. Омо тогедыш / Г. Омэлкан. – Йошкар-Ола : У Вий, 1991. – 59 с.
23. Яндак, Л. Онар: роман-влак / Л. Яндак. – Йошкар-Ола : Марий книга савыктыш, 2007. – 558 с.
24. Рыбаков, М. Чумырен лукмо ойпого. 3 том: пьеса-влак / А. П. Аптуллина, В. С. Рыбакова ямдыленыт. – Йошкар-Ола : Изд. дом «Ото», 2008. – 504 с.
25. Лурье, М.Л. Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) / М. Л. Лурье // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О.Б. Христофорова. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – С. 26–43.
26. Толстой, Н.И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа / Н. И. Толстой // Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст: XXVI Випперовские чтения / Под ред. И. Е. Даниловой. – М., 1993. – С. 89–95.
27. Молданова, Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов / Т.А. Молданова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – 354 с.
28. Разумова, И.А. Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах / И. А. Разумова // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О.Б. Христофорова. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – С. 290–309.
29. Валенцова, М.М. Полесская традиция о сновидениях / М. М. Валенцова // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О. Б. Христофорова. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – С. 44–54.
30. Лотман, М.Ю. Культура и взрыв / М. Ю. Лотман. – М. : Гнозис; Изд. группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
31. Никифоровский, Н.Я. Материалы для народного снотолкователя. I. (Витебской губернии) / Н. Я. Никифоровский // Этнографическое обозрение. – № 1. – 1898. – С.133–139.
32. Добровольская, В.Е. Суеверия, связанные с толкованием сновидений в Ярославской области / В. Е. Добровольская // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О. Б. Христофорова. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – С. 55–69.
33. Спиридонов, А.Я. Югорно. Песнь о вещем пути: Эпос мари: Опыт синтеза / А. Я. Спиридонов. – Йошкар-Ола : Изд-во «Марево», 2002. – 240 с.
34. Попов, Н.С. Похоронные обряды и поминки / Н. С. Попов // Марийцы. Историко-этнографические очерки : коллективная монография. – Йошкар-Ола : МарНИИЯЛИ, 2005. – С. 180–186.

Наименования кухонной утвари и посуды в хантыйском языке (на материале казымского диалекта)

Аннотация. В материальной культуре народа ханты важное место занимает посуда и утварь. Предметы кухонной утвари и посуды предназначены обслуживать самую важную потребность человека в приёме пищи, которая вызывает необходимость её приготовления с целью сделать более усваиваемой.

Рассмотрев значения понятия ‘кухонная утварь’, ‘посуда’, мы выделяем следующие типы отношений, отраженных в семантике данных слов: отношения функционирования (в качестве предметов быта), отношения мер (в качестве единиц измерения), ценностные отношения (в качестве эстетически значимых предметов и даже произведений искусства).

Ключевые слова: Кухонная утварь, посуда, хантыйский язык, казымский диалект, лексико-семантическая группа.

В материальной культуре народа ханты важное место занимает посуда и утварь. Предметы кухонной утвари и посуды предназначены обслуживать самую важную потребность человека в приёме пищи, которая вызывает необходимость её приготовления с целью сделать более усваиваемой.

Наиболее широкое из этих понятий ‘утварь’, оно обозначает совокупность предметов какой-либо области применения, обихода. Различается утварь сельскохозяйственная, корабельная, церковная, домашняя, кухонная и др. [1, 537].

Посуда – обобщенное название предметов быта, используемых для приготовления, приема и хранения пищи. Как отмечал Г.В. Судаков в понятие «посуда» в русском языковом сознании уже в древности входили «посуда столовая (для подачи пищи на стол и для приема пищи)», поваренная (для приготовления пищи) и погребная (для хранения столовых запасов и готовой пищи)» [2, 163].

К наименованиям посуды и кухонной утвари в памятниках письменности, летописях, деловых документах на материале русского языка в своих исследованиях обращались Л.А. Власова [3], О.Н. Гауч [4], Е.В. Иванова [5], Г.Н. Лукина [6], И.В. Киреева [7], И.А. Косенкова [8], И.В. Пантелеев [9], Л.И. Гончарова [10] и другие ученые. В финно-угорском языкознании данная проблема в той или иной степени нашла освещение в работах таких исследователей, как И.П. Асанова [11], А.Н. Ракин [12], З.И. Рандымова [13], Н.В. Тимофеева [14] и др.

Как справедливо отмечал Ф.П. Сороколетов, «исследовать лексику диалектов как систему – это значит исследовать состав и отношения элементов внутри тематических и лексико-семантических групп, изучать вопросы варьирования, исследовать семантические и экспрессивно-стилистические связи, отношения и оппозиции, проявляющиеся в отношениях синонимии, антонимии, омонимии, в отношениях общего и частного, в различной сфере употребительности; это значит исследовать связи и отношения активного и пассивного запасов лексики, слов диалектных и общенародных, терминологической (специальной) и нетерминологической (неспециальной) лексики» [15, 27].

В современной лингвистике перспективным признается изучение номенклатуры посуды и кухонной утвари в составе тематических групп (ТГ) – объединений слов, основывающихся «на классификации самих предметов и явлений» [16, 231]. Исследование указанных ТГ как системных образований предполагает их разбивку на лексико-семантические группы (ЛСГ), в основе которых лежат лексико-семантические связи словесных единиц.

Так, лексемы, называющие кухонную утварь, в хантыйском языке подразделяются на тематические поля (или лексико-семантические группы): «общие наименования посуды», «наименования кухонной утвари, необходимые для приготовления пищи и напитков», «наименования посуды и сосудов, предназначенных для длительного хранения

съестных припасов и подачи съестных продуктов на стол», «наименования посуды, предназначенной для умывания, мытья или стирки».

Лексико-семантическая группа (далее ЛСГ) «Общие наименования посуды» в хантыйском языке включает слова, выражающие понятие ‘посуда’ в общем виде, безотносительно к её разновидности. Наиболее употребительными в этой группе являются следующие слова (и сложные слова): *an-sɔn* ‘посуда (букв.: чашка, кузовок)’, *jin̄k p̄ont̄i tel* ‘посуда’, *lip̄i* ‘посуда, сосуд, емкость’, *tel* ‘сосуд, посуда’, например: *M̄olt̄i tel t̄iwa, χ̄intem tekn̄as* ‘Принеси какую-нибудь посуду, кузов наполнился’.

Данные лексемы являются общеупотребительными: они составляют общенациональный словарный фонд и зафиксированы в лексикографических источниках по исследуемому языку [17, 61; 18, 26; 19, 20, 87, 169, 317].

ЛСГ «Наименования кухонной утвари, необходимые для приготовления пищи и напитков»: *šaj an, šaj jañši an* ‘чайная чашка’, например: *Saj anat telijewa šajn punman (wollat)* ‘Чашки полностью наполнены чаем’, *šaj p̄it* ‘чайник’, *šaj an p̄iš* ‘блюдец’, *let̄i an* ‘чашка для еды’, *äl* ‘крышка, покрывало’, *j̄iχ an* ‘деревянная чаша для рыбы, мяса’, *χ̄il an* ‘деревянная удлиненная чаша’, по краям которой клалась вареная рыба, а в середине была «макалка» из ухи и соли, *χ̄il j̄oša* ‘вертел для рыбы’, *kew kartan* ‘сковорода’, *kewan* ‘бутылка’, например: *In õw̄as m̄iww̄an, pa in katra seña lant̄i-χ̄ir ew̄alt̄ šeš kewan werl̄at. N̄äl kewan š̄i werl̄at. (Katra š̄i w̄es̄at, š̄im̄as kewan̄at)* ‘На севере в старину из мучных мешков делали бутылки. Четыре бутылки выходило из одного мешка (в старину были такие бутылки)’, *k̄iš̄am j̄iχ* ‘палочка для короба’, лучинка, палочка для разжигания костра, *l̄ɔp̄ɔχ* ‘ковш для черпания льда’, *l̄õtr̄əŋ n̄äl̄ər keši* ‘нож с рукояткой из олова’, *l̄õχ̄ast̄õt* ‘точило’, *leš̄tan (kew)* ‘точильный брусок’, *ɔŋ̄at̄š̄op* ‘табакерка’, *p̄īl̄ər* ‘пробка’, *s̄ɔt̄ər* ‘ножны’, *s̄õt* ‘точильный брусок’, *p̄īt* ‘котел’, например: *Imi χ̄oχ̄äl̄man š̄i j̄äŋχ̄äl, in ewel̄ p̄ätī an äk̄atman, p̄īt,*

k̄ät ñali, k̄ät keši, õlt̄äχ̄il̄al, let̄ət̄lal m̄õj̄lal̄ən meñ-ne it̄i š̄i äk̄ats̄äl̄le ‘Жена забегала, для дочери стала собирать котел, две ложки, два ножа, постель, продукты, как невесту стала собирать’, *p̄īt j̄iχ* ‘таган’, *kew p̄īt* ‘чугунный котел’, *sux̄ta p̄īt* ‘кувшин, например: *Wuχ̄sar uχ̄äl suχ̄ta p̄īt lip̄ija meiš̄əti ãn werats̄äl̄le, a tor χ̄iww̄ ñul̄al lip̄ija meiš̄əs̄le pa isa let̄ut̄ les̄le* ‘Лиса голову в кувшин затолкать не смогла, а журавль длинный клюв внутрь засунул и все съел’, крынка’, *äst̄akan* ‘стакан’, *k̄īr̄ška* ‘кружка’, *kartan* ‘металлическая чашка, сковорода’, *keši* ‘нож’, *puw* ‘хвост ножа’, *ñali* ‘ложка’, *w̄ül̄ka* ‘вилка’, *lij* ‘поварешка’, *j̄iχ lij* ‘деревянная поварешка’, *ñañ ɔm̄ästi k̄är* ‘лопата, которой ставят хлеб в печь’, *s̄oχ̄äl* ‘доска’, *w̄õñsup* ‘набирушка для ягод’, *šarka* ‘чарка’ ‘рюмка’, *šõmp̄äl* ‘берестяной черпак’, *saj* ‘кушеник’, *reš̄ata* ‘решето’.

ЛСГ «Наименования посуды и сосудов, предназначенных для длительного хранения съестных припасов и подачи съестных продуктов на стол»: *ɔn* ‘берестяной кузов для хранения пищи’, *χ̄int* ‘кузов для сбора и хранения ягод’, *w̄õñš̄əp* ‘берестяной кузов для сбора ягод’, *k̄oɔaw̄ñek* ‘корневатик, использовался для хранения домашней утвари, пищевых продуктов’, *k̄īk̄ər* ‘берестяной кузов для хранения продуктов’, *k̄īš̄am* ‘берестяной короб’, *pit̄ən* ‘бидон’, *panka* ‘банка’, *karti χ̄õš̄ap* ‘жестяная банка’, *sakkar̄ punti an* ‘сахарница (букв.: сахар, ложить, чашка)’, *sakkar̄i an* ‘сахарница’, *sul̄ punti an* ‘солонка’, *wuj̄ punti an* ‘масленка’, *es̄əm̄jin̄k punti lip̄i* ‘молочник’, *sat* ‘садок для хранения живой рыбы’, *jin̄k jin̄əl* ‘кузов для переноски воды’, *χ̄ir* ‘мешок, сумка’, *panne χ̄ir* ‘мешок из рыбьей кожи (налима), используемого для хранения различных домашних вещей, главным образом муки’, например: *In imi w̄oŋ panne, w̄oŋ s̄õχ̄ χ̄ir̄äl̄ al̄ətl̄äl̄le pa ñik̄ tal̄l̄äl̄e* ‘Жена собрала вещи, взяла большой мешок из налимьей кожи и потащила к берегу’.

ЛСГ «Наименования кухонной утвари, предназначенной для умывания, мытья или стирки»: *p̄oška* ‘бочка’, *õmpi* ‘ковш’, *karti an* ‘корыто (букв.: *karti* ‘железный’ +

an ‘чашка’), *χūr* ‘корыто’, например: *Χūlijen ewalt χūr at woχsən* ‘У рыбки корыто надо было попросить (тебе)’, *tas* ‘таз’, *wetra* ‘ведро’, *ālan pūt* ‘бак (букв.: посуда с крышкой)’, *λ’uχitijəlti pūt* ‘умывальник’, *wətləp* ‘деревянные стружки, используемые для хозяйственных и гигиенических нужд’, *wətləp tənχəlī* ‘тряпка из стружек для стола, посуды’, *jəwəlsəp* ‘веник’.

Таким образом, рассмотрев значение понятия ‘посуда’ в общем виде отражает значение каждого члена исследуемой ЛСГ, является типизированным значением, по которому можно судить о семантической структуре каждого существительного, называющего предмет посуды. Прежде всего, посуда представляет собой предметы бытовой утвари для хранения, приготовления, сервировки и употребления пищи. Некоторые предметы посуды одновременно являются единицами измерения жидкостей и сыпучих продуктов. Предметы посуды, представляющие определенную культурную и художественную ценность, приобретают статус произведений искусства народа ханты. Основной признак, положенный в основу тематической группы «кухонная утварь» и «посуда» – функциональный.

Анализ названной утвари позволяет выделить сочетание трех слов – существительного – *an* ‘чашка’, *pūt* ‘котел’, *χir* ‘мешок’ – и определения к нему. Здесь выступает особенность ханты языка – конкретизация. Также можно выделить заимствованные слова из русского языка: *āstākan* ‘стакан’, *kūrška* ‘кружка’, *pitən* ‘бидон’, *panka* ‘банка’, *šarka* ‘чарка’ (рюмка), *rəšata* ‘решето’, *tas* ‘таз’, *wetra* ‘ведро’ и др.

Народ ханты широко пользовался берестяной или деревянной посудой, так как в ней дольше сохранялись продукты. Пользовались утварью из пихтовой коры, прутьев, корня кедра, черемуховых пластин.

Некоторые предметы были многофункциональными (например, чуман применяли в качестве тарелки, ковши для воды, в нём хранили ягоды, держали рыбу). С приготовлением

пищи связаны различные доски для разделки рыбы, которые во время работы клали на чуман или долблёное корыто (в них складывали рыбу). Существовали специальные ножи для чистки рыбы, сделанные из заточенной с одной стороны лопатки оленя или куска дерева. Для измельчения продуктов (черёмухи, сушёной рыбы) использовали ступы разной формы, корыта, выдолбленные из дерева, и песты. Для поджаривания рыбы, мяса и хлеба у костра применяли рожны. Для приготовления пищи на огне служили металлические котлы, чайники. Котлы и чайники подвешивали над огнём на специальных деревянных крюках. Для помешивания пищи в котлах служили деревянные лопатки с развилкой на конце рукоятки или деревянные черпаки. Ими снимали жир, доставали из котла рыбу и мясо. В качестве тарелок использовали деревянные долблёные блюда, чаще всего прямоугольные, с закруглёнными углами. Встречались овальные и круглые блюда, круглые тарелки, плетённые из кедрового корня. Для жидкой пищи были удобны вырезанные из берёзового нароста чашки, из дерева вырезали и ложки (небольшие, по форме похожие на черпаки). Воду носили и держали в берестяных вёдрах цилиндрической формы с пришитым дном и костяной ручкой. Воду черпали маленьким чуманом (плоскодонный сосуд с низкими стенками, сделанный из куска бересты, углы заворачивались конвертом), к которому привязывали длинную деревянную ручку. В чуманах большего размера хранили ягоды, варку, рыбий жир. Для хранения муки, сушёной рыбы и мяса служили берестяные коробки или мешки из рыбьей кожи. Продукты держали в больших берестяных ёмкостях (круглых, овальных или с трапециевидными стенками – заплечных кузовах). Некоторые продукты держали в туесах. Также в ходу были различные контейнеры для сбора, хранения и переработки продуктов, рюкзаки для переноски мяса [20].

Тематическая группа «кухонная утварь» многочисленна по составу: она насчитывает около 70 лексических единиц (что составляет 23,3 % от общего числа зафиксированных лексем).

Литература

1. Ожегов, С.И. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов / С. И. Ожегов; под ред. чл.- корр. АН СССР Н. Ю. Шведовой – 20-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз., 1989. – 750 с.
2. Судаков, Г.В. История русского слова / Г. В. Судаков. – Вологда : ВГПУ, 2010. – 333 с.
3. Власова, Л.А. Лексика кухонной утвари и посуды в орловских говорах: дис. канд. филол. наук. / Л. А. Власова. – Орел, 2002. – 269 с.
4. Гауч, О.Н. Семантико-этимологическая интерпретация предметно-бытовой лексики второй половины XVIII в.: дис. канд. филол. наук / О. Н. Гауч. – Тюмень, 2009. – 255 с.
5. Иванова, Е.В. Структурно-семантические и лингвокультурные характеристики англоязычной бытовой лексики (на материале лексико-семантической группы «посуда»): дис. канд. филол. наук / Е. В. Иванова. – Самара, 2011. – 249 с.
6. Лукина, Г.Н. Предметно-бытовая лексика древнерусского языка / Г. Н. Лукина. – Москва : Наука, 1990. – 180 с.
7. Киреева, И.В. Лексико-семантические и лингвокультурные особенности русской кухонно-бытовой лексики: дис. канд. филол. наук / И. В. Киреева – Краснодар, 2005. – 163 с.
8. Косенкова, И.А. Лексико-семантическая группа существительных со значением «посуда» в современном русском литературном языке: дис. канд. филол. наук / И. А. Косенкова. – Тамбов, 1999. – 267 с.
9. Пантелеев, И.В. Лингвокультурологическое описание предметной лексики русских народных говоров (на примере названий бытовых емкостей из древесных и травянистых растений): Монография / И. В. Пантелеева. – Тула : Изд-во Тульск. гос. ун-та, 2006. – 225 с.
10. Гончарова, Л.И. Наименования посуды и кухонной утвари в воронежских говорах: автореф. дис. канд. филол. наук / Л. И. Гончарова. – Воронеж, 2012. – 22 с.
11. Асанова, И.П. Лексика, отображающая крестьянский быт, в мордовских языках: этнолингвистическое исследование: автореф. дис. канд. филол. наук / И. П. Асанова – Йошкар-Ола, 2007. – 23 с.
12. Ракин, А.Н. Лексика материальной культуры в пермских языках / А. Н. Ракин // Финно-угорский мир. – 2012. – № 3/4 (12/13). – С. 40–44.
13. 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.
14. Тимофеева, Н.В. Названия традиционных предметов вах-васюганских ханты / Н. В. Тимофеева // Вестник Томского государственного педагогического университета. – Томск : Изд-во Том. пед. ун-та, 2009. № 8. – С. 141-145.
15. Сороколетов, Ф.П. Традиции русской советской лексикографии / Ф. П. Сороколетов // Вопросы языкознания. – 1978. – № 3. – С. 26–42.
16. Филин, Ф.П. Очерки по теории языкознания / Ф.П. Филин. – М. : Наука, 1982. – 336 с.
17. 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.
18. Немысова, Е.А. Орфографический, орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка / Е. А. Немысова. – СПб. : ООО «Миралл», 2007. – 239 с.
19. Соловар, В.Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект) / В. Н. Соловар. – Тюмень : ООО «ФОРМАТ», 2014. – 386 с.

Функционирование лингвокультурного концепта *сым* 'сердце' в мансийской языковой картине мира

Аннотация. Статья посвящена изучению функционирования лингвокультурного концепта *сым* 'сердце' в мансийской языковой картине мира. Ввиду того, что данный концепт является многоуровневым образованием, включающим в себя базовый и периферийный компоненты, в настоящей статье кроме основной физиологической функции сердца, включающей сему жизненно важного органа, характеризующего физические состояния человека, функционирование данного концепта рассмотрено в эмоционально-чувственной сфере (семантические группы любовь/симпатия, душевное облегчение/радость, зависть/ненависть, обида/переживания, страх/испуг) и в сфере средоточия душевно-нравственных качеств человека (семантические группы доброта/бессердечность, смелость/трусость). Актуальность темы статьи определяется, прежде всего, тем, что функционирование концепта *сым* 'сердце' с точки зрения лингвокультурологии до настоящего времени не становилось объектом специального изучения в мансийском языке.

Ключевые слова: концепт сердце, концепт *сым*, языковая картина мира манси, лингвокультурный концепт, языковая картина мира.

Интерес к изучению ключевых концептов материального и внутреннего мира человека в различных языковых картинах мира неуклонно возрастает. К ключевым концептам любого языка относится концепт «сердце», символизирующий центр человека – как биологический, так и духовный и психологический. Функционирование данного концепта в языковой картине мира любого языка отражает дуалистичность природы человека [1]. Именно концепт «сердце» в наибольшей мере выражает антропоцентризм языка.

Многомерность концептов, по словам В.А. Мальцевой, заключается в том, что их структура содержит не только понятийную основу, но и социопсихокультурную часть, которая включает эмоции, оценки и коннотации, присущие

данной культуре [2, 35], что позволяет рассматривать концепты как явление и языка и культуры. Концептуальные исследования позволяют выяснить, как культура народа отразилась в языке.

Наука о языке пока не имеет однозначного толкования термина *концепт*, поскольку он является сложным когнитивным и лингвосоциальным конструктом. Так, с позиций лингвокультурологии концепт обозначает две когнитивные сущности: предметно-образный концепт (первоначальное представление) и «ключевое слово этнокультуры» («концепт, возникающий в ходе лингвокреативного мышления и представляющий в этноязыковом сознании один из его базовых элементов») [3, 13].

По мнению Ю.С. Степанова, концепт – это «сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека»; то есть *концепты* – это коллективное достояние национальной духовной жизни народа, а не отдельно взятого индивида [4, 8]. Сферой существования подобных концептов является коллективное, массовое сознание, которое существует вне индивидуальных сознаний и в то же время присуще каждому представителю эпохи как носителю культуры.

Наше же понимание концепта основывается на мнении Р. Р. Замалетдинова, по утверждению которого *концепт* понимается как «сложное многомерное и многоаспектное образование, значимое для данной культуры и отраженное в коллективном сознании носителей языка, закрепленное за определенной областью действительности и выраженное в тех или иных языковых формах» [5, 228].

Выделение понятия лингвокультурный концепт основывается на том, что лингвокультурный концепт – условная ментальная единица, используемая в комплексном изучении языка, сознания и культуры, где сознание – область пребывания концепта; культура детерминирует концепт, а язык и/или речь – сферы, в которых концепт опредмечивается» [6, 91]. В концептосфере мансийской культуры

таким ключевым концептом является *сым* ‘сердце’, который существует на протяжении всего процесса ее развития в виде совокупности представлений и образов, маркированных национальной спецификой. Рассмотрим данный концепт в аспекте концептуальной систематики языка.

Концепт *сым* ‘сердце’ как символ средоточия душевно-нравственных качеств

Анализируя роль лексемы *сым* ‘сердце’, было выявлено, что данный концепт может обладать как положительным, так и отрицательным значением при оценке душевных и нравственных качеств человека. Приведем примеры функционирования данного концепта в двух семантических группах, несущих противоположные значения: доброта/бессердечность, смелость/трусость.

Доброта/бессердечность

В мансийском языке концепт *сым* как символ средоточия душевно-нравственных качеств доброта и бессердечность входит в состав следующих компонентов:

- с положительным значением: мягкосердечность, сердечность, великодушие, доброта, ранимость, уступчивость, забота, сопереживание, отзывчивость, сочувствие;
- с отрицательным значением: бессердечность, бездушие, черствость, жесткость, жестокость, равнодушие, малодушие, холодность.

Так, доброта человека характеризуется мягкостью, готовностью прийти на помощь, способностью сопереживать, а также наличием сердца (сердцевины): *Кāминьт сым* ‘Добрый, уступчивый, ранимый’ (букв.: мягкое сердце). Например: *Тав тай сяр кāминьт сым* ‘Он очень добрый’ (букв.: У него ведь очень мягкое сердце). Сердце в сознании носителей мансийского языка – мягкий, эластичный и податливый предмет, потому как сам орган имеет аналогичные качества. В словосочетании *кāминьт сым* атрибут выражен формой качественного имени

прилагательного, которое конкретизирует внутренние качества человека, характеризующие его личность. *Ёмас сымьу хōтна* ‘Добрый, мягкий человек’ (букв.: с хорошим сердцем человек). Например: *Сясёквав ёмас сымьу хōтнаг олыс* ‘Наша бабушка (по отцу) была добрым человеком’ (букв.: Наша бабушка (по отцу) была человеком с хорошим сердцем). *Сымьу хōтна* ‘Добрый, дружелюбный человек’ (букв.: с сердцем человек). Например: *Сымьу хōтна э́лыл нāнки* ‘Добрый человек издалика виден’ (букв.: С сердцем человек издалика виден). *Сымьу* ‘Сердечный, добрый’ (букв.: с сердцем). Например: *Тав сымьу хум о́лнэ́тэ* ‘Он, оказывается, добрый человек’ (букв.: Он с сердцем мужчина оказался). *Сым о́нтас* ‘Сердечный, сопереживающий, поддерживающий, помогающий’ (букв.: сердцу помощь). Например: *Сым о́нтас вāрнэ хōтна а́тим хунь* ‘Разве нет сопереживающих людей’ (букв.: Сердцу помощь оказывающих людей нет разве). *Сым лāтыу* ‘Доброе слово’ (букв.: слово сердца). Например: *Сымьл миннэ лāтыу о́ньсегын те, лāвен* ‘Доброе слово если имеешь, скажи’ (букв.: из сердца идущее слово если есть, то скажи). *Сымьунысь* ‘Сердечно’ (букв.: совместно (вместе) с сердцем). Например: *Тэ́н тэ́нти халэ́нт сымьунысь о́лэ́г!* ‘Они между собой живут сердечно!’ (букв.: Они между собой совместно с сердцем живут!).

Сердце доброго человека способно также плакать, сожалеть, горевать: *Сымум лй́ньси* ‘Сердце плачет’. Например: *Тав магсылэ сымум лй́ньси* ‘О нём сердце моё плачет’ (букв.: Для него сердце моё плачет). *Сымум тысты* ‘Сердце переживает, горюет’. Например: *Тав тāлэ сымум тысты* ‘Без него горюю’ (букв.: Без него сердце моё горюет).

Сердце, способное сопереживать, сравнивается с золотом ввиду благородства данного металла: *Сōрни сым* ‘Золотое сердце’ (букв.: золото сердце). Например: *Сōрни сымквен мāгыс мирн ты янытлавен* ‘Из-за золотого сердца люди тебя уважают’. *Сōрниу сым* ‘Золотое сердце’ (букв.: золото сердце). Например: *Мирн акваг нё́ты, авктоп*

с̄орниу сым б̄ньси ‘Людам всегда помогает, как будто сердце его золотое’. *Сым с̄орни* ‘Любимый(ая), бесценный(ая)’ (букв.: сердца золото). Например: *Сяр сым с̄орни хольт таве Эрунтылум* ‘Очень его люблю’ (букв.: Как золото сердца его люблю).

Для положительной характеристики духовной сущности человека в мансийском языке свойственно указывать и на объем сердца. Предполагается, чем больше сердце, тем больше чувств оно может вместить: *Яныг сым* ‘Большое сердце’. Например: *Омам сьме улпыл яныг б̄лыс, к̄асын х̄отпан н̄тыс* ‘У мамы моей, наверное, сердце было большим, каждому человеку помогала’.

Соответственно, маленькая величина сердца несет отрицательное значение: *М̄ань сым* ‘Маленькое сердце’, но при этом сердце обязательно сравнивается с каким-то определенным предметом небольшой величины. Например: *Тав сьме улпыл Юнсахантнэ туля яныт – м̄ань, минамумт, ат сорнятас* ‘Его сердце, наверное, величиной с наперсток – маленькое, когда я уходила, не вздрогнуло’.

В исследованном материале были выявлены примеры с указанием на температуру сердца для позитивной и негативной характеристики сущности человека: *Сым р̄эг* ‘Сердечное тепло’ (букв.: сердца тепло). Например: *Ам тавен сым р̄эгум мислум* ‘Я ему свое [сердечное] тепло отдала (в значении, полюбила)’; *Тав л̄атунанэ хосыт сымумт р̄эгын* ‘Благодаря его словам на сердце у меня тепло’.

Также зафиксированы примеры с указанием на сердце как на холодный объект: *П̄блям сым* ‘Холодное сердце’. Например: *Тав сьме п̄блям, сяр я̄нк поталы* ‘У него сердце холодное, как кусок льда’ (о человеке, не умеющем сочувствовать); *Н̄яврамытн атпыл н̄тыс, соль л̄ав̄эгыт – п̄блям сымпа* ‘Детям даже не помог, правду говорят – с холодным сердцем’ (букв.: Детям так и не помог, правду говорят – холодносердечный). Как видим, сердце, не имеющее температуру, показывает нам нулевую степень эмоционального напряжения, отсутствие чувственности и чувств.

Отметим ещё одно качество сердца – его чистоту, которая связана с отсутствием дурных помыслов, например: *Сымум сыстам* ‘чистое сердце’ (букв.: сердце моё чистое). Например: *Кос м̄аныр л̄авен, ам сымум сыстам* ‘Хоть что говори, у меня сердце чистое’.

В противоположность доброму, бессердечного человека отличает отсутствие у него сердца: *Сымт̄ал* ‘Бессердечный’ (букв.: без сердца). Например: *Сымт̄ал х̄отпантл ургалахтэн* ‘Бессердечных людей остерегайся’ (букв.: Не имеющих сердца людей остерегайся). *Сым б̄нтаст̄ал* ‘Без поддержки’ (букв.: без помощи для сердца). Например: *Н̄яврамакве сым б̄нтаст̄ал тох та яныгмас* ‘Ребёночек без поддержки так и вырос’ (букв.: Ребёночек без помощи для сердца так и вырос).

Сердце у бессердечного, жестокого, чёрствого человека может быть определено через материал, из которого оно у него создано. Как правило, это твёрдый, холодный, прочный материал: железо, камень, лёд. Сравнение сердца с этими материалами указывает на холодность, бесчувственность, неспособность к сопереживанию. Такое сердце не способно страдать и чувствовать какие-либо эмоции, например: *Ахвта сым* ‘Бессердечный’ (букв.: каменное сердце). Например: *Тав сьме пентсыл аквтон ахвта сым* ‘У него вместо сердца будто камень’ (букв.: У него вместо сердца как будто каменное сердце); *Тав сьме аквтон ахвта сым* ‘У него сердце будто камень’. *К̄ёр сым (Т̄ёр сым)* ‘Жёсткий, строгий’ (букв.: железное сердце). Например: *Т̄ёр сым б̄сьнэтэ м̄агыс, т̄энаныл ат та с̄алитасанэ* ‘Из-за своего жесткого нрава он их не пожалел’ (букв.: Железное сердце имея, из-за этого он их не пожалел). Железо также может ассоциироваться и с таким человеческим качеством как твердость духа, смелость: *Тав к̄ёр сым, та ур та в̄еритас* ‘У него железное сердце, поэтому он выдержал’; *Тав тай ат пилы, тав сьме кер* ‘Он не боится, потому что у него сердце железное’. *Сьме аквтон я̄нк* ‘Хладнокровный, жёсткий’ (букв.: сердце как лёд). Например: *Сьме п̄нтсыл аквтон я̄нк*

поталы 'Вместо сердца у него как будто кусок льда', *Сыме аквтон яңкыл сольвес* 'Сердце его как будто льдом заиндевело'. Сравнение сердца со льдом указывает на бессердечность, безжалостное отношение человека к окружающим.

Сердце, таким образом, предстает перед нами как предмет, имеющий определенные физические свойства: температуру, размер, качество, вес, состояние (чистоту). В воссоздании образности главная смысловая нагрузка возложена на материал, являющийся в словосочетании атрибутом.

Смелость/трусость

Концепт *сым* как символ средоточия душевно-нравственных качеств смелость и трусость входит в состав следующих компонентов:

- с положительным значением: бесстрашие, смелость, уверенность, выносливость, крепость характера, воля;
- с отрицательным значением: неуверенность, боязливость, малодушие.

При описании бесстрашия, смелости, уверенности сердце становится символом силы, твердости, крепости: *Сым ёр* 'Душевная сила, выносливость' (букв.: сердечная сила). Например: *Сым ёр ам иу дньсегум* 'Во мне ещё есть сила духа' (букв.: Сердечную силу я ещё имею). *Тāk сым* 'Выносливый, стойкий, уверенный' (букв.: крепкое сердце). Например: *Каукум сыме тāk, тав миннув* 'Брат выносливый, он бы пошёл' (букв.: У брата крепкое сердце, он бы пошёл).

Сердце у смелого человека, как отмечает Л.Н. Панченко, может быть определено через прочный материал – кость, конкретно – рога: *āньт* 'рога': *āньт сым* 'Крепкое, бесстрашное сердце' (букв.: Сердце из рогов) [7, 82].

При описании неуверенности, боязливости, малодушия, для характеристики трусливого человека главную роль играет образ зайца, которому приписывают такие качества как трусость, боязливость, например: *Сōвыр сым* 'Трусливый' (букв.: заячье сердце). Например: *Ам сōвыр сым*,

татем рохтысум 'Я трусливая, так сильно испугалась' (букв.: Я – заячье сердце, так испугалась). *Пиласи сым* 'Трусливый' (букв.: трусливое сердце). Например: *Пиласи сымыл тув хумус минэгын* 'С трусливым сердцем как туда пойдешь'.

Концепт *сым* 'сердце'

в эмоционально-чувственной сфере человека

Сердце – это место, где происходит зарождение чувств и эмоций человека: безразличия, возмущения, гнева, любви, надежды, ненависти, обиды, радости, сомнения, стыда, тревоги и т.д. Представим позитивные (любовь/симпатия, душевное облегчение/радость) и негативные (зависть/ненависть, обида/переживания, страх/испуг) эмоциональные переживания человека.

Позитивные переживания

Любовь/симпатия

Сердце – это часть тела человека, являющаяся символом средоточия его любовных переживаний. Сердце символически предстает сосудом, в котором может помещаться любовь к другому человеку, особенно по отношению к детям, которые предстают как часть сосуда; любовь возникает при движении в сторону сердца, при приближении к нему или при помещении в него. Например: *Сым юрт* 'Любимый' (букв.: сердца друг). Например: *Ам сым юрт иу ат хōнтсум* 'Я любимого человека ещё не встретила' (букв.: Я сердечного друга ещё не нашла). *Сымын рōвункве* 'Нравится' (букв.: сердцу подходить). Например: *Хуньтах тав нау сымын рōвункве паты* 'Когда-то он тебе понравится' (букв.: Когда-то он твоему сердцу подходить будет). *Сымын рōвнэ хōтна* 'Любимый человек' (букв.: сердцу подходящий человек). Например: *Тав нау сымын рōвнэ хōтна блнэтэ* 'Он, оказывается, твой любимый' (букв.: Он для твоего сердца подходящий человек, оказывается). *Сымын рōви* 'Нравится' (букв.: сердцу подходит). Например: *Та хōтна ам сымун рōви* 'Тот человек мне нравится' (букв.: Тот человек

сердцу моему подходит). *Сымын э́рнэ* ‘Возлюбленный(ая)’ (букв.: сердцу нужный(ая). Например: *Сымын э́рнэ х́дт-на хуньттах х́днтэ́гум* ‘Своего любимого когда-нибудь встречу’ (букв.: Моему сердцу нужного человека когда-нибудь найду). *Сымын э́ри* ‘Нужный(ая), необходимый(ая)’ (букв.: сердцу нужен (нужна), необходим(а). Например: *Тав ам сымумн э́ри* ‘Он мне нужен’ (букв.: Он моему сердцу нужен). *Сымын ся́лтнэ* ‘Понравившийся’ (букв.: в сердце входящий). Например: *Тав сяр сымын ся́лтнэ а́ги* ‘Она (девушка) всем очень нравится’ (букв.: Она прямо в сердце входящая девушка). *Сымын ся́лты* ‘Понравился’ (букв.: в сердце входит). Например: *Таве касаласлум, тав ам сымум ся́лтыс* ‘Его увидела, он мне понравился’ (букв.: Его увидела, он мне в сердце вошёл).

Следующие метафоры, выражающие любовь, чаще используются по отношению к детям: *Сымтáрс* ‘Любимый(ая)’ (букв.: сердца [кровеносный] сосуд). Например: *Я́тил сым тáрсытем* ‘Милый [мой] любимый’ (букв.: Милый [кровеносный] сосуд моего сердца). *Сым кэ́лт тáрс* ‘Любимый(ая)’ (букв.: сердца кровеносный сосуд); Например: *Тав ам сым кэ́лт тáрсум* ‘Он мой любимый’ (букв.: Он мне, как сердца моего сосуд). *Сым óвыл* ‘Любимый(ая)’ (букв.: сердца моего начало). Например: *Ам сым тáрсум, ам сым óвлум у́лыглыдум* ‘Я сердца моего кровеносный сосуд, сердца моего начало лелею’. *Сым поталы (поталакве)* ‘Любимый(ая)’ (букв.: сердца комок (комочек). Например: *Ты апыгтенум – ам сым поталыквенум* ‘Эти мои племянники – мои любимые’ (букв.: Эти мои племянники – моего сердца комочки). *Сымыт óньсюнкв* ‘Любить, обожать’ (букв. в сердце держать). Например: *Туп ня́враматенум сымумт óньсиянум* ‘Только деточек своих обожаю’ (букв.: Только деточек своих в сердце держу).

Душевное облегчение, радость

Язык с помощью символов передает чувство душевного облегчения, успокоения, радости, что оказывает

положительное влияние на сердце. Его качественное и эмоциональное изменение заставляет сердце вести себя как самостоятельное живое существо, что может выражаться следующим образом: оно смягчается, успокаивается, купается в масле, ему становится хорошо, оно поет: *Сым вóйт поваралы* ‘Сердце в масле купается (нежится)’; *Сымум вóйт хуи* ‘Сердце в масле лежит’; *Сымум вóйт áви* ‘Сердце по маслу течёт’. В данном случае сомоним передает состояние счастья, радости, удовольствия: *Тамле у́лыглау лáтну́йт ху́лым, сымум вóйт поваралы* ‘Такие восхваляющие слова слыша, сердце моё словно в масле купается’. *Сым тармыл ёмас* ‘Спокойно, комфортно’ (букв.: на сердце хорошо). Пример: *Хунь ня́врамум юн óлэ́гыт, тóнт сымум тармыл ёмас* ‘Когда дети мои дома находятся, мне спокойно’ (букв.: Когда дети мои дома находятся, тогда на сердце у меня спокойно). *Сым нóх-лапи* ‘Радоваться’ (букв.: сердце вверх взлетает (поднимается). Пример: *Таве касалэ́гум – сымум нóх-лапи* ‘Когда вижу его, радуюсь’ (букв.: Его увижу – сердце моё вверх взлетает). *Сым куннит* ‘Облегчение’ (букв.: лёгкость сердца). Пример: *Усьты сымум куннитыг ёмтыс* ‘Только на сердце легче стало’ (букв.: Только сердце моё лёгким стало).

Метафорическая картина мира любого народа содержит модели персонификации. И в мансийской языковой картине мира сердце осознается как самостоятельный субъект, обладающий антропоморфными признаками: это связано с тем, что сердце является самым важным органом человека, именно оно символизирует жизнь человека: *Сым кáс* ‘Радость’ (букв.: радость сердца). Например: *Омав сым кáсэ – ня́враманэ* ‘Мамы радость – её дети’ (букв.: Мамы нашей радость сердца – её дети); *Омам тáл сымум касэ хóлас* ‘Без мамы соскучилась’ (букв.: Без мамы в сердце радость закончилась). *Сым э́рыг* ‘Радость’ (букв.: песня сердца). Например: *Ам акв сым э́рыг óньсегум* ‘У меня есть радостная песня’ (букв.: Я одну песню сердца имею). *Сым э́рги* ‘Радоваться’ (букв.: сердце поет). Например:

Түя хōталытт сымум Эрги ‘В весенние дни я радуюсь’ (букв.: В весенние дни сердце моё поет). *Сым сййт* ‘Радость’ (букв.: радость сердца). Например: *Сым сйгт тйл хомус олункве?* ‘Без радости как жить?’ (букв.: Без радости сердца как жить?). *Сым сйиты* ‘Сердце радуется’ (букв.: сердце радуется). Например: *Рўтанум хунь касаласанум, тōнт сымум сйгтыс* ‘Когда родственников увидела, тогда сердце обрадовалось’. *Сым ротмил* ‘Спокойствие’ (букв.: сердца успокоение). Например: *Аман хот сым ротмил хонтуункве?* ‘Где же найти спокойствие для сердца?’ *Сым ротмалтаункве* ‘Успокоить, успокаивать’ (букв.: сердце успокоить). Например: *Тит хōтал минам порат сымум усь ротмыс* ‘Спусти два дня я успокоилась’ (букв.: Спусти два дня сердце моё успокоилось); *АквматЭртн сўиты – сымум ты ротмыс* ‘И вот почувствовала – беспокойство прошло’ (букв.: И вот почувствовала – сердце моё успокоилось). *Сым торамтаункве* ‘Успокаивать’ (букв.: сердце успокоить). Например: *ТЭрпн айме юи-пйлт сьме тахольт та торамлас* ‘После приема лекарств хорошо, что он успокоился’ (букв.: После приема лекарств хорошо, что сердце его успокоилось); *Нйвраманэ юв ёхтысыт, сьме тōнт та торамлас* ‘Когда дети домой пришли, он успокоился’ (букв.: Когда дети домой пришли, тогда сердце её успокоилось).

При выражении положительных эмоций, связанных с чувством душевного облегчения, радости, счастья мы отмечаем в мансийском языке движение сердца в вертикальном направлении вверх (сердце вверх взлетает), а также его уменьшение в весе (сердце лёгким стало).

Негативные переживания

Если от положительных эмоций сердце смягчается, успокаивается, купается в масле и т.д., то негативные эмоции – например, зависть и ненависть – жгут сердце, в сердце заканчивается радость, оно может самостоятельно злиться и сердиться: *Сым сйрыг* ‘Зависть’ (букв.: сердца

жжение). Например: *Колум ёвтмум мйгыс мйхумн сым сйрыг вйрсум* ‘Из-за того, что купила дом, людям зависть вселила [сделала]’ (букв.: Из-за того, что купила дом, людям жжение сердца сделала). *Сым лавыл нйглы* ‘Злиться, ненавидеть’ (букв.: сердце ненавистью исходит). Например: *Тйн нуланыл тай сымум сйр лйвыл нйглы* ‘По отношению к ним я злюсь’ (букв.: На них сердце моё злостью исходит). *Сым кант* ‘Сердиться, злиться’ (букв.: сердце сердится). Например: *Агим колсори рўпатат ат пувиньтахты, тованакт ты урыл сымум кантлы* ‘Дочь моя домашнюю работу не делает, из-за этого иногда я сержусь’ (букв.: Дочь моя домашнюю работу не делает, из-за этого сердце моё иногда сердится). *Сым турын ёхтыс* ‘Отчаяться’ (букв.: сердце к горлу подошло), аналог в русском языке «ком в горле». Например: *Оныпум хунтлаункв – сымум турын ёхтыс* ‘Свекровь слушать нет сил’ (букв.: Свекровь слушать – сердце моё к горлу подошло). *Сым тёлпыл/кёлпыл пугги* ‘Переживать’ (букв.: сердце кровью стучит). Например: *Тав урет номсым, сымум тёлпыл пугги* ‘О нём думая, моё сердце переживает’ (букв.: О нём думая, моё сердце кровью стучит). *Сым ат вйриты* ‘Не выдерживать’ (букв.: сердце не терпит). Например: *Нйнтйлын сымум воссыг ат вйриты* ‘Без тебя жить нет сил’ (букв.: Без тебя сердце моё больше не выдерживает). *Сым тйрвит* ‘Расстройство, переживание’ (букв.: сердца тяжесть). Например: *Нау айнуни янас сым тйрвит пинсын* ‘Ты мне ещё одно расстройство дал’ (букв.: Ты мне ещё отдельную сердечную тяжесть положил).

Концепт *сым* реализуется при выражении недовольства кем-либо или чем-либо: *Сым лувыл пёлункве* ‘Быть недовольным’ (букв.: сердечной костью уколиться). Например: *Тав элалъ тохи та минас, улпыл матыр сым лувен пёлвес* ‘Он так мимо и прошёл, наверное, чем-то недоволен’ (букв.: Он дальше так и прошёл, наверное, какой-то своей сердечной костью укололся). Соответствует русскому «Какая муха его укусила». Данный пример может носить

характер шутки, например, при обращении к пожилым людям: *Няврамыт ёт ул апрамтāхтэн, сым лувын пёлавен* ‘С детьми сильно не балуйся, сердце вдруг заболит’ (букв. С детьми ты не балуйся, сердечной костью вдруг уколешься). *Я-та, тбвлы, сым лувыл атиңк пёлавен* ‘Но хватит, а то сердце заболит’ (букв.: сердечной костью уколешься)’.

При выражении негативных эмоций, связанных с чувством отчаяния, обиды, переживаний метафорический перенос отражает движение сердца вверх (сердце к горлу подошло), а также увеличение веса сердца (сердечную тяжесть положил).

Страх/испуг

В мансийской лингвокультуре страх обладает разрушительной силой. Он может разрушить, рвануть сердце, заставить его лопнуть: *Сым ты покапи* ‘Испугаться’ (букв.: сердце сейчас лопнет). Например: *Тамле пилысьма касалым – сымум ты покапи* ‘Такой страх видеть – сердце не выдерживает’ (букв. Такой страх видеть – сердце сейчас лопнет). *Няврамакве тувмус та рōхтум, сые ты покапи* ‘Ребёнок до того испугался, сердце его вот-вот лопнет’. *Сым манумтас* ‘Испугаться (от неожиданности, от ощущения грядущей беды, от плохого известия)’ (букв.: сердце рвануло, дёрнуло). Например: *Ляххал хўнтамлым, сымум татем манумтас* ‘Известие услышав, сердце вздрогнуло’ (букв.: Известие услышав, сердце моё так дёрнулось). *Сым сорнятас* ‘Испугаться’ (букв.: сердце вздрогнуло). Например: *Илттыг татем сымум сорнятас* ‘Неожиданно сердце моё так вздрогнуло’.

Эмоции страха, испуга в мансийском языке активно реализуются в форме предикативных сочетаний: *Сым хот-таль тай та ояс (минас, тыпылтахтас, сялтапас)* ‘Испугаться’ (букв.: сердце куда-то (неожиданно) сбежало, ушло, затерялось, вошло, спряталось). Например: *Яныг ўй касалым, сымум аквтоп тав ётэ та ояс* ‘Большого зверя увидев, сердце моё как будто с ним ускакало’. *Пилысь-*

ман сўй хўлсум, сымум та тыпылтаслум ‘От страшного звука я куда-то потерялась’ (букв.: Устрашающий звук услышав, сердце своё я потерял). От страха сердце может дрожать: *Сым торги* ‘Дрожать’ (букв. сердце дрожит). Например: *Рохтуптавёсум, сымум ты мус нас торги* ‘Напугали, сердце до сих пор дрожит’ *Тамле пилысьма касалас, сые нас торги* ‘Такой ужас он увидел, от страха дрожит’ (букв.: Такой ужас он увидел, сердце его так и дрожит). *Сым манумтас* ‘Испугаться’ (букв.: сердце вздрогнуло). Например: *Алпыл йснасыт ўйрись ўнлыс, тбнт сымум татем манумтас* ‘Утром за окном птичка сидела, от этого сердце вздрогнуло’ (букв.: Утром на окне птичка сидела, тогда сердце моё так вздрогнуло). *Сым ёл рагатас (патыс)* ‘Испугаться’ (букв.: сердце вниз выпало, упало). Например: *Тёлл касалым, сымум ёл рагатас* ‘Кровь увидев, я испугалась’ (букв.: Кровь увидев, сердце моё вниз упало). *Сым кон рагатас (патыс)* ‘Испугаться’ (букв.: сердце выпало (упало) наружу). Например: *Татем рохтысум – сымум кон ала та рагатас* ‘Так напугалась – сердце чуть не выскочило’ (букв.: Так сильно испугалась – сердце чуть не упало наружу). Или, *Аюкквакве, сымум тай сяр яныг паял тульбвлум мус та ёхтыгналыс, тўвыл кон ал та рагатас* ‘Господи, сердце аж до большого пальца ноги доходило, чуть оттуда не выскочило’ (букв.: Господи, сердце моё до большого пальца доходило, оттуда чуть не выпало наружу). *Сым рохтыс* ‘Испугаться’ (букв.: сердце испугалось). Например: *Эти кон квалуукв сымум рохтыс* ‘Ночью на улицу выйти я не осмелилась’ (букв.: Ночью на улицу выйти сердце испугалось).

При выражении негативных эмоций, связанных с чувством страха, испуга, отмечается движение сердца вертикально вниз (сердце вниз выпало), движение вниз и наружу (сердце упало наружу), движение сердца по горизонтали (сердце убежало, ушло), исчезновение сердца из поля видимости (сердце затерялось, спряталось).

Таким образом, основная часть устойчивых выражений эмоционально-чувственной сферы мансийского языка показывает, что сердце какместилище зависти, обиды отчаяния ненависти передает физические ощущения: болит, движется к горлу. В мансийской лингвокультуре страх обладает разрушительной силой, то есть обладает признаками живой природы: может разрушить сердце, рвануть его, лопнуть и т. п. Сильные эмоции, переживания активно передаются в форме предикативных сочетаний, что придает интенсивность, динамику, процессуальность самому переживанию.

Концепт *сым* ‘сердце’ со значением физических состояний человека

При передаче физических состояний сердце, обладающее признаками живой природы, может расцениваться как объект воздействия. В том случае, когда сердце подвергается какому-то воздействию, человек испытывает неприятные состояния. Например, сердечная боль может возникнуть из-за следующих оказываемых на него воздействий: *Сым тауралаве* ‘Сердце болит’ (букв.: Сердце мнут (сжимают, щиплют). Например: *Тыхотал татем сымум тауралаве* ‘Сегодня до того сердце у меня болит’ (букв.: Сегодня до того сердце мое мнут). *Сым таңыртаве* ‘Сердце давит’ (букв.: Сердце сдавливают). Например: *Алпыл пасныл сымум таңыртаве* ‘С самого утра сердце давит’ (букв.: С самого утра сердце мое сдавливает). *Сым пувтаве* ‘Сердце колет’ (букв.: Сердце прокалывает). Например: *Тованакт сымум аквтон юнтпыл нас пувтаве* ‘Иногда сердце как будто иглой колет’ (букв.: Иногда сердце мое как будто иглой просто прокалывают).

Сым пасирлаве ‘Сердце сдавливает’ (букв.: Сердце давит). Например: *Тыхотал тайманрыг тох сымум пасирлаве?* ‘Сегодня отчего же так сердце давит?’ (букв.: Сегодня отчего хоть так сердце сдавливает?). *Сым киттыг ты толматы* ‘Сердце разрывается’ (букв.: Сердце моё вот-вот

надвое лопнет (разорвется)’. Например: *Агманум магыс сымум киттыг ты толматы* ‘Из-за боли сердце моё сейчас надвое лопнет’. *Сым тōргил* ‘Дрожь’ (букв.: Сердце дрожит). Например: *Аквматэртн ос сым тōргилыл ёхтувесум* ‘В какой-то момент снова испытала дрожь в сердце’. *Сым нас торги* ‘Сердце дрожит’ (букв.: Сердце так и дрожит). Например: *Улпыл осың сый айсум, сымум нас торги* ‘Наверное, густой чай я выпила, в сердце дрожь’ (букв.: Наверно толстый чай я выпила, сердце просто дрожит). *Сым путги* ‘Сердце стучит’. Например: *Сымум Эрнэ сир ты путги* ‘Сердце как положено, так и бьётся (стучит)’. Или, *Аквтон матарл хот-рохтысум, сымум татем путгалтахтас* ‘Как будто чего-то я испугалась, сердце так часто забилось’. *Сым рāты* ‘Сердце бьётся’. Например: *Тав сыме лйльсэнуув рāты* ‘Его сердце неправильно бьётся’. Или, *Тованакт сымум илттыг раталтахтыглалы* ‘Иногда сердце начинает резко биться (учащается сердцебиение)’. *Сым ротмыс* ‘Сердце успокоилось’. Например: *Тэрни айсум, аквматэрт сым агмум ты ротмыс* ‘Лекарство приняла, в какой-то момент боль сердца успокоилась’. *Сым вōвтамлас* ‘Иметь больное сердце’ (букв.: Сердце стало истонченным). Например: *Тох хоса сāвалым сымум аква ты вōвматас* ‘Так долго страдая, сердце слабым стало’ (букв.: От болезни сердце моё истонченным стало). *Сым тув марыс* ‘Сердце сжалось, остановилось’ (букв.: Сердцу тесно стало). Например: *Молях ёмимам сымум тув марыс* ‘Из-за быстрой ходьбы сердце сдавило’ (букв. Из-за быстрой ходьбы сердцу тесно стало).

Первичное значение концепта «сердце» как физиологического органа реализуется при описании сердечной боли, семантически выражающейся наличием собственно болевых ощущений: *Сымың пōрх/какыр агм* ‘Боль в груди’ (букв.: Сердечно-грудная боль). Например: *Молхотал улпыл пōльвесум, татем сымың пōрхум(какрум) агмын* ‘Вчера, наверно, я застудился, сегодня так в грудной клетке побаливает’. *Сымың какыр косаве* ‘Боль в груди’ (букв.:

Сердечно-грудную клетку прожигают). Например: *Агмум тамле, аквтон сымың какрум нас косаве* ‘Боль такая, как будто в грудной клетке что-то прожигают’. *Сым тәнэ ағм* ‘Сердечная боль (болезнь)’ (букв.: Сердце съедающая боль (болезнь)). Например: *Та хум сым тәнэ ағм ǒньси* ‘У того мужчины сердечная болезнь имеется’. *Сым котыртаве* ‘Мучиться от изжоги’ (букв.: Сердце жжёт). Например: *Улпыл сэмьл нянь тэмум мағыс сымум котыртаве* ‘Возможно из-за чёрного хлеба изжога мучает’ (букв.: Возможно из-за того, что чёрный хлеб поела, сердце моё жжёт). *Сым пелялаве* ‘Сердце покалывает’ (букв.: Сердце колет). Например: *Пульницаң минас, сыме пелялаве* ‘В больницу пошла, сердце у неё колет’.

Реализациями данного концепта могут служить словосочетания, с помощью которых возможна передача чувств голода, тошноты, утоления голода: *Сым Этгалаве* ‘Проголодаться’ (букв.: Сердце испытывает голод). Например: *Сымум татем та Этгалаве* ‘До такой степени я проголодался’ (букв.: Сердце моё до такой степени испытывает голод). *Нявраманув сыманыл Этгалавет, тыттын пора ёхтыс* ‘Наши дети проголодались, пришло время их кормить’. *Сым хот-лӱльмыс* ‘Тошнит’ (букв.: Сердце плохим стало). Например: *Аман маңыр тэсум, сымум хот-лӱльмыс?* ‘Что я съела, что меня тошнит?’ (букв.: Что такого съела, сердце моё плохим сделалось?). *Сымум ротмыс* ‘Насытиться’ (букв.: Сердце успокоилось). Например: *Ёмасякв тэпъяласум, ласьякв сымум ты ротмыс* ‘Хорошо поела, в какой-то момент почувствовала, что насытилась’ (букв.: Хорошо поела, потихоньку сердце успокоилось). *Сым лэстункве* ‘Утолить голод’ (букв.: Сердце ублажить, подкормить). Например: *Нан сыманын лэстын мағыс нэматыр ат ǒньсегум* ‘Чтобы накормить вас, ничего у меня и не имеется’. *Сым тальх лэстункве* ‘Утолить голод’ (букв.: Кончик сердца подкормить). Например: *Мось ты тэпъяласув, сым тальханув мось та лэстысанув* ‘Мы поели немного, голод утолили’ (букв.: Мы немного поели, кончики своих сердец немного подкормили).

Сым курги ‘Испытывать голод’ (букв.: Сердце урчит = гремит). Например: *Аквматэртн сымум кургуңкве та патыс* ‘В какой-то момент я проголодался’ (букв.: сердце моё урчать=греметь стало).

Таким образом, исследовав функционирование лингвокультурного концепта *сым* ‘сердце’ в мансийской языковой картине мира было выявлено, что среди рассмотренных сфер функционирования данного концепта (сфера средоточия душевно-нравственных качеств человека; эмоционально-чувственная сфера, сфера физических состояний человека) наиболее активно он функционирует в эмоционально-чувственной сфере и в сфере физических состояний человека. Было установлено, что концепт «сердце» обладает сложной структурой, организованной сегментным образом. Она включает четыре сегмента, являющихся универсальными для носителей сопоставляемых языков: 1) антропоморфные признаки (сердце = человек); предметные признаки (сердце = предмет); 3) признаки неживой природы (сердце = материал = вещество); 4) признаки живой природы (сердце = живое существо). Наиболее объемными из них в количественном плане оказались сегменты, обладающие антропоморфными признаками и признаками живой природы.

В пространственной метафоре было выделено два вектора направления движения/перемещения сердца – по вертикали и по горизонтали. Метафорический перенос отражает движение сердца по вертикали вверх при описании положительных эмоций, связанных с чувством душевного облегчения, радости, счастья, а также при выражении негативных эмоций, связанных с чувством отчаяния, обиды. Движение сердца по вертикали вниз отмечено при выражении негативных эмоций, связанных с чувством страха, испуга. Метафорический перенос движения сердца по горизонтали отражает выражение негативных эмоций, также связанных с чувством страха, испуга. Кроме того был зафиксирован метафорический

перенос, связанный с изменением веса сердца: наблюдается уменьшение сердца в весе при выражении положительных эмоций, связанных с чувством душевного облегчения, радости, счастья и увеличение и увеличение его веса при выражении негативных эмоций, связанных с чувством отчаяния, обиды.

Проведенное исследование констатирует факт преобладания в любой из рассмотренных сфер функционирования данного концепта примеров с негативным значением. Это объясняется более острой и дифференцированной эмоциональной и речемыслительной реакцией человека на отрицательные явления.

Литература

1. Цримова, З.Р. Концепт «сердце» в языковой картине мира [Электронный ресурс] / З. Р. Цримова. – Режим доступа: <http://www.dslib.net/jazyko-znanie/koncept-serdce-v-jazykovo-kartine-mira.html> (дата обращения: 17.10.2016).
2. Романова, Е.А. Национально-культурная специфика концепта сердце в английской и немецкой языковых картинах мира / Е. А. Романова // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2007. – №5. – С. 35–41.
3. Сказко, А.С. Трансформация концепта «семья» в культуре России: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / А. С. Сказко. – Ставрополь, 2005. – 172 с.
4. Меркина, Е.В. Культурные концепты как ядерная часть языкового сознания малочисленного народа (этнолингвокультурологическое исследование языка эвенков): автореф. ... канд. фил. наук: 10.02.19 / Е. В. Меркина. – Барнаул, 2008. – 21 с.
5. Данилова, Р.Р. Функционирование концепта «сердце» в эмоционально-чувственной и духовной сферах человека в татарской и русской языковых картинах мира / Р. Р. Данилова // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2009. – №11. – С. 228–234.
6. Смирнова, Г.В. Понятие концепта в лингвокультурологии / Г. В. Смирнова // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2010. – № 24 (603). – С. 87–93.

7. Панченко, Л.Н. Семантическая структура полисеманта сым 'сердце' в мансийском языке / Л. Н. Панченко // 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. 81–85.

Морфологические и семантические особенности глагольной лексики хантыйских сказок

Аннотация. Сказочные тексты преобладают глаголами. Доля глаголов особенно высока в тех сказках, где наличествуют сложные обороты и составные глагольные сказуемые, состоящие из близких по смыслу причастий и деепричастий. Мы попытаемся проанализировать часть глаголов, употребляемых в сказках.

Ключевые слова: ханты, сказка, глагол, парные глаголы, морфология, семантика.

В сказках наиболее часто употребляется форма прошедшего времени на =с, которая передает прошедшее время. Например: *Атэлт луваттэлэн вө=с=эт хөлэм хө* ‘На одином месте жили трое мужчин’; *Хүв тарэн тө=с=эт, ван тарэн тө=с=эт* ‘Долго ли с войной шли, коротко ли с войной шли’; *Пирэц ауксунэн-ащсунэн тай=с=эт* ‘Старых мать-отца содержали’. Длительность действия передается формами глаголов с суффиксом многократности.

В сказочных текстах встречаются разные ЛСГ глаголов движения: *Холты тайхэла йухэтсэт* ‘Они пришли на место ночевки’; *Кярэц ьар нанк, ьар хөл тыйа нух хөүхэс на вантыйэл* ‘Он влез на сырую высокую лиственницу и смотрит’; *Икэл хятэл дунта вөнтэу пелэк кератэл* ‘Муж ее каждый день обходит лесную сторону’;

ЛСГ перемещения: *Ин кэв шөпийэ сун нурэма вуцкэслэ* ‘Этот кусочек камня в угол кровати кинул’;

ЛСГ глаголов действия: *Лепэс хяр версэт, тют йүх сэвэрсэт* ‘Место для ночлежки подготовили, дрова нарубили’; *Хирлал, хинтлал йонтыйэл* ‘Мешки, кузовки берестяные пошивает’; *Па лолумтам войлан на хуты верлэлэн?* ‘Что сделаешь с украденными зверями’; *Ши хурсэт, хурсэт – хул ши хурсэллал* ‘Вот, обдирали, обдирали [зверей], до сих пор обдирают’;

ЛСГ глаголов речи: *Апэлэлэн ыңцэсса* ‘Сестёр спроси’; *Йа, ин йайэл ики партсэлэ* ‘Так, старшего брата заставил’; *Күтэп пухэл ащэл пела пойэкицэл* ‘Средний сын умоляет отца’; *Сяр, пүтэрталы* ‘Ну расскажи-ка’;

ЛСГ звучания: *Мүл сунэн мулты ши ьайтатэс* ‘Что-то в углу щёлкнуло’;

ЛСГ глаголов восприятия: *Ван мөвэн хулты тутэн хән-нэхө вөл ки, най шивалэлэн* ‘На ближайшей земле, если где-то человек с огнем живет, ты увидишь’; *Нык вохлэс на вантыйэллэлэ* ‘Спустился к берегу и видит; *Ай апэлэл күтэн йайэл пела хөлэнтман вөс на ши йасунэт ант хөлсэлэ* ‘Родившийся среди младших сестер, средний брат слушался их, а эту речь он не услышал’;

ЛСГ интеллектуальной деятельности: *Нөмэсийэл...* ‘Думает...’; *Хятлэлэн на йухэтмемэн ши хот ант ши вөсэм* ‘Когда я днем пришел, об этом доме я даже не знал’;

ЛСГ состояния: *Шани ух пятэл нух пүвлэс* ‘Колено=ее опухло’; *Ицкийэн ши мурта ььамтамнэн, торыман уллэнэн* ‘Мороз до того их охладил, что лежат дрожа’; *Хилыле палтамэс на ким шурэмтэс* ‘Внук испугался и кинулся на улицу’.

Ни одно сказочное повествование не обходится без вспомогательных глаголов. По своим функциям и значениям вспомогательные глаголы неодинаковы. Часть из них чаще всего передает разнообразные аспектуальные (видовые) характеристики действия, например: темп, интенсивность, степень результативности, фазисность (то есть начало, продолжение, конец). Приведем примеры: *Па ши вөнта манты, талэсты питсэт* ‘До тех пор идти, тащиться стали’; *Йа, хурты ши нарэмсэлэн* ‘Ну вот, обдирать принялись’; *Сяран хоп лэцэтсэт, манты сонтамэсэт* ‘Приготовили лодку, собрались ехать’; *Йурэн хө вөн вөрт вөн пух ики лүв на лалэсты хөйүэла ьотман йүваьэты питэс* ‘Ненецкий мужчина, старшего богатыря, старшего сына мужчина, он тоже воевать, мужчинам стал помогать’; *Ьол пясэт дуртты хөхэлмэснэн* ‘Побежали стричь перышки стрелы’.

Йиуң нух епәтты питәс ‘Вода стала подниматься’, *Майнты сонтамәсәт* ‘Собрались идти’, *Щи майнты нухләләт* ‘Собираются идти’.

Другие вспомогательные глаголы призваны сообщить разнообразные модальные оттенки, диапазон которых весьма широк. Например: *Йиуң йаңщи ләңхәләм* ‘Хочу пить воду’, *Улты вуратәл* ‘Просится спать’; *Ин йох ләщатыйәлты щи нарәмсәт* ‘Наш народ активно собираться стал’.

В сказках имеют место глагольные формы, которые в современном языке не употребляются, например: *Лыв ән вәлданәл* и *вой-хул әнтө* ‘Не было зверей, которых они бы не добыли’; *Веңа төты щи төсы* ‘Взяли его в зятя (букв.: к зятю вести увезли)’; *Муй аритән утән тыв арисайән, муй моңцән утән тыв моңцсайән* ‘Что тебя сюда привело (букв.: что поющее тебя сюда спело, что сказывающее сказки сюда тебя сказало)’; *Йәңхтэв муй атәм* ‘Сходивши, разве плохо’. Встречаются глаголы, которые в современной речи редко встречаются, так, например: *Көртәу тәл, вошәу тәл ар мир митащләсән* ‘Нанять на работу за плату товаром’. Текст сказок изобилует повторами глаголов, они передают интенсивность какого-либо действия или его длительность, так, в одном предложении глагол может повторяться два-три раза, например, в двух случаях он употребляется с усилительной частицей *щи*, четвертый глагол усиливает экспрессию предыдущих глаголов: *Атәл снәл, хәтәл снәл – щи снәл, щи үвәл* ‘Ночь стонет, день стонет – и стонет, и кричит’; *Атәл оләм әнт улльәл, хәтәл оләм әнт улльәл* ‘Ночной сон не спит, дневной сон не спит; *Ин ими пүвләм шанш ух пәты эвәлт кәлы әнт етәс, лый ән етәс, төп кэв шөпийә ким рәкнәс* ‘У женщины из опухшего колена кровь не вышла, гной не вышел, только кусочек камня оттуда выпал’; *Тыв хөхәл, тухи хөхәл, түвәм әлсаң нухи кавәртәл, икәл түвәм пәлсаң нухи кавәртәл* ‘Сюда бежит, туда бежит, принесшее жирное мясо варит, мужем принесшее жирное мясо варит’; *Йа, ин йох ләщатыйәлты*

щи нарәмсәт: нымләл-сохләл ләщитләт, йөхләл-һөләл ләщитләт ‘Ну вот народ активно собираться стал, лыжи-доски готовят, луки-стрелы готовят’; *Йошәл еңмәл, күрәл еңмәл* ‘Руки растут, ноги растут; *Хүв вәлләт, хуйән вәлы, ван вәлләт, хуйән вәлы* ‘Долго живут, кто знает, коротко живут, кто знает’; *Ай эви, ай пух тывәлт шөшләт, тухәлт шөшләт* ‘Маленькая девочка, маленький мальчик сюда шагают, туда шагают’; *Мавәу ух щүһсәт, сурәу ух щүһсәт* ‘Стали жить в достатке с медом, стали жить в достатке с пивом’; *Эви әнт тайсәмән, пух әнт тайсәмән* ‘У нас не было дочерей, не было сыновей (букв.: дочь не имели, сына не имели)’; *Оләл ланәт еңмәлтсәмән, оләл хөт еңмәлтсәмән* ‘Семь лет растили, шесть лет растили’; *Ай апицәл атәлт луваттәлән илта йиты һөл – илы сәңкләлә, нөмәлта майнты һөл – нух сәңкләлә* ‘Младший брат один снизу идущие стрелы – вниз сбивает, сверху идущие стрелы, вверх отбрасывает’; *Кәт пухнәл йиуңәу пәләк кәрәтләнән, вөнтәу пәләк кәрәтләнән, һөрәм хор күр эвәтләнән, вөнт хор күр эвәтләнән* ‘Два сына водные стороны обходят, лесные стороны обходят’.

Парные глаголы

Глагол является центром грамматической системы хантыйского языка. Глагол морфологически характеризуется временными и залоговыми суффиксами, а в безобъектном спряжении – особыми личными суффиксами [1, 5].

Парными глаголами называются глаголы, состоящие из двух контактно расположенных и произносимых с соединительной интонацией (без паузы и интонации перечисления) глагольных компонентов. Оба компонента в составе парного глагола, как правило, имеют одинаковые грамматические характеристики (время, число) и, в связи с этим, обычно имеют одинаковый набор аффиксов.

В хантыйском языке, как отмечает А.А. Шиянова, «все парные глаголы сохраняют раздельнооформленность при словоизменении» [2, 18]. Это положение верно и для казымского диалекта. Приведем примеры: *Щиты вәл=t=*

эл-холтэл күтэн, имэлтыйэн вөн йайэл ики йэтшэс... ‘Так, пока жил-ночевал, однажды старший брат закончил...’; *Лэ-вмэл-йаһицмэл* ‘Ел-пил’; *Хилыле йпэлмэслэ, мосэлтэслэ-эвэмлэслэ* ‘Она обняла внука, поцеловала-расцеловывала’; *Ар пүй хилыле шут=ши-пойакшэ=ты питэс на имэлтыйэн имэл ими шальэл хүвлэс* ‘Несколько раз внук пытался просить богов, да вот тетя пожалела его (букв.: жалость тети всплыла)’; *Лын вөсүэн-холсаңэн* ‘Они двое жили-ночевали’; *Лүв арысэт-моһицсэт* ‘Они пели-рассказывали сказки’.

Словоизменение парных глаголов.

Традиция описания обско-угорских языков выделяет в хантыйском языке два реальных наклонения, одно из которых называют изъявительным (или индикативом), а другое – неочевидным наклонением.

В хантыйском языке глагол имеет три спряжения: субъектное, объектное и пассивное. Парные глаголы, в основном, употребляются в субъектном и объектном спряжении, так, например:

в субъектном спряжении – *Йама арылаты-йаклэты* ‘Хорошо поете-танцуете’;

в объектном спряжении – *Мүң ампэт лапэтлэв-йаһицтэлэв* ‘Мы собак кормим-поим’.

В хантыйском языке, имеется два показателя времени: настоящее-будущее – форма с временным показателем =л выражает действие, совершающееся в момент речи, а также используется для обозначения действия, которое состоится после момента речи; прошедшее время – форма с временным показателем =с обозначает действие, которое происходило до момента речи [3, 7].

Парные глаголы присоединяют суффикс времени, числа и лица к обоим компонентам парного слова, например: настоящее-будущее время:

1-е л. ед. ч.: *Ма єнмэлт=л=єм-тай=л=єм* ‘Я выращу (букв.: выращу-держу)’; *Ма лүвэт шальитмэн тайлєм*

йпэл=л=єм-воици=л=єм ‘Я к нему бережно отношусь, обнимаю-глажу’; *Йүва, ма найэн мултыйэн ары=л=єм* ‘Иди сюда, я тебе что-нибудь спою-расскажу’;

2-е л. ед. ч.: *Муй шата тайрємэ=л=эн-пайрємэ=л=эн* ‘Что ты там копаешься (букв.: мнешь-жмешь)’;

3-е л. ед. ч.: *Лын хонүэнэн хуца мавэң пәсан омәсәл-ховийәл* ‘Возле них стол с конфетами стоит (букв.: стоит-плавает)’; *Хилыле акэл икийэн мосэлтасы-эвэмлэсы* ‘Внука дядя расцеловал-обнял’; *Пухийэ һаһ кар шүк тәхтыйэ пурыйәл-лөхлүйәл* ‘Сыночек кусочек сухаря грызет-жует’.

1-е л. дв. ч.: *Йухи шөшлэмэн һах=л=әмән-ари=л=әмән* ‘Домой идем, смеемся-поем’;

2-е л. дв. ч.: *Тайты хятэл – лапэт=л=әлән-йаһиц=л=әлән* ‘Когда у них есть что, они кормят-поят людей’; *Муй овән лольләтән, леватән-йаһицатән* ‘Что в дверях стоите, ешьте-пейте’; *Ши пүһаң хөнтты шив вүйәм=с=ай=нән-шив тү=вємэ=с=ый=нән* ‘Эти родственники там же уснули (букв.: там же уснули – там же и унесло их)’;

3-е л. дв. ч.: *Мулты һаһ кар шүкәтән пәсан өхтыйа пунсәлән, лапәтләлән-йаһәлцәлән* ‘Какие-то хлебные сухари на стол положили, поели-попили’;

1-е л. мн. ч.: *Майлэв һах=л=әв-йунт=л=әв* ‘Пойдем играть (букв.: смеяться-играть)’;

2-е л. мн. ч.: *Мүйа күтләнна күншаһт=л=әты-шөүхаһ=ль=әты* ‘Зачем между собой царапаетесь-пинаетесь’;

3-е л. мн. ч.: *Ин хотәң тел мир йакләт-арыләт* ‘Люди в доме танцуют-поют’; *Атәл холсәл-вөсәл* ‘Ночь переночевал-побыл’; *Ин пәсанәл эвәлт лөһсәт, лөнт сухи, васы сухи вујала шепәсләт-мосәлтыйәлсәт* ‘Встали они из-за стола, целуются (букв.: сосутся-целуются)’; *Тәм атәв холлэв-вөллэв* ‘Эту ночь переночуем-побудем’;

прошедшее время:

1-е л. ед. ч.: *Пирәц именән-икенән ма єнмәлтсайәм-тайсайәм* ‘старые муж с женой меня вырастили-содержали’;

2-е л. ед. ч.: *Наң лүвәл йпәл=с=ән-шальит=с=ән* ‘Ты его обнял-пожалел’;

3-е л. ед. ч.: *He-xə ɣyl ɣəly ɣulətɕəɣ-ɣəly ɣvətɕəɣ* ‘Дыхание-жизнь человека вдунуть (букв.: дунуть-находиться на поверхности жидкости)’; *Pa-san ɣutəna omɕəɣɕə, ɣəpətɕə-ɣəɣəɣɕəɕə* ‘Посадили посреди стола, накормили-напоили’; *ɣəmətɕəɕə-ɣunəntəɕ in xon əvi ɣiləɣ* ‘Оделась-надела головной убор подруга его – дочь царя’;

1-е л. дв. ч.: *Min voi vətɣy ɣuyətət xotən və=c=mən-xol=c=əmən* ‘Мы в охотничьей избушке жили-ночевали’;

2-е л. дв. ч.: *Šitɣən ɣəɣə ɣunɕət=c=əɣən-šəɣət=c=əɣən* ‘Эти двое вместе поцарапались-попинались’;

3-е л. дв. ч.: *Numəɣɣən-ɕəɣɣən ɣəɣə ɣitɕət, ɣəly vəl=mət=c=əɣən-ɣəly xol=mət=c=ɣən* ‘Мысли-новости вместе сошлись, дальше стали жить ночевать’; *ɣəmətɕəɕəɣən-ɣunəntəɕəɣən* ‘Оделись-надели головные уборы’; *Məɣ=c=əɣən-ɣəɣəɣ=c=əɣən* ‘Пошли-сходили’;

1-е л. мн. ч.: *Min tūt ɣux ɕvərt=c=əv-əvət=c=əv* ‘Мы дрова рубили-резали’;

2-е л. мн. ч.: *Xutɣy ɣəmə ɣək=c=ətɣy-əry=c=ətɣy* ‘Ну как хорошо танцевали-пели’;

3-е л. мн. ч.: *In ɣox xolɕət-ɣulɕət* ‘Эти люди заночевали (букв.: ночевали-спали)’.

Закономерности употребления парных глаголов в разных типах спряжения не имеют каких-либо особенностей в отличие от употребления отдельных глагольных форм.

Итак, парные глаголы в языке сказок присоединяют словоизменяемые суффиксы лица, числа, времени, залога.

Таким образом, мы рассмотрели парные глаголы. Структурно-семантические отношения этих слов представляют собой как повтор одинаковых глаголов, так и синонимичные компоненты парных глаголов.

Сказки изобилуют парными глаголами, например: *vəɣty-xolty* ‘жить-ночевать’, *ɣəvməm-ɣəɣɕməm* ‘поел-попил’, *xolɕət-ɣulɕət* ‘ночевали-спали’; *Imulɣyɣən oməɕtəl-vəɣtəl ɣutən numəɣ vərəɕ* ‘Однажды сидя-живя, надумал’; *Xəɣɣəɣ ɣəɣə ər ux ɣunətɣəɣən, ɣitɣy ɣəɣə ər*

ux ɣunətɣəɣən ‘Пестрых облаков много голов считают, черных туч много голов считают’. Ритмичность изложения в значительной степени зависит от личности сказителя, от степени его одаренности, эстетических вкусов и в наименьшей степени от настроения сказителя в момент исполнения сказки.

Итак, мы попытались проанализировать часть глаголов, употребляемых в сказках. Сказочные тексты преобладают глаголами. Доля глаголов особенно высока в тех сказках, где наличествуют сложные обороты и составные глагольные сказуемые, состоящие из близких по смыслу причастий и деепричастий.

Литература

1. Кошкарева, Н.Б. Имя прилагательное в хантыйском языке (на материале западных диалектов) / Н. Б. Кошкарева // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – Новосибирск, 2013. – № 1 (11). – С. 5–11.
2. Шиянова, А.А. Парные слова хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта): монография / А. А. Шиянова. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2015. – 156 с.
3. Вальгамова, С.И. Глагольное образование в хантыйском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. н. / С.В. Вальгамова. – Новосибирск, 2003. – 18 с.

Особенности эпического текста тюркских народов

Аннотация. В статье рассматриваются специфические проблемы перевода древней тюркской поэзии – достояния всех малых и больших тюрков Центральной Азии и Южной Сибири: генезис, структура и семантика, начальные основания.

Огромное значение для понимания древнего текста имеют формально-стилевые закономерности – источник жанра и организатор стиля устного поэтического высказывания. Своеобразие древнего текста как «бесконечно движущегося» мира и традиционного знания с его признаками: ориентальностью (анафорическим «выстраиванием» с правой, солнечной, стороны по вертикали); мифологической структурой трех миров (с мировым древом в центре) и четырьмя сторонами света, или «углами мира»; цикличностью (большое многообразие звуковых повторов, создающих иллюзию «ухода и возврата») и процессуальностью, начиная с фоносемантических, морфофонологических, лексических, синтаксических (тирадных) и заканчивая интонационно-синтаксической стереотипией.

Ключевые слова: устно-стилевая техника, жырау, анафора, астральный миф, обряд, ритуал, цикличность, звуковой повтор.

Обращение к такой, казалось бы, затертой теме, как воссоздание (или сохранение) национальной формы в поэтическом переводе, может показаться традиционной темой переводоведения. Но мы поднимаем вопрос о значении национальной формы в поэтическом переводе! А это – иная грань проблемы, связанная с сохранением древней культуры тюрков Южной Сибири, Центральной Азии, певческих и композиторских школ, исчезающих в условиях глобализации. Вся предыдущая традиция перевода, обращенная к древней поэтической культуре кочевых тюркских народов, несмотря на участие в этом процессе даже таких ярких творческих индивидуальностей, как А.Б. Никольская, Вс. Рождественский и другие, не принесла ожидаемого результата. Наиболее показательны в качественном отношении на

сегодняшний день художественные переводы сибирского поэта А. Плитченко [1, 256]. Им переведены замечательные памятники древнетюркской письменности VIII века, периода II Восточно-Тюркского каганата. Во многом его переводы достигли своего высокого общественного признания благодаря совместной работе с Сибирском Отделением Академии наук СССР и при непосредственном участии блестящего знатока тюркского стиха И.В. Стеблевой.

В настоящее время существует много переводов поэзии древних и средневековых кочевников, и все они, в особенности переводы поэзии якутских, алтайских, шорских, долганских, кумандинских, а также – казахско-ногайских, кумыкских, крымско-татарских певцов нуждаются в фундаментальном исследовании особенностей их формы и содержания, их богатой мифосемантики и структуры, их коммуникативных особенностей, их социальных функций.

На глазах исчезают фольклорно-песенные и композиторские школы. А когда-то песня, музыка и эпос полновластно царили в степи, заменяя Степное знание. Поэтому необходимы записи, переводы, комментарии, издания и популяризация образцов нематериального наследия малых тюркских народов, как северных, так и южных, как западных, так и восточных.

Таковы исследования казахско-ногайских и крымско-татарских жырау современными казахскими учеными: А. Жаксылыковым, К. Жанабаевым, А.Б. Наурзбаевой, Е.Д. Турсуновым, впервые совместно проводящими комплексное исследование института жырау XV-XVIII веков – общее наследие тюркских народов [2; 3; 4; 5; 6].

Игнорирование переводчиками особенностей структурно-семантической организации тюркского стиха и нивелировка национально-эстетического своеобразия тюркской картины мира привели в наше время к общей недооценке музыкально-словесного искусства кочевников. Сегодня особую актуальность имеют вопросы о значении нематериального культурного наследия кочевников, малых и больших тюркских народов Центральной Азии и Южной

Сибири – колыбели человеческой цивилизации [7, 14].

Устная эпическая поэзия тюркских (ногайских, крымско-татарских, кумыкских, казахских) жырау восходит своими истоками к древнетюркской эпохе, то есть к известным в тюркологии руническим памятникам VIII века в честь каганов Кюль-тегина, Бильге-кагана и советника Тоньюкука, а также – енисейским эпитафийным надписям и другим памятникам тюркоязычных племен. И здесь усматривается не только преемственность, но и изначальная органическая целостность, единый и общий для всех тюрков процесс культуругенеза и эпосогенеза. Некогда могучее достояние единой и целостной тюркской эпической культуры требует должного внимания со стороны мировой научной общности в существующей необходимости сохранения нематериального культурного наследия малых народов и классического наследия прошлого.

Разумеется, и исследователь, и переводчик, учитывая *целостность, изначальность, традиционность* тюркских культур, вправе рассматривать любой из древних или средневековых устных словесно-музыкальных текстов как скол, как часть огромного гипертекста, именуемого Степным знанием по его изначальному происхождению. Данный гипертекст может предстать и в форме учения, послания, в форме эпоса, и в форме мифа, но в большей мере он функционирует как священная часть обряда и ритуала, их этиологическая сущность, духовное первоначало.

При переводе поэзии жырау XV-XVIII веков, восходящей своими глубинными истоками к I тысячелетию до н.э., переводчик должен ясно осознавать, что речь идет об уникальной тюркской поэтической форме, *жыр* до нынешнего дня сохранившего свои *начальные основания*, свои мифо-ритуальные и обрядовые основания, которых лишилась вся европейская поэтическая традиция. Ф. Ницше, рассуждая о современной ему немецкой лирике, оторванной от мифа и от музыки, обозначил ее как «божество без голо-

вы», то есть без тех же *начальных оснований*, питающих и воссоздающих собственно поэтический текст как явление *подлинного* искусства [Цит. по: 8].

Благодаря музыке и культу предков, *аруахам*, в процессе исполнения при погребении торжественных од, дружинных песен (будущих эпосов) и похоронных плачей возникли все основные героические и назидательно-дидактические жанры, в основе которых лежал *жыр* – героическая эпическая форма-семисложник тюркского стиха. Из его лона пришли в мир и ода, и восхваление (мақтау, мадақ жыры), и посвящение (арнау), и завещание (өсиет), и плач по умершему (жөктау), и призывы в битву (өсиет) и т.д.

Еще более глубокий пласт религиозно-мифологических представлений древнейшей тюркской поэзии – зооморфный, астральный и солярный облик всадника-героя, кентавра, участника космогонического процесса и солнечного всадника-батыра. Все эти архаические представления, ранние мифологические картины также вполне могут быть реконструированы в процессе анализа эпического текста исполнителя, свидетельства об изначальной национальной форме *жыра*.

Анализ поэтической системы жырау показал, что и каждого жырау, героического певца, уже внутри самой группы отличает все та же художественная система, маркирующая жанрово-стилевое своеобразие каждого из певцов. Социальный статус и связанные с ним социальные функции также отличают и поэтику акына (народного певца) от поэтики сала и сері (носителей комического и трагического словесно-музыкальных начал), а последних – от *бақсы* (лекарей), *ертөкші* (сказочников) и т.д.

В арсенале современной устно-стилевой техники певца – все те же традиционные и устойчивые звенья поэтической системы, эпические образы, повторы, стереотипия, весь класс формально-стилевых компонентов. Все эти технические приемы способствуют жанрово-стилевой ор-

ганизации поэтического текста, его символической многослойности, глубине смыслов, философской наполненности, монументальности высказывания и строгости жанра. Так, например, тюркская анафора и эпифора с их разновидностями не всегда предстают лишь художественно-стилистическим средством, но, являясь рудиментом древнего астрального (солярного) мифа, обряда или погребального ритуала, способствуют их реконструкции.

К примеру, в своей знаменитой речи к хану аз-Жанибеку мудрый старец Асан Кайгы изображает картину райского изобилия, мира и благоденствия. Все мысли певца связаны с исторической местностью, рекой Жем (Эмбой), которая действительно представлялась кочевникам райским местом, то есть богатым травой и водой. Так певец реализует мифологический мотив древнего Золотого века в свое горестное повествование, так функционирует и мифотопонимика текста, то есть не только наглядно представлено певцом географическое место, но и самим центром его выступает благодатная река-кормилица Жем (в переводе с казахского – пища, здесь: кормилица!).

Структуры мифологической действительности, описываемой певцом земли благоденствия, ограничены архетипическими моделями пространства: верх-низ. С первой строки внимание слушателя включается в некое мифическое пространство, напоминающее время Золотого века, или кочевнический рай – Жер Уюк:

...Қырында киік жайлаған,
Суында балық ойнаған,
Оймауыттай тоғай егіннің
Ойына келген асын жейтуғын,
Жемде кеңес қылмадың,
Жемнен де елді көшірдің [9, 23].

Там, где сайга резвилась на холме,

Там, где рыба играла в реке,
Там, где мы ели всё, чего бы ни пожелали,
Там, в тучных, как леса Оймаута, нивах –
Там, на Жеме, ты не внял совету,
Ты от Жема увел народ...

Верх – (*қыр*), холм, возвышенность, с резвящейся там сайгой, а низ – (*су*) река с играющей в ней рыбой. Резвящаяся сайга и играющая в реке рыба – символы зрелости, лета, полноты, плодородия. Сама река – образ движения, символ жизни и времени, и путь в нижний мир представляет собой динамический образ, а холм – символ возвышенности и неизменности бытия – статический.

Графическим показателем этой вертикали выступает тематическая анафора, «скрывающая» в своей структуре семантику Золотого века. Ее основное содержание раскрывается в связи с образом некой, мифической благодатной землей Оймаут, где «нивы тучны, густы, как леса, // Где мы ели все, чего бы ни пожелали».

Особую роль в раскрытии этого мифологического образа Золотого века играет и содержательно-семантический компонент, выступающий начальным слогом тематической анафоры.

Ой + мауыттай тоғай егіннің
Ой + ына келген асын жейтуғын, –

Там, где мы ели всё, чего бы ни пожелали,
Там, в тучных, как леса Оймаута, нивах –

Здесь начальный слог **ой** – эмбрионально заключает в себе будущую центральную идею всего толгау, собственно думу (*ой* – по казахски *мысль*, *дума*), переживание, печаль певца, разочарованного в ошибочных действиях хана. Удивительно, но сам певец не выдумывает всей

этой символики, она исходит из законов родного языка (сингармонизм) и владения им приемами устно-стилевой техники.

Если для современного читателя эта анафора может выступать лишь как искусный поэтический графический прием, то для кочевника-слушателя этот прием – звуковой. Основная его функция – заострение слушательского внимания на анафорическом повторе, заключающем в себе какую-либо важную проблему. Заметим, что и слушатель тут особенный, то есть тонкий ценитель, разбирающийся во всех звуко-символических оттенках. Этот технический устно-стилевой прием использован в самом начале текста и, будучи начальным, он воплощает в себе сущность и форму самого жанра *толгау* как *думы*, как философского размышления о счастье, о Золотом веке.

Вот хан уводит кочующий народ от берегов этой благодатной реки-кормилицы Жем, и певец упрекает его, своеобразно завершая эту, первую часть горестного повествования:

**Жемде кеңес қылмадың,
Жемнен де елді көшірдің.** [9, 23]

Там, на Жеме, ты не внял совету,
Ты от Жема увел народ...

Река Жем – источник жизни, река-кормилица, то место, где играет, полная сил и обильная своей массой, рыба. Но река – и символ движения, путь в нижний мир. Здесь все сопрягается в одном смысловом поле: жизнь и смерть. Звуковой анафорический повтор названия реки означает и ее важность как источника жизни, и возможность «райского счастья» для народа. Он также усиливает горе певца и народа, как бы повторяя, что бездумный уход от реки – не толь-

ко ханская глупость и беспечность, но новое испытание для народа, ищущего благодатного пристанища. Такова роль тематической анафоры в организации мифопоэтической картины мира в этом фрагменте.

В других частях этой поучительной речи «философ кочевников» изображает перед слушателем картины Золотого века. Именно подобное обращение Печального философа, по меткому определению Ч.Ч. Валиханова, к мифическому образу Золотого века, известному по всем тюркским (казахским) эпическим сказаниям, дало повод эпосоведам предположить, что Асан Кайгы был автором не дошедшей до нас поэмы о некоей земле счастья и благоденствия «Жер Уюк» [10, 9].

В следующем фрагменте ведущим мифологическим образом вновь выступает река, но эта река Ойыл. И здесь основным техническим средством также выступает анафора, но уже с новым содержательно-семантическим компонентом **ой** – *дума*:

Ой + ыл деген ойынды,
Отын тапсаң тойынды,
Ой + ылда кеңес қылмадың,
Ой + ыл көздің жас еді,
Ой + ылдан елді көшірдің

Ойыл был подобен мечте,
Его выпасы были подобны роскошному пиршеству,
До слез обидно за Ойыл,
Но и там ты не пришел к согласию,
И с Ойыла ты увел свой народ...

Перевод А. Кодара.

Героические певцы соотносили себя и свою поэтическую функцию с эстетикой, заветами и деяниями предков,

используя в своей назидательной практике суггестивные приемы и формулы, различные элементы устно-стилевой техники, стереотипию, устойчивые образы. Эта особенность эпического стиля героического певца характеризует эстетику художественного и мифопоэтического мышления жырау, который в кочевье все еще выступает в роли связующего центра миров (особенно, когда это касается погребального обряда или вдохновительной песни перед сражением), точкой пересечения различных исторических и мифологических пространств. Особенное значение имеет для сохранения национальной формы жыр, собственно героический эпический семисложный размер стиха, или песнь, сказание:

цезура

4 слога + 3 слога

- | | | |
|-----------------------|---------------------|-------------------|
| 1. <i>Бұл заманда</i> | <i>не + гарып?</i> | 4 слога + 3 слога |
| 2. <i>Ақ қалалы</i> | <i>боз + гарып,</i> | 4 слога + 3 слога |
| 3. <i>Жақсыларға</i> | <i>айтпаған</i> | 4 слога + 3 слога |
| 4. <i>Асыл шырын</i> | <i>сөз + гарып</i> | 4 слога + 3 слога |
| 5. <i>Замандасы</i> | <i>болмаса,</i> | 4 слога + 3 слога |

и т.д.

Общая мифосемантическая матрица такого эпического семисложника (*жыра*) такова: 3 мира и 4 стороны света, или по-древнетюркски – «четыре угла мира». Ритмически повторяясь из строки в строку, обе эти слоговые группы образуют цезуру, разделяющую их. Если исходить из *мифологической структуры* древнего жыра, то цезура, тот центр, который организует связь трех миров и четырех сторон света, то есть выступает в форме мирового древа, вокруг которого концентрируется весь предметный мир изображаемого текста. Так строится могучий тюркский эпос, и любая малая жанровая эпическая форма.

Об *ориентальности* жыра мы исходим из двух основных признаков: 1. тюркское (казахское) мышление представляет письмо движущимся справа (солнечной стороны)

налево (в сторону запада), подобно арабскому. Поэтому и текст выстраивается с правой стороны, так как его выбивали на скалах древние тюрки; 2. анафора, организующая строку и текст, также выстраивается с правой, с солнечной стороны, и, являясь сплошной, движется по вертикали сверху вниз:

Посланцам кагана табгачей,
 Прославившимся резьбою,
 Повелел я вырезать слово.
 Правильно написали,
 Поскольку каган табгачей
 Прислал мастеров настоящих [1, 207]

Или:

Серебро и шелка, и золото,
 Спирт давая без меры,
 Сладкоречьем, дарами
 Слабость вселяя в тюрка,
 Сильно манили табгачи
 Соседствующие народы. [1, 205]

Подобных примеров в переводе древнетюркских памятников поэтом А. Плитченко не так много, но они составляют изначальную мифологическую сущность «говорящих» каменных книг, с их глубокой мифосемантикой, мифотопонимикой, мифопоэтикой [2; 3; 4; 5; 6].

Безусловно, велико значение формы и ритма для перевода. В любом случае древний семи-восьмисложный эпический размер – *жыр* – выступает в иноязычном тексте такой же полноправной реалией, как и непередаваемые и не имеющие аналога предметы национального мира, что настоятельно требует своего сохранения в переводе.

Махамбет, XIX в.

Ереуіл атқа ер салмай

<i>Ереуіл атқа ер салмай,</i>	<i>салмай...</i>
<i>Егеулі найза қолға алмай,</i>	<i>алмай...</i>
<i>Еңку-еңку жер шалмай,</i>	<i>шалмай...</i>
и т.д.	
<i>Қоңыр салқын төске алмай,</i>	<i>алмай...</i>
<i>Тебінгі терге шірімей,</i>	<i>- ей...</i>
<i>Терлігі майдай ерімей,</i>	<i>- ей...</i>
<i>Алты малта ас болмай,</i>	<i>болмай...</i>
<i>Өзіңнен туган жас бала</i>	<i>-</i>
<i>Сақалы шығып жат болмай,</i>	<i>болмай,</i>
<i>Ат үстінде күн көрмей,</i>	<i>- ей...</i>
<i>Ашаршылық, шөл көрмей,</i>	<i>- ей...</i>
<i>Өзегі талып ет жемей,</i>	<i>- ей...</i>
<i>Ер төсектен безінбей,</i>	<i>- ей...</i>
<i>Ұлы түске ұрынбай,</i>	<i>ұрынбай</i>
<i>Түн қатып жүріп, түс қашпай,</i>	<i>қашпай,</i>
<i>Тебінгі теріс тағынбай,</i>	<i>- тағынбай</i>
<i>Темір қазық жастанбай,</i>	<i>- жастанбай</i>
<i>Ку толағай бастанбай</i>	<i>- бастанбай</i>
<i>Ерлердің ісі бітер ме?</i>	<i>-</i>

В большинстве исследованных нами текстов тюркская рифма в моноритмичной организации является глагольной, или отглагольной (как в приведенном выше примере), то есть выступает в форме деепричастия и несовершенной формы глагола. В отличие от русской глагольной рифмы, которая в современном стиховедении считается слабой, банальной и не показательной для хорошего мастера слова, в тюркской (казахской) поэтической практике подход к глагольной рифме иной. Она рассчитана не на читательское восприятие, а на тонкого слушателя. Именно

глагольная рифма с ее признаками действия во многом формирует и «движущийся» образ текста, и динамический стиль высказывания.

Эпический слух кочевника воспитан в идеальной музыкально-словесной среде. Он, безусловно, ловит звуковые повторы и среди этого многообразия выстраивает особую, известную ему, символику и смысл образов.

Уходя и возвращаясь, отглагольная рифма: *салмай...*, *алмай...*, *шалмай...*, *алмай...*, - *ей...* - *ей...* *болмай...*, *болмай...*, - *ей...*, - *ей...*, - *ей...*, - *ей...*, *ұрынбай...*, *қашпай...*, *тағынбай...*, *жастанбай...*, *бастанбай...* – воспроизводит не только древнюю семантику движения, «ухода и возврата», но и способна к реконструкции сакрально связанного с этим движением образа солнца, солнечного героя, а от них – к солярному мифу и ритуалу.

Центральным пунктом гиперборейских идей была идея Солнца и Солнечного круга. Эта солярная семантика и структура обнаруживают себя и в тюркском эпосе, и в эпической поэзии жырау, и в мировой архаической эпической культуре, и во всех фольклорных и раннелитературных памятниках человечества. Вот почему тюркские устные певцы и их тексты представляют собой важнейшее и ценнейшее звено в расшифровке «второго», солярного слоя рунических памятников древних тюрков. Наша наука этого явления пока не замечает.

Итак, на передний план выходит своеобразие древнего *жыра* как особого «бесконечно движущегося» мира, как традиционного наследия всеобщего степного знания с его качественными признаками: *ориентальностью* (анафорическим «выстраиванием» с правой, солнечной, стороны по вертикали); *мифологической структурой* трех миров (с мировым древом в центре) и четырьмя сторонами света, или «углами мира»; *циклическостью* (большое многообразие звуковых повторов, создающих иллюзию «ухода и возврата»).

Начиная с фоносемантики, морфофонологических, лексических, синтаксических (тирадных) повторов заканчивая

интонационно-синтаксической стереотипией («движением» текста от певца к певцу во времени и пространстве), мы видим эпический текст как метафорический образ кочевой жизни и развития, некий всеобщий сингармонизм, достраивание, уподобление, целостность, которые можно отнести и к организации тюркских государств, и к природе самого языка, и к самому историческому развитию тюрков. В этой специфике заложена и витальность языка, народа и культуры.

Особый устно-стилевой техники певца XV-XVIII века составляют формально-стилевые элементы, организующие внешний каркас поэтического текста, его архитектуру (композицию): анафора, эпифора с ее разновидностями: моноримом, редифом, глагольной рифмой и т.д., и играющие роль звукового повтора. На разных уровнях текста они формируют звуковые художественные образы, выразительность мотива, идеи, темы (которая в письменном тексте выступает как *изобразительный синтаксис*). С древнейших времен эти звуковые повторы оттачивали слуховое восприятие и визуальное воображение кочевника, основными искусствами которого были лишь слово и музыка, и техника исполнения, которых вполне могла заменить живопись, архитектуру, скульптуру и другие пластические виды искусств.

Анафорическая система имеет важнейшее значение, когда идет речь о семантике и структуре тюркского эпического стиха. Будучи его древнейшим и изначальным звуковым элементом, она своим происхождением восходит к древнетюркскому аллитерированному стиху, а от него к более древним звуковым ритуальным повторам, и, в конечном своем итоге – к солярному мифу, обряду и ритуалу. А в архитектонике тюркского текста она графически, своей вертикалью, и, в силу своей изначальной ориентальности, воспроизводит модель солярного мифа и ритуала, намечая пути для их вполне возможной реконструкции.

Помимо известных признаков анафоры – *орнаментальности* и *ориентальности*, мы выделяем ее способность к организации художественного мира и текста героического певца. Анафорическая система «выстраивает» также тематические блоки и интонационно-синтаксические ряды, способствующие большей изобразительности, выразительности и архитектонике (композиции) художественной формы.

Рассмотрим анафорическую структуру в тексте:

Фрагмент жанра коштасу (прощания) Казтугана, певца XV века:

Оригинал:

1. *Алаң да алаң, алаң жұрт,*
2. *Ақала ордам қонған жұрт,*
3. *Атамыз біздің бұ Сүйініш*
4. *Күйеу болып барған жұрт,*
5. *Анамыз біздің Бозтуган*
6. *Келіншек болып түскен жұрт,*
7. *Қарғадай мынау Қазтуган батыр туған жұрт,*
8. *Кіндігімді кескен жұрт,*
9. *Кір-қонымды жуған жұрт,*
10. *Қарагайдан садақ бұдырып,*
11. *Қылшанымды сары жүн оққа толтырып,*
12. *Жанға сақтау болған жұрт.*

Подстрочный перевод:

Кочевья, кочевья, кочевья племени, родины
Племени, когда-то осевшего здесь моей Белой ордой,
Племени, в котором наш предок Суюниш
Женихом ступал,
Племени, в которое наша мать Бозтуган

Невесткой ступила,
 Племени, родившего этого, вороненка, батыра Казтугана,
 Племени, срезавшего мне пуповину,
 Племени, обстиравшего мое белье,
 Изогнувшего мне лук из сосны,
 Набившего мне колчан стрелой с желтым охвостьем,
 Племени, оберегавшего меня.

**Разбор анафорической системы коштасу-прощания
 Казтугана, XV век:**

1. <i>Алаң да алаң, алаң жұрт,</i> 2. <i>Ақала ордам қонған жұрт,</i> 3. <i>Атамыз біздің бұ Сүйініш</i> 4. <i>Күйеу болып барған жұрт,</i> 5. <i>Анамыз біздің Бозтуган</i>	1. Нами выделена тема №1 со звуковой скрепой-зачином А – тема родины 2. <i>К</i> – обозначен переход к теме №2, семейной
6. <i>Келіншек болып түскен жұрт,</i> 7. <i>Қарғадай мынау Қазтуган батыр туган жұрт,</i> 8. <i>Кіндігімді кескен жұрт,</i> 9. <i>Кір-қонымды жуган жұрт,</i>	2. Нами выделена тема №2 со звуковой скрепой-зачином К – семейная тема 3. <i>Қ</i> – обозначен переход к теме №3, личной
10. <i>Қарагайдан садақ бұдырып,</i> 11. <i>Қылышанымды сары жүн оққа толтырып,</i>	3. Нами выделена тема №3 со звуковой скрепой-зачином Қ – личная тема
12. <i>Жанга сақтау болған жұрт.</i>	4. Основная заключительная мысль выделяется именно отсутствием анафорической скрепы

Песня «Алаң да алаң, алаң жұрт...» («Прощание с Едилем») создана певцом Казтуганом в связи с откочевкой его племен с родных берегов Едила (Волги) и вхождением их в состав Казахского ханства [10, 65]. Основная тема этого лирического фрагмента – прощание с родной землей, воспоминания об истории племени, о своей семье (родителях) и о своей героической юности.

Какую функциональную роль играет здесь тюркская анафора?

В зачине лирической песни слушатель не может не уловить звуковых повторов, основанных на принципе ассонанса – *а-а-а-а* как по горизонтали, так и по вертикали. Это первый, фоносемантический, уровень текста. Слушатель воспринимает его органически, целостно, как мелодию и вместе с мелодией, а современный читатель легко может усмотреть эту звуковую систему в печатном тексте, как по вертикали, так и по горизонтали:

*Алаң да алаң, алаң жұрт,
 Ақала ордам қонған жұрт,
 Атамыз біздің бұ Сүйініш
 Күйеу болып барған жұрт...*

Тематическая анафорическая скрепа с подбором **А** охватывает в самом начале песни три первых стиха, заостря внимание слушателя на первой теме: теме родины. Здесь концепт «родина» включает в свою концептуальную содержательную сферу родные кочевья (*Алаң да алаң, алаң жұрт...*), историю родной земли (*Ақала ордам қонған жұрт...*) и образ ее правителя, вождя племен, первопретка Суюниша (*Атамыз біздің бұ Сүйініш*). Вот общая картина родины:

Алаң да алаң, алаң жұрт... кочевья, кочевья, кочевья
 племени (родины)

<i>Ақала ордам қонған жұрт...</i>	племени, когда-то осевшего здесь Белой Ордой (станом)
<i>Атамыз біздің бұ Сүйініш...</i>	племени, в котором наш предок Суюниш
<i>Күйеу болып барған жұрт...</i>	женихом ступал...

Как мы убедились, по вертикали этот звуковой анафорический ряд раскрывает одну тему, тему единства родного племени с ее основателем.

Само слово *алаң* обозначает степное пространство, широкое и беспредельное место. В сочетании с лексемой *жұрт* (кочевье, родина, народ) находит и свое полное отражение целостный образ родной кочевой страны.

С другой стороны, многократный повтор лексемы *алаң* звуково воспроизводит размеренный ритм движущегося кочевья: *алаң да алаң, алаң жұрт...* – кочевой, кочевой, кочевой народ...: U- U- U- -

Так, анафора создает звуковой образ движущегося кочевья. Анафора здесь заменяет краски и кадр, и поэтому переводчику и исследователю необходимо «слышать» текст и «видеть» скрытые образы, о которых мы скажем ниже. И нет здесь ничего особенного, потому что перед нами – устный текст, ориентированный на «слушателя». Здесь нет, привычного европейскому взгляду, внешнего описания и изображения предметного кочевого мира, но вся картина движущегося кочевья основана только на особенностях восприятия кочевника-слушателя, на звуковом ритмическом повторе слова *алаң: алаң да алаң, алаң жұрт...*

Подобную технику художественной изобразительности можно определить как «скрытую» технику. Анализ поэтической системы показал, что этой техникой обладают все тюркские певцы. А основную роль в системе этой художественной изобразительности играют анафора и, безусловно, синтаксический повтор, или художественный ритм:

Доспамбет жырау, XVI век:

Тоғай, тоғай, тоғай су...

Слушатель «видит» лес и воду в трехкратном упоминании: дословно – ***тоғай, тоғай, тоғай су...*** (леса, леса, леса да вода). Оба этих образа – *лес* и *вода* – в совокупности создают у слушателя целостное представление о лесной воде, но благодаря синтаксическому повтору, – слушатель видит уже и большое, настоящее весеннее половодье в лесу.

Таким образом, всего два слова участвуют в организации времени года (весна) и места события (лес). Образ большого весеннего половодья создается также ритмическим повтором *тоғай, тоғай, тоғай су...*, благодаря которому слушатель в первую очередь должен «видеть» тянущиеся друг за другом большие лесные пространства, сплошь залитые весенним половодьем. Основную роль в изображении играет ритмика: *тоғай, тоғай, тоғай су:* U- U- U- -. Он воспроизводит ритмически образ тянущихся и выступающих друг за другом в своей бесконечной протяженности лесов, создает иллюзию движения. Здесь же слушатель «уловит» и размеренный ход движущего кочевья. Приведем разные примеры «скрытой техники», где единство художественного ритма (изобразительного синтаксиса) с художественным образом дают нам целостное изображение природы, события или состояния:

Асан Кайгы:

Елбең-елбең жүгірген...

Слушатель «ловит» ритм быстро скачущих всадников, видит их покачивающимися то вперед, то назад (елбең-елбең...). Вместе с тем, его слух воссоздает и образ долгого, трудного пути.

Шалкииз:

Ор, ор коян, ор коян...

Дословно: русак, заяц-русак, заяц-русак.

На первый план под образом зайца-русака певец выводит какого-то человека. Эта характеристика суетливого, неопытного и невнимательного человека, подвергающего

себя опасности. Но внимательный слух кочевника «увидит» здесь, в этой живой и бодрой ритмике, именно образ прыгающего в разные стороны зайца: *ор, ор қоян, ор қоян* (изобразительный синтаксис).

Жиембет:

Жел, жел есер, жел есер...

Дословно: *ветер, ветер веет, ветер веет*. Часто встречающийся в поэтической практике тюрок традиционный образ времени и неизбежных изменений. Здесь изобразительный синтаксис основан на ассонансе. *Жел, жел есер, жел есер* (звуковой повтор: *e-e-e-e*). Особенность его в том, что здесь изображается не просто движение ветра (троекратный повтор лексемы *жел*), но и его сила, могучая ветровая масса, воздушный поток. На втором, символическом, плане слушатель соотносит образ этой могучей ветровой массы с течением времени, с опасностью, непредсказуемостью, тревожным предчувствием.

Казтуган жырау – непревзойденный художник устного слова. Его изобразительные и выразительные образы полны звуков, шумов природы, движений. И если слушатель воспринимает его ритмику – *Алаң да алаң, алаң жұрт* – как образ движущегося кочевья, то он слышит и металлический звон: то ли колокольчика, то ли оружия, то еще какого-либо предмета: *ган, ган, ган, ган-ган, ган, ган...*

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1. <i>Алаң да алаң, алаң жұрт,</i> | - |
| 2. <i>Ақала ордам қонған жұрт,</i> | қонған (ған) |
| 3. <i>Атамыз біздің бұ Сүйініш</i> | - |
| 4. <i>Күйеу болып барған жұрт,</i> | барған (ған) |
| 5. <i>Анамыз біздің Бозтуған</i> | Бозтуған (ған) |
| 6. <i>Келіншек болып түскен жұрт,</i> | |
| 7. <i>Қарғадай мынау Қазтуған батыр туған жұрт,</i> | Қазтуған батыр туған (ған – ған) |
| 8. <i>Кіндігімді кескен жұрт,</i> | - |
| 9. <i>Кір-қонымды жуган жұрт,</i> | - жуған (ған) |
| 10. <i>Қарагайдан садақ бұдырып,</i> | |

11. *Қылышымды сары жүн оққа толтырып,*

12. *Жанға сақтау болған жұрт.* - болған (ған)

Эти звуковые образы передают эмоционально-психологическое состояние автора: грусти и тревоги: *ган, ган, ган, ган-ган, ган, ган...* Так, трагическим отзвуком расставания, душевной смуты исполнены первые строки: *алаң да алаң, алаң жұрт*.

Троекратный повтор лексемы «алаң» по горизонтали способствует максимальной концентрации горестного состояния: *алаңдату* – переживать, сильно беспокоиться. Так, посредством этого приема раскрывается и тревожное состояние лирического героя. Но тематическая анафора с подбором **А**, еще не исчерпала себя, не раскрыла до конца свои организующие многообразные функции: благодаря ей получает свое дальнейшее развитие художественная идея автора. Здесь нельзя не заметить перехода от общей темы родины, к семейной теме: и семья становится тем же малым структурным элементом одной большой и общей родины, как и сама эта анафорическая скрепа **А** – одной общей анафорической системы:

- | | |
|--------------------------------------|--|
| <i>Алаң да алаң, алаң жұрт,</i> | - |
| <i>Ақала ордам қонған жұрт,</i> | - |
| <i>Атамыз біздің бұ Сүйініш</i> | Атамыз (наш предок), отец певца, Суюниш. |
| <i>Күйеу болып барған жұрт,</i> | - женихом приходил... |
| <i>Анамыз біздің Бозтуған</i> | Анамыз (наша мать), |
| <i>Келіншек болып түскен жұрт...</i> | Бозтуған, мать певца, невесткой ступила |

Тема родины и семейная тема обретают здесь свое и идейно-композиционное созвучие. И тут *семейная тема* становится как бы *общественно-семейной*, то есть уже претендует на эпическое и историческое обобщение.

Автор показывает, что во главе истории Белой Орды и во главе его родного племени стоит его собственный отец, и что его родители (отец и мать) составляют основу и его рода, и одной большой родины. Вот почему лексемы *отец* (атамыз) и *мать* (анамыз) анафорически соотносятся в тексте с большой и общей темой «родина».

Переплетаясь с анафорической скрепой (звуковым подбором **К**), эта тема охватывает 4, 6, 8 и 9 стихи. Здесь заостряется внимание слушателя на второй теме: *лично-семейной*: отец лирического повествователя, Суюниш, «здесь, на этой родине, женихом ступал», а мать певца, Бозтуган, «сюда, на эту родину, невесткой пришла». А далее мы наблюдаем переход от лично-семейной темы к теме *собственно-личной*: рождение самого Казтугана, пестование его, описание его героической юности и молодости:

6. <i>Келіншек болып түскен жұрт,</i> 7. <i>Қарғадай мынау Қазтуған батыр туған жұрт,</i> 8. <i>Кіндігімді Кескен жұрт,</i> 9. <i>Кір-қонымды жуган жұрт,</i>	6. Нами выделена тема №2 со звуковой скрепой-зачином К – семейная тема , с общественным и личным значением; Қ – обозначен переход к теме №3, личная
10. <i>Қарағайдан садақ бұдырып,</i> 11. <i>Қылышымды сары жүн оққа толтырып,</i>	10. Нами выделена тема №3 со звуковой скрепой-зачином Қ – личная тема

Посмотрим, как тематическая анафорическая скрепа с подбором **К** (лично-семейная тема) переплетается со следующей анафорической скрепой, звуковым блоком с подбором **Қ**, и как тут уже вступает в права *личная тема* певца: описываются его героическая юность, тревожная молодость, и время, когда родина спасала и укрывала его:

7. <i>Қарғадай мынау Қазтуған батыр туған жұрт,</i> 8. <i>Кіндігімді кескен жұрт,</i> 9. <i>Кір-қонымды жуган жұрт,</i> 10. <i>Қарағайдан садақ бұдырып,</i> 11. <i>Қылышымды сары жүн оққа толтырып,</i>	7. Нами выделена тема №3 со звуковой скрепой-зачином Қ – личная тема
12. <i>Жанға сақтау болған жұрт.</i>	12. Основная заключительная мысль выделяется именно отсутствием анафоры, «выбиванием» из общей анафорической системы.

Заключительная часть этого фрагмента не выделена анафорически, как это мы видели во всех предыдущих примерах. И именно на эту особенность слушатель обращает свое внимание. Здесь отмечается «выбивание из формы». Такое «нарушение» звукового порядка как раз и является формой заострения основной мысли: родина – спасительница и охранительница, на этой родине ты провел свою молодость и юность, здесь жили твои отец и мать, здесь начиналась твоя величественная история, и теперь ты расстаешься со всем этим навсегда. Вот оно, нарушение и «выбивание» из общего ряда.

Такой прием анафорического «нарушения», имеет идейно-композиционное значение, являясь ценным художественно-эстетическим достоянием многовековой богатой эпической культуры тюрков.

Приведем лишь два примера:

1. Доспамбет жырау, XVI.

Қалаға қаблан жаулар тигей ме...

Қалаға қабылан жаулар тигей ме,
Қабырғадан дұспан жалдап жүргей ме,
Қатарланып, қарланып,
Қайран ер қарт күреңге мінгей ме!

Қабырғадан қараған

Достым менен дұспаным:

«Апырым, ер Доспамбет» дегей ме!..

1. Курсивом выделено «нарушение» анафорической системы. Анафорическая невыделенность как заключительная мысль произведения.

2. Марғасқа жырау XVII

«Қатағанның хан Тұрсын»

Хан емессің, қасқырсың,

Қара албасты басқырсың,

Алтын тақта жатсаң да

Ажалы жеткен пақырсың!

Еңсегей бойлы Ер Есім

Есігінде келіп тұр:

Алғалы тұр жаныңды,

Шашқалы тұр қаныңды!

2. Курсивом выделено «нарушение» анафорической системы. Анафорическая невыделенность как заключительная мысль произведения.

Мы рассмотрели функцию тематической анафоры, ее организующую, композиционную и стилеобразующую роль. Как техническое «строительное» средство она представляется нам древнейшей формой тюркского стиха. И ее следует изучать как на внешнем, визуальном, графическом (аудиальном, или слуховом), так и на мифологическом плане. Она обращает исследователя к изначальному миропорядку, солярному обряду и ритуалу.

Исходя из своей изначальной ориентальной природы, она семантически воспроизводит правую сторону текста и мира, то есть солнечную сторону и отражает эту поэтику.

Но лишь одной анафорой, как бы мы не раскрывали ее многообразные функциональные свойства и признаки, при изучении организации художественного мира и художественного текста устного певца нам не обойтись.

Организация художественного мира и текста подобного жанра – дело не только техники, но показатель высокого художественного мастерства. Ведь, если исходить из классического понимания, что «сюжетом лирического стихотворения является чувство художника», то «сюжетной» основой этого прощания Казтугана становится горестное состояние, волнение, беспокойство лирического героя, его мятущаяся душа.

Когда мы касаемся минорности или мажорности, суггестии и других важных характеристик устного текста жырау, то невозможно обойти вниманием редиф – выразительное синтаксическое средство и особая форма суггестивного повтора. Как и анафора, в форме повтора зачинающая текст и раскрывающая свои организующие и функционально-изобразительные возможности, редиф является особой формой звукового синтаксического повтора. Участвуя в построении текста, формируя его жанровую специфику, он проявляет свои, присущие лишь ему функции, свойства и признаки. В отличие от анафоры он, напротив, заключает поэтический текст, в конце строки, и финальной части поэтического текста усиливая общий звуковой мотив, создавая общий эмоционально-психологический фон текста, углубляя внутренний мир лирического героя.

История происхождения редифа такая же древняя, как и у анафоры. И этот звуковой выразительный прием древнего повтора, по всей видимости, восходит к комплексу шаманского обряда и ритуала. Поэтому, как и анафору, его следует изучать и на внешнем, визуальном, графическом (аудиальном, или слуховом) и на сакрально-символическом и мифологическом плане.

Для полного уяснения его функциональной роли в организации художественного мира и текста мы вновь обратимся к уже известному нам прощанию Казтугана. Итак, здесь нас теперь интересует его редифная организация:

Фрагмент жанра коштасу (прощания) Казтугана,
певца XV века:

Оригинал:

1. Алаң да алаң, алаң жұрт,
2. Ақала ордам қонған жұрт,
3. Атамыз біздің бұ Сүйініш
4. Күйеу болып барған жұрт,
5. Анамыз біздің Бозтуған
6. Келіншек болып түскен жұрт,
7. Қарғадай мынау Қазтуған батыр туған жұрт,
8. Кіндігімді кескен жұрт,
9. Кір-қонымды жуған жұрт,
10. Қарағайдан садақ бұдырып,
11. Қылианымды сары жүн оққа толтырып,
12. Жанға сақтау болған жұрт.

Подстрочный перевод:

Кочевья, кочевья, кочевья **племени**, родины,
Племени, когда-то осевшего здесь моей Белой ордой,
Племени, в котором наш предок Суюниш
Женихом ступал,
Племени, в которое наша мать Бозтуған
Невесткой ступила,
Племени, родившего этого, вороненка, батыра Казтугана,
Племени, срезавшего мне пуповину,
Племени, обстиравшего мое белье,
Изогнувшего мне лук из сосны,
Набившего мне колчан стрелой с желтым охвостьем,
Племени, оберегавшего меня.

Редифная система коштасу-прощания Казтугана,
XV век: вертикаль

- | | |
|--|--------------|
| 1. Алаң да алаң, алаң жұрт, | алаң жұрт, |
| 2. Ақала ордам қонған жұрт, | қонған жұрт, |
| 3. Атамыз біздің бұ Сүйініш | - |
| 4. Күйеу болып барған жұрт, | барған жұрт, |
| 5. Анамыз біздің Бозтуған | - |
| 6. Келіншек болып түскен жұрт, | түскен жұрт |
| 7. Қарғадай мынау Қазтуған батыр туған жұрт, | туған жұрт |
| 8. Кіндігімді кескен жұрт, | кескен жұрт |
| 9. Кір-қонымды жуған жұрт, | жуған жұрт |
| 10. Қарағайдан садақ бұдырып, | - |
| 11. Қылианымды сары жүн оққа толтырып, | - |
| 12. Жанға сақтау болған жұрт. | болған жұрт. |

Особенность реди́фа как принципа звукового повтора проявляется в том, что он создает особый настрой, известную монотонность (мелодию) текста, повторяя себя из строки в строку. Такой способ звуковой организации часто встречается в поэтической практике всех тюркских певцов, формируя жанр и стиль их устных художественных высказываний.

Таким образом, анализ начальных (мифо-ритуальных) оснований посредством знаково-символического подхода к пониманию национальной формы выявляет «скрытые» прежде визуальные (фреймы), виды времени и пространства, звуковые, тактильные образы, образы движения (повторяющаяся ритмика). Вместе с этим и сам устно-поэтический текст предстает как полноценный «движущийся мир», как эпическая картина, как культурный гипертекст и код национального миропонимания.

Литература

1. Малая надпись / Перевод А. Плитченко // Орхонские надписи: Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. – Алматы: Международный клуб Абая, 2001. – 256 с.
2. Жаксылыков, А.Ж. Поэзия жырау веков: ментальность и поэтика А. Ж. Жаксылыков. – Алматы : Танбалы, 2016. – 160 с.
3. Жанабаев, К. Тюркский миф в эпосе, обряде и ритуале / К. Жанабаев. – Алматы : Қазақ университеті, 2016. – 160 с.
4. Жанабаев, К. Поэтическая система произведений жырау XV-XVIII веков: к начальным основаниям художественного перевода / К. Жанабаев. – Алматы : Қазақ университеті, 2014. – 260 с.
5. Жаксылыков, А.Ж. Предтечи слова в поэтической культуре жырау / А. Ж. Жаксылыков, А. Б. Наузарбаева // Ученые записки Худжанского государственного университета имени академика Б.Г. Гафурова. Гуманитарные науки. – Республика Таджикистан. – 2015. – № 2 (24). – С. 120-126
6. Турсунов, Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора / Е. Д. Турсунов. – Алматы : Дайк-Пресс, 2004. – 322 с.
7. Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию / С. Б. Булекбаев. – Алматы : BaViS systems, 2016. – 315 с.
8. Пилявский, Н. Испытать ночь: Хайдеггер и слова (опыт прочтения) / Н. Пилявский. – Алматы : Тамыр №1 (41) 2015 – 76-86.
9. Асан Кайғы. Қырында киік жайлаған. Бес ғасыр жырлайды кітабынан. Кұрастырушы М. Мағауин. – Алматы : Жазушы, 1988. – 23 бет.
10. Мағауин, М. Поэты Казахстана / М. Мағауин. – Л.: Советский писатель, 1978. – 610 с.

Символическое значение образа дороги в фольклоре казымских ханты

Аннотация. В данной статье объектом исследования является описание символического значения образа йөш дороги. Основным источником нового материала являются фольклорные материалы (личные песни, песни медвежьего праздника, сказки) записанные на материале казымского диалекта хантыйского языка.

Ключевые слова: символическое значение, дорога, путь, тропа, ханты, след, фольклор.

Каждая культура имеет свои традиции, связанные непосредственно с обычаями, ритуалами, поверьями и ведет свое направление той дорогой, которую заложили наши предки, сохраняя все культурные ценности своего этноса.

Концепт «путь» в русской языковой картине мира представлен двумя лексемами – *путь и дорога*. А в хантыйской языковой картине мира лексема *йөш*, имеет четыре значения, представлена как дорога, тропинка, путь и след. Например: *Майнты йөшэв* – дорога, по которой поедет; *Күрәң йөш хұват шөшәмсэв* – отправились по тропинке; *Майнты йөш кұтэв хұв* – нам, предстоит пройти длинный путь; *Майнам пайнт йөшэң йүүта төсэв, вөйәма карәмәмаң* – Мы шли по его пути (следу), дорога свернула в ельник.

Значение «дорога» в словаре С.И. Ожегова представлено четырьмя лексемами: 1. Узкая полоса земли, предназначенная для передвижения, путь сообщения. 2. Место, по которому надо пройти или проехать, путь следования. 3. Путешествие, пребывание в пути. 4. перен. Средства достижения какой-н. цели, жизненный путь [1]. В словаре живого великорусского языка В. Даля (1882), выделяются следующие лексемы: 1. Ездовая полоса; накатанное или нарочно подготовленное различным образом протяжение, для езды, для проезда или прохода; путь, стезя; направление и расстояние

от места до места. 2. Сама езда или ходьба, путина, путешествие. 3. В перен. знач. Средство, способ для достижения чего; род жизни, образ мыслей, дела и поступки человека и пр. [2, 473]. В этимологическом словаре М. Фасмера связывают его этимологию с общеславянским корнем, означающим «дёргать», «рвать». По его мнению, словом *дорога* могло быть названо «продранное в лесу пространство» [3]. П.Я. Черных даёт такую этимологию: это «волок или лесная тропа, проход, выкорчеванный в лесу» [4] и др.

Лексема «дорога» и «путь» имеют общеславянское происхождение. Мотив дороги имеет глубокие мифологические корни. В представлении древних, дорога – «ритуально и сакрально значимый локус, имеющий многозначную семантику и функции. Дорога соотносится с жизненным путём, она – место, где определяется судьба, доля человека, разновидность границы между своим и чужим пространством» [5, 124].

Представим глаголы и глагольные сочетания, связанные с лексемой дорога в хантыйском языке: *Йөш хўвйт ци шарэ́тсэллэ* ‘рванул по дороге’; *йөш кўщман мәнэл* ‘едет, по дороге, по следу’; *йөш шөпа вўнишэс* ‘перешёл через дорогу’; *йөш питэрэн омэсл* ‘сидел у дороги’; *йөш хөр вантыйэ́лман шөшийэ́л* ‘ходит, высматривает просеку дороги’; *йөш вўрэл кәнэл* речь идёт, когда зимой дорогу замечает пургой, не видно калии; *йис йөш вөлэм хөрэл төп кәл* ‘просека старинной дороги кое как виднеется’; *йөша ванэлтылэс* ‘на дорогу вывел свою упряжку’; *йөш хўват ци мәнэл* ‘едет по дороге’; *йөша лольэс* ‘встал на дорогу’; *йөш пәнтыйэ́л* ‘прокладывает дорогу, например, на оленьей упряжке, пешком’; *йөш хўват вўльйэн ци наврэлтэл* ‘мчится быстро [на оленьей упряжке] по дороге’; *йөш йөхарта йухтәс* ‘приехал на перекрёсток дорог’; *йөшгэл шөпа вўслэ* ‘дорогу сократил’; *йөш шөпа шөшмал мойпар икэн* ‘медведь перешёл через дорогу’; *йөш и пелака карэмәс* ‘свернул на сторону с дороги’.

Прилагательные, связанные с лексемой йөш: *Вўлы йөш* ‘оленьи дороги’; *кўрән вой йөш* ‘звериные дороги’ – *кўрән йөш* ‘пешеходная тропа’; *катра йөш* ‘старинная дорога’;

пуртәм йөш ‘заметённая дорога’; *ващ йөш* ‘узкая дорога’; *вўтән йөш* ‘широкая дорога’; *йэмән йөш* ‘священная дорога’; *лаль йөш* ‘военная дорога’; *хәшнә йөш* – ‘муравьиная дорога’; *вўлән йөш* ‘оленьи тропы’ и др.

Словосочетания с лексемой дорога, указывающие на функционально-пространственное направление: *анас йөш* ‘дорога каслания’; *кәлтән йөш* дорога к пристани’; *умлән йөш* ‘тропинка к колодцу’; *сөсы йөш* ‘тропинка к слопцам’; *тәл көрт йөш* ‘дорога к зимнему стойбищу’; *лўн көрт йөш* ‘дорога к летнему стойбищу’; *кәт хот күт йөш* ‘дорога между домами’; *вош йөш* ‘дорога на посёлок’: *шөкән тәхийә йәһхийәлты йөш* ‘дорога для посещения на кладбище’ и т.д.

Мотив дороги является цементирующим стержнем всей человеческой жизни, начиная с рождения и заканчивая смертью человека. Дорога, как исхоженная полоса земли для передвижения, для наших предков ханты, манси, ненцев имеет большое значение, так как они вели кочевой образ жизни. Дороги для своего пути передвижения они прокладывали сами. Некоторые дороги считались временными, предназначенными для езды на оленьих упряжках, на лошадях по снежному покрову. С наступлением тепла, снег тает и дороги исчезают. Летние дороги продавлены в землю. Сделаем анализ языка личных песен, в которых встречается лексема *йөш*:

1. *Тәл хәтәл ки вөрмәл (лүйэ)*
Төрәм питәм нуви лоңиц
Оль пәнта ци эвәтләм,
Хор күр панта ци эвәтләм,
Кўльйән оль пәтәп өхлән йөш
Ма ци пўрытыйәлтәм ...

Если зимний день настал
С небес выпавший белый снег
Разрежу его полозьями нарт
Оставлю там след копыт моих быков
Дорогу, с легкостью полозьев моих нарт
Я там проложу...

2. Хуй аункийем верам йөш канлэм,
Хөй ацийем верам йөш канлэм
Хөлэм ващ вўлы кирэм өхлэмна
Төләс сєнкәм ары вўр
Ма щи мал йәүхиийәлтәм...

Какой матерью проложенную дорогу буду искать,
Каким отцом проложенную дорогу буду искать?
Три стройных оленя запряженной на нарте
Сугробом забытые многие земли
Я сам проехался по ним
(имеется в виду, проложил дорогу)...

В текстах хантыйских личных песен также встречаются различные формулы, где встречается лексема *йөш*: *Вотас йовлэм ар йөш* ‘Метелью замеченные много дорог’; *Йөша йовлэм ланәт сөрт кўлат төлас вўр өхәл ольна кәтна вўлєм* – в данных контекстах описываются преграды, встречающие в дороге; *Саран йөхлэм йәүхицлэм вал йухәтлә вўтәү йөш* ‘Зырянскими мужчинами изъезженная, просторная дорога, шире длины хорея’. Данный текст характеризует внешность дороги. *Торыйән сапәл мўвәү ар йөш, арәл хәйи (ләмемийә)* ‘Как шея журавля извилистых много дорог, много изъездил я’. В этом тексте идет описание формы дороги, которая сравнивается с шеей журавля; *Йөшәл һур карт сохәл щи* – дорога, словно железная доска, это описание утрамбованной зимней дороги. *Овлы-пәтлы вөн йөш* характеризуется, как длинная бесконечная дорога, конца и краю нет.

В соответствии с традиционными народными представлениями, образ дороги в фольклоре ханты часто встречается в сказках, например: – *Хот шәни [пәлакән вөл], – лупийәл, – әл йул тохнәм кўрәү йөш, шәни йул тохнәм мәл кўрәү йөш. Щи кўрәү йөш хўват әл мәна, хот шәни пәла кўрәү йөш хўват* ‘За домом есть глубокая, до высоты колен протоптанная тропинка. По этой тропинке, которая проходит

за домом, за дом не ходи!’; «*Щи хурасән кўрәү йөш: йинтуп вуцкалы – сема әнт питәл, тәпәр вуцкалы – сема әнт питәл!*» ‘Такая тропинка: иглу бросишь – на глаза не попадет, соринку бросишь – на глаза не попадет!’; *Йивла най пухәм мәнәм йөш, асла най пухәм хәйәм йөш, Ай моңц не эвийәнән йулта щи төлы* ‘Сына без отца пройденный путь, сына, без матери пройденный путь, девушка Ай мощ нә следует по ней’; *Ин Кэв сәмәп, кэв мухләп ай икиләнқи вана йухтәс, вантләллэ, мәттыйән, Мәңк ики йөш питәрән омәсәл.* ‘С каменным сердцем, с каменной печенью мальчишка близко подошел, видит, оказывается, Менгк у дороги сидит’; *Вөн йөша йухәтсәт. Вөн йөша йухәтсәт, щив омәссәт. Арәл йәллы мәнты пәта, моңцәл йәллы мәнты пәта, мәттырән: вўт йөшәл оләү эвәлт өхләт щи сәсәт, наврәлтман щи йиләт* ‘На большую дорогу выехали. Для того чтобы песня дальше пошла, чтобы сказка дальше пошла, оказывается: со стороны верхней дороги нарты едут, вприпрыжку скачут [олени]’.

Символический образ дороги часто фигурирует в обрядовом фольклоре: в песнопениях медвежьего праздника, в молитвах. В песенных текстах часто встречающееся выражение *Һөрәм войи лумицән пәнт* ‘Тундрового зверя узорчатый след’. В хантыйском языке *лумәц* – водоросль, растущая в закрытых водоемах; листья по своей форме напоминают след медведя. Как мы полагаем, имя прилагательное образовано от лексемы *лумәц* в словосочетании *лумицән пәнт*, в фольклорном тексте становится метафорой и описывает след медведя, идущего по тундре. В этом контексте путь медведя становится символом продолжения существования земной жизни. Также в текстах медвежьих песен часто идет пожелание счастливой дороги, жизни людей, например: *Хор кўр хумләү пайлы йөшәнә пәйлы ат вөл* ‘Ногам быка ровная дорога, пусть будет всегда удачной’ – пожелания удачной дороги.

В хантыйской религиозно-мифологической картине мира лесные божества представлены в облике огромных мужчин-

великанов в особом одеянии. В исполнении медвежьих песен выделяется тот факт, что при снаряжении любого божества в путь символическими атрибутами становятся следующие предметы: посох, лыжи-повадки, лыжные палки, оленья упряжь, хорей, аркан. Например, описания атрибутов божества, отправившегося на оленьей упряжке:

– описание хорей: *хөлмэнө дэлийэ оутэүө валем вүйлий-элумэмө* ‘Хорей мой с костяным наконечником, длиною он в три сажени’;

– описание оленьей упряжи и нарты: *мүв хорэ өүэт күрапэ өхлэмө, йиүкэна войи хөлэма лакэмө* ‘Крепкими, как земной бык, ножками нарты, упряжь, сделанная из шкур водного зверя’;

– описание священного аркана путника: *сөх шайшэ нүлэү вац йам мө тыньцау вүйлийэлумэмө* ‘Как визига осетра тонкий крепкий аркан я беру’;

– описания оленей: *дөнхэна веншэпө хөлэмө хорэмө* ‘С лицом божества три оленя-быка я запрягаю’.

– описание пути божества, отправившегося на лыжах:

Вэтэна хор сухэ хэнтэма кят йухэ

Шкурами пяти зверей подклеенные две палки

Эльэна күры нөсэна йам тыйэ

Лёгких ног моих на кончики носков моих

Ма Вөртэ ваттыйэ дүмэмө шивийэ,

Я Ворт, их вдеваю – описание лыжных палок:

Йөхэна мүв хөйэ хайшайна сөнхсэпэ

В тайге живущего мужчины узорчатую пластину

Ма вүйлийэ дүмэмө шивийэ,

Я беру в руки.

– описание священного колчана божества, лука:

Сот нол пунманэ самэна тывэтө,

Сто стрел скрывающий, с сердцем колчан

Сарлайэ пөнхэла йөхэла күтайэ

На спину, между лопатками

Вүстэна дөптэй, шөкцайэ йөхлэмө

Лук, обклеенный оранжевой тонкой пленкой бересты,

Далее описывается расстояние и скорость пути: *Ар мүвө хөйэм йайхуйэйилэмө Хор күрө хөхлэүэ пайлүйэ йам йөшэ дэлкийэ дэмэмө Мүвэл ки вөлты тэм хүв мүв хайтэмө, Пайлэна мүвэл ар йамө тэхийэ ольэүэ өхэлэ йам ийэмө шөкэн пайэ хайнэлэ* ‘[Дорога], по которой ездили мужчины с разных земель, Отправился по ровной хорошей дороге, истоптанной ногами оленей-быков, Если в пути земли были, то далекие эти земли проезжал. С высокими землями многие места проезжал тоже, С полозьями нарт, его хорошие полозья коснулись земли...’.

В традиционном фольклоре ханты, менгки-великаны относятся к мифологическим персонажам, и, порой, выполняют волшебные действия. Например, в одной из песен медвежьих игрищ говорится о том, что великан, отправившийся на охоту, оставил свой чудесный след, что от его тяжести, отпечатки ступней ног уходят в глубь земли, превращаясь в водоемы похожей формы: *пөтэүэ овнийэ ар йама сойэма цайлта тавэнтэ дүмэмө шивийэ* ‘Не замерзающими устьями много стариц (озер) появляются там’. Куда втыкал лыжную палку, там появлялись мелкие озера: *түйхөсө лыптайн ар йама малэүэ* ‘Там, торфяной листвой заросшие маленькие старицы появляются’.

В священных песнях образ пути-дороги раскрывается с помощью метафоры – полёта птицы. В ней дается характеристика выносливости крыльев птиц, конкретное направление, высота полета, преодоление расстояния в пути, пересечение земель с помощью следующих фольклорных выражений:

Хүв мүв мантайэ хүйлэя йам вүрэ

Лыв дэщатө ийэлтэлэ;

Хүв мүв мантайэ маркэл вүрэ

Лыв пөрлүйэйэйэлтэлэ;

*Хөхэл хуши нүмнийа лыв кятлэсыйэлтэл
Шупар йох хө хөйән мүйвэ мүн хувтыйэйиэлмэв
Йеүкән шөмпн ар вошем,
Лөһцән шөмпн ар вошем
Ал хайтэм йәм эвэлт
Тухалла вой хөләм касем,
Ма хайшийэлтэм.*

Для хорошего перелёта длительного пути,
Они готовят крылья;
Для хорошего перелёта длинного пути,
они поднимаются на свои славные крылья’;
‘Выше слоя перистых облаков,
они набирают в полёте высоту’
‘На земли народа шупер мы [птицы]прибываем...’
Обледеневшими окрестностями много городов,
Заснеженными окрестностями много селений,
Пока я их так оставляю,
Крылатой птицы три подъемные силы крыла
Я оставляю в пути.

В традиционной языковой картине мира ханты образ описания *йөш* «дороги» ярко отражаются при описании звериных дорог. Например: *Шовэр навэрти йөш* ‘тропа, где скачут зайцы’. У зайца задние лапы намного длиннее передних, и это позволяет ему делать только прыжки, поэтому в хантыйском языке при описании следа используется *навэрти* ‘прыгать, скакать’. Про белку, горностаю, соболя говорят, например, *лауки мәнэм пәнт* ‘след белки’ и т.д. Есть в хантыйском языке выражение *вөнтэр өхэт*, что в переводе означает: волок выдры, между ближайшими водоемами. Выдра – коротколапый приземистый зверь, по снегу и по земле она перекачивается на животе. Летом тропа выдры глубоко прорезана в землю.

В старину опытные охотники различали несколько видов троп росوماхи. Говорят, росوماха не имеет большой выносливости, но у неё хороший слух, поэтому она выслеживает добычу по звуку. Росوماха в фольклоре ханты часто фигурирует как сказочный персонаж, и поэтому при характеристике описания её следа применяются следующие фольклорные выражения: *Вөнт лошэк лөми йөш ши хайэл* ‘Лесной росوماхи крадущейся след оставляет’. Она крадется по звуку, выслеживая какого-либо зверя. В традиционной культуре ханты росوماху называют *Йош пелэк щэртән хө* ‘Мужчина, имеющий знак шаманства на одной руке’ т.е. одна передняя лапа имеет особые свойства, посмотрев на нее, определяет в каком направлении находится та или иная добыча. Этот след ханты отличают по расположению формы лапы на снегу и называют: *Йош пелэк щэртән хө щэрт вөпи йөш или говорят: щэрт йошэл вөпийа ши пунмал* ‘Мужчины, выслеживающий след по шаманству одной руки’ или говорят: «Шаманскую лапу поставил на выслеживание [добычи]». Росوماха добычу прячет под своей тропой, запутывая их следами. В хантыйском языке глагол *лөмиты* означает прятать что-либо для хранения, и поэтому в фольклоре ханты существует выражение: *Вөнт лошэк лөми йөш* ‘Тропа лесной росوماхи, запрятанной добычи’.

По поверьям ханты, медведь и лось относятся к священным животным, поэтому к ним относятся с большим почтением. Про след медведя, как хозяина тайги, ханты говорят иносказательно *хәнши* ‘орнамент’. Чаще медведи прокладывают вытопанные тропы осенью в кедровых поймах рек, где чаще находятся во время гона, например, говорят: *Мойнар хәнши пунэм йөш* ‘Тропа, обложенная узорами медведя’. Во время брачного периода самцы очень агрессивны, часто происходят бои между самыми сильными самцами, где сносят с пути небольшие деревья, коряги, Про такие тропы говорят: *Мойнар лаль йөш* ‘Тропа, прохождения войны медведей’. В культуре ханты существует поверье, если

человек, преследуя медведя по первому снегу, замечает сломанную ветку или маленькое деревце, лежащее на следах медведя, это значит *йөшәл лап пунсәллэ* ‘прикрыл дорогу’. Считается, что этот след наделен мистической силой, человека может ждать опасность. Про след лося зимой обычно говорят *күрәү вой пәнт*. Осенью, брачный период лосей ханты называют *күрәү вой хөхәлты пура* ‘букв.: время бегать лосю’. В это время самцы начинают активно передвигаться вдоль берегов пойменных рек в поисках самок. Эти тропы называют *вой хөхәлты йөшәт* ‘тропы, где пробегают лоси’. В этот период самцы очень агрессивны, и человека может подстергать опасность. Поэтому ханты обычно переходили на иносказательные речи, говорили: *Күрәү вой акән ики жуңхәл ши пунсәллэ, лүв мәнты йөшәлән, ларән йух ки вөл, ларәл хулта, нувән йух ки вөл, нувлал мөрәтәл. Хәнты хө йөша әл төп ләла!* ‘Дядя лось свои копыта наложил, тогда на его дороге, если с корнями дерева встретятся, то корни их истопчет, если с ветвями дерева встретятся, то ветки их снесёт. Только на тропу, навстречу человеку не вставай!’. Оленьи тропы часто называют: *вүлы хөхләм, тор күр йихлау ары йөш* ‘оленьими пройденные, словно нога журавля длинные тропы’.

В языковой картине мира ханты дорога представлена жизненным путем, это место где выражается судьба человека, его удача и невзгоды, проявление всех жизненных ситуаций и т.д. Например, *Нәү вөлты, мәнты йөшән нәү кәншә* ‘тебе жить, по какой дороге пойдешь, выбирай сам’. Пожелания долгой, счастливой жизни передаются выражениями: *Эви хүв йисы нөпәт, пух хүви йисән нөпәт нынан нөмләв* ‘Для девочек долгую жизнь, для мальчиков долгую жизнь мы вам оставляем’;

Эвәна хувийә йисәна вуцайә

Идущим девочкам ровную дорогу,

Пухәна хувийә нөптыя вуцайә

Живущим мальчикам ровную дорогу

Тарәна хөйлайә пайлыйә йәм хотә

В священном доме с божествами

Нынан пайә хәйләв... Мы вам оставляем

В фольклорных текстах часто встречаются выражения различного характера: *Вэт хө и лаңкәра лоқиәлән, йөшәл, әлна вүтән вөл* ‘Когда пять мужчин встанут в ряд плечом к плечу, то их дорога, наверно, будет широкой’ (имеется в виду жизненная дорога); *Хәла йөш брань* – дорога к смерти; *Амп йөш, сав йөш хүват ши мәнәс* ‘по собачей дороге, по дороге сороки отправился’ (имеется в виду, что человек ведет образ жизни).

Образ дороги представлен выражениями: *Хүв пәнтәп хөйа ши йис* ‘стал он на длинную ли дорогу’ (т.е., ушёл не надолго, а задерживается); *Нәү муй мәнты пәнт тәйлән?* ‘Тебе то куда ехать (идти)?’; *Мәнәм пәнтәл па ши пуртәсы* ‘замело твою тропу’ (т.е. долго ходит); *Нәү муй, мәнты йөшән – хөләм сөхәм* – поговорка ‘Вам то что, твой путь – три шага’ (т.е. очень близко); *Йухлы пәнт па хөн вөл* ‘Нет больше обратной дороги’.

В повседневной жизни людей происходили порой необычные случаи на дороге, пугающие путников в ночное время. Приведем в пример фразы из бытовых рассказов: *Йөш күтәпан омсәм ут, сәм сай ут вөс, таңха* ‘в дороге сидевшее существо, наверно, глазу невидимый был’; *Тылац хурән йөш күтәпа локәс, күрнәл йош кәт пәлака вортсәллэ, мәнты йош лап вүслә* ‘В образе луны встал на дорогу, ноги с расставив по краям дороги, перегородил дорогу’; *Нүр йәнқи-лоңиц хурпи, карәц па кәрәц ики ши йөшәм лап вүслә* ‘В виде льда-снега высокий при высокий мужчина перегородил мне дорогу’. Итак, в приведенных примерах *дорога* – это место, где подстерегает людей страх встречи со сверхъестественными существами. В данном случае человек, поступив правильно, выходит из затруднительного положения. *Мәнәм пәнтәл йулта күщсәв, щәлта ши ушән,*

кўрнэл тйта-тута питыйэлтан, мйнты пйнт сөхмэл и хува йи. Щиты, имэлтыйэн, щиты мйнтајса, вөнт лөңхи хйр сөхэма на ци питмај. Муй Вөнт лөңхи, Вўр мэңки йөша ци лольэс. ‘Последовали по его следу, оттуда ясно, ноги его то тут, то там касаются земли, шаги все длиннее. Так, затем, пока шёл, перешёл на шаги лесных существ. Наверное, на дорогу лесного менгка, на дорогу таежного менгка и встал, наверное’. В этом тексте, описывается случай, который произошёл с мужчиной ханты, которого увели в лес невидимые глазу лесные существа.

Дорога в языковой картине мира ханты соотносится и с жизненным путем души в загробный мир. Например, после похорон или поминок, когда возвращаешься с кладбища, нужно перейти через огонь и закрыть дорогу веточкой сосны, чтобы покойники не последовали следом. Смерть представлена через метафоры: *Йэңки йөш-лөңци йөш ци лольсэн* ‘Стал на путь ледяной, снежной дороги’. *Щурэс хөй-эм мйнам йөш хөн сүхэнэл, хөнэтты, мўң на ци щиве мйнлэв* ‘Дорога, по которой отправились тысячи мужчин, она не закрывается, и мы когда-нибудь отправимся туда’; *Щорэса мйнты йөш* ‘Дорога, отправления в бескрайнее море’; *Иса йөша лөщэмэн* ‘Когда встану на вечную дорогу’; *Тарэн йөш, хинь йөша ци тйңха мйнэс* ‘На трагическую дорогу, на дорогу болезни встал’ (когда человек погибает трагической, плохой смертью); *Ил төрэма мйнты өхлэм вул ци леллэм* ‘В нижний мир отправиться на упряжь сяду’; *Иса пйнта, иса йөша ци лольэс* – на вечный путь, на вечную дорогу встал, ушёл из жизни; *Йөшем шөпа эвтса* ‘Дорогу жизни перекрыли, (букв.: обрезали) – наступление преждевременной смерти; *Хорыйэн кўры хйрэс сўсна, төрмэн вөлја щурсэн ола, мйнты йөшем ци пўнлэм* ‘Ногам быка в щедрую осень, для вечной жизни в мир иной, я проложу свою дорогу’ В этом контексте слова песни придают предчувствие, что человек чувствует скорую смерть свою. В хантыйском языке встречаются выражения, проговаривают их те люди,

которые устали от тяжелой мучительной болезни: *Йөшем и муйэн лап улса?* ‘Что хоть загораживает мою дорогу?’; *Мйнты йөш овем и хөн вўша лап тййја?* ‘Мою дорогу отправления, до каких пор будут держать закрытой?’ Если больному в бреду мерещится, что за ними приехали ранее ушедшие покойники – значит, он скоро умрёт.

В хантыйской языковой картине мира для перехода в иной мир используется символ оленей упряжки. Оленей, которых забивали для упряжи покойника, называют – *талты вўлы* ‘олени для удушения’. Имеются следующие образные выражения: *Вўлыјам кирман лольјэт* ‘Олени уже запряженные стоят’; *Охлэм ци кирлэм* ‘Оленью упряжь запрягаю’; *Ўк-кэлэм ци сөхтэлэм* ‘Пришло время отправиться в мир иной (букв.: дёрнуть вожжи)’; *Тўм төрэма мйнты лакем-вулэм* ‘Упряжь, для отправления в загробный мир’; *Там төрэм ййңхам ольэл-вул тухэлт ци кйрэмэслэ* ‘В этой жизни ездившие полозья нарты повернул в загробный мир’; *Вэщан-кўр-мэн хөлэм ващ вўлэл лўвэла ци кирсайэт* ‘Видных-быстрых три оленя ему запрягли’ в этом примере говорится, оленей забили для упряжи ушедшего человека. *Йеңки өхэл ййм вула, лөңци өхэл ййм вула ци, тйңха, лелэс?* ‘На обледеневшие нарты, на заснеженные нарты, неужели, он сел?’ В этом тексте дается формула описания траурной упряжи. В традиционной культуре ханты переход в другой мир осмысливается, как переезд на нарте. В старину был случай, когда человек в нижний мир отправляется пешком *кўрэн шөшимэс*.

Приметы и пожелания, суеверия народа ханты, связанные с дорогой.

В традиционной культуре ханты с отправлением в дорогу существуют некоторые приметы и обычаи, которых надо придерживаться, они бытуют и по сей день. Перед отправлением на сакральные святилища обкуривают весь атрибут, который берут собой, в том числе и оленью упряжь. У хантов перед отправлением члена семьи в дальнюю поездку принято ставить стол угощения домашним божествам,

духам-хранителям рода. Считалось, что помолившись божествам, человек получал благословление на удачную дорогу и благополучное возвращение. Пожелания зависели от вида транспорта, на котором отправлялись в путь, например: *Кўлуйэн пәтсеп йәм хопна, хумп һавэр хови вул йәма мәнаты*; ‘С легкостью дна лодки, с расходящейся пены от волн лодки, хорошо езжайте’. *Кўлуйэн ольни йәм өхэлна, өхэл күр таләһ вул, хор луһхи, вой луһхи йәм оләнн йәма, таләһ йош, тәләһ күр йәһхаты* ‘С легкостью полозьев нарт, целые ножки нарт сохраняя, быкам копыт, зверям копыт их целостность, здоровыми съездите’; *Маркәһ вой марәк тыйа, тухләһ хопа ләлтанән, хөхәлты хүйши нүмпийа кәтләстанан, Төрәмән, хәтләһ ат лавәллайты* ‘К крылатой птице на крыло, в крылатый транспорт когда сядешь, когда подымишься на высоту пробегающих туч, пусть небесный отец, солнце тебя сберегут’; *Мәнты-йәһхты тәхән хуца йош тәхрәпсы әл вөл, күр тәхрәпсы әл вөл* ‘Пусть где ты ходишь-ездишь, пусть ногам твоим, рукам твоим преграды нет’; *Па Най омсам найә мўвән, па Верт омсам вөртәһ мўвән нәһнәтты дәлты тухләһ сот ат вөл, күрәһ сот ат вөл* ‘С чужими божествами Най на чужой земле восседающей божествами, с чужими божествами Верт на чужой земле с восседающими божествами, пусть тебя там берегут божества’. Отправляясь в дорогу летом, если шёл дождь, то просили *Төрәм ащи* ‘Небесного отца’, чтобы он пожалел людей, не промочил их в дороге. Зимой просили, чтобы снежные метели не стояли на пути.

Существует такая примета – нельзя шить перед дорогой – дорогу зашьешь. Перед отправлением в дорогу, там, на нарте, лодке или пешком всегда надо повернуться по солнцу, затем только садиться в транспорт. Есть такая примета, перед дальней дорогой принято людям не ссориться, чтобы путь был удачным. Иначе ханты говорили, что нарты тяжелыми будут – тащишь весь негатив с собой. Запрещалось оставаться спать на дороге, надо отъехать в сторону.

В поверьях ханты, в ночное время по дорогам ходят невидимые глазу существа, которые опасны для жизни. Отправившийся человек в поездку напрямую не прощались, например: *Хүв йәһхләм, ван йәһхләм, йүхәтләм* ‘Долго ли буду ездить, коротко ли буду ездить, приеду?’

Итак, образ дороги занимает одно из важных мест в фольклоре ханты. Образ дороги в фольклоре казымских ханты является универсальным символом жизни, удачи, это место, где решается судьба человека. Религиозно-мифологический мотив пути-дороги является ключевым символом пространственного менталитета хантыйского этноса, который прослеживается в обрядовом песенном (медвежий игрища) фольклоре, в сказках, в личных песнях, в обычаях, существующих в повседневной жизни.

Литература

1. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М., 2005. – 748 с.
2. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. / В. И. Даль. – М., 1989. – 812 с.
3. Фасмера, М. Этимологический словарь русского языка: в 4т. / М. Фасмера. – М., 1964–1973.
4. Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. / П. Я. Черных. – М., 1994. – 584 с.
5. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – Т.2. – М. 1999. – С. 124–129.
6. Успенская, С. С. Касум мув моньчат-путрат, Сказки-рассказы Земли Казымской / С. С. Успенская. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.

Представления сургутских хантов о растениях

Аннотация: В статье раскрывается значение и сущность растительного мира в мировоззрении ханты Сургутского района. По их представлениям, все растения – это живые существа, которые имеют свою душу. Важное место занимает поклонение деревьям. В статье собраны сведения известных этнографов в области изучения верований и обычаев, связанных с растительным миром народа ханты.

Ключевые слова: мировоззрение, фольклор, почитание, поклонение деревьям, сургутские ханты.

Исследования в области культуры и истории ханты начались еще в 18 веке, хотя сведения об их обычаях и верованиях известны с более ранних времен. Как и у других народов, находящихся на ранней стадии развития, верования и обряды этого народа неразрывно связаны с устным народным творчеством, поэтому одно невозможно изучать в отрыве от другого [1, 19].

В устном народном творчестве отражена вся духовная культура народа. В сказках о животных и растениях, в сказаниях о деяниях богов, в песнях-легендах (*лйӈэлтэп*) из медвежьих игрищ проявляется душа хантыйского народа, традиционное миропонимание, его язык и история.

«Сургутские ханты – это единственная группа ханты, которая занимает бассейны нескольких рек, но характеризуется общностью языка, культуры, быта, промысловой деятельностью и близкородственными семейными отношениями. Восемьдесят с лишним процентов из них живут традиционно. Естественно, эти 80 процентов являются носителями своего мировоззрения. И конечно, они соблюдают свои обычаи, свои ритуалы» [2, 22].

Сопочина А.С., говоря о современном мировоззрении сургутских хантов, пишет, что «растения, как и земля, вода, животные, а также люди произошли от Бога Неба и Богини Земли. Кроме того, все они – равноправны, имеют равные

права на жизнь, на свои поступки и волеизъявление. Но не все в одинаковой мере обладают способностью претворять свои желания в действительность» [2, 31].

В свою очередь, В.М. Кулемзин в своей работе отмечает, что по представлениям хантов, все окружающие предметы и явления делятся на живые и неживые. Основное отличие живых предметов от неживых заключается в способности первых оказывать воздействие на другие предметы, в частности, на человека. Кроме способности оказывать действие, они могут обладать либо совокупностью перечисленных признаков, либо иметь один из них: двигаться, дышать, расти, видоизменяться. Такими предметами считаются: человек, животное, деревья, вода (в реке), снег (падающий), огонь, ветер, гром [3, 74].

Пимские ханты считали, пишет В.М. Кулемзин, что деревья не дышат, поскольку у них нет рта, но, тем не менее, их рассматривали живыми. Срубленное дерево по мере высыхания становилось мертвым не сразу, а со временем. Если живое дерево у них называлось *лйӈэп йуу*, то термином «сөрэм», означающим «мертвый», называли одновременно сухое и мертвое. Таким образом, только что срубленное дерево для них являлось живым [3, 75].

Поклонение деревьям занимало исключительно важное место в мировоззрении хантов. Почти каждая семья на Малом Югане имела «свою» священную рощу, от деревьев которых откалывались щепки для изготовления домашних духов-охранителей. Такие антропоморфные изображения из дерева считались живыми.

В связи с этим следует отметить, что общественному сознанию хантов было свойственно очеловечивание природы и перенесение на отношения с ней норм, принятых в человеческом обществе [4, 24].

К.Ф. Карьялайненом в конце XIX века – начале XX в. была зафиксирована информация о почитании обскими уграми священных деревьев: «К этим знаменитым деревьям относится, например, «священная береза с золотыми

ветвями» около Пелыма, упоминаемая в фольклоре... это дерево с 7 вершинами... на территории вогулов упоминается еще несколько других примечательных берез. В стране остяков одна находилась когда-то в Самарово, а другая – с 4 ветвями – еще и сейчас стоит на священной горе в Чингале; на Салыме, на Верхней Оби и на Васюгане также во многих местах есть такие березы» [5, 88].

По традиционным представлениям хантов, белый цвет символизирует благополучие, здоровье, изобилие. В связи с этим береза, береста, с одной стороны, осмыслялись как повседневные вещи и были лишены сакрализации (полозья нарт, дрова и т.д.), а с другой стороны, требовали ее. На березу, например, подвешивали подарок для небесного бога или божества Санге, означающего свет, белизну. Береста играла заметную роль в шаманских представлениях. Берестяное полотнище подстилали под гроб и им же накрывали гроб с телом умершего. Считалось, что за берестяной перегородкой находится какой-то другой мир, что она навсегда отделяет ушедшего (возможного носителя болезни или смерти) и тем самым спасает живых.

По некоторым сведениям, из березы делали и посох свата. Кстати, в свадебном обряде шорцев родственники строят для молодых временное жилище из тонких березок, у которых оставлены лишь самые верхушки кроны, и покрывают их берестой. Молодожены остаются здесь три дня, а затем переходят в свой настоящий дом. Березки от свадебного жилища уносят в лес и там прислоняют к дереву [6, 95].

Наряду с древесиной, береста также является одним из самых распространенных материалов в хозяйстве ханты. Хорошо известны ее качества – прочная, долговечная, красивая, легко поддается обработке. Изделия из бересты и в настоящее время не потеряли своей значимости, но некоторые виды изделий постепенно забываются и утрачиваются. По-видимому, это связано с тем, что в Сургутском районе берез стало намного меньше, чем раньше, т.к. в 80-х годах XX века случались частые лесные пожары из-за жаркого

лета, причем горели березняки. Изменилась и экология края. В связи с этим, местные жители стали чаще применять в хозяйстве готовые покупные изделия.

Изменился и взгляд на место бересты в жизни ханты. Если раньше она имела больше практическое значение, ее почти не украшали, то сейчас изделия приобретают сувенирный характер. Появились новые способы орнаментирования, которые местные жители переняли у соседних народов, либо у ханты других районов.

Из березовой древесины вырезают блюда, ступы, корыта, круглые тарелки различной величины. Используют в хозяйстве и высохшую березовую древесину. При помощи желтой разводят дымокур. Красную древесину насыпают на дно люльки для впитывания влаги. В длительных переездах ребенок, помещенный в колыбель, не мерзнет. Подопревшие мелкие крошки гигроскопичны, впитывая влагу, начинают греть, выделять тепло и греть снизу. Кроме того, находясь в колыбели, ребенок не подопреет.

В хозяйстве женщины используют и *Чивэп* – тонкую, сухую стружку березы, которая хорошо впитывает влагу. Также широко используются в хозяйстве грибы – наросты на березе. Из них делают ручки ножей, детские игрушки. Чага обладает противовоспалительным действием. Слабым раствором обгоревшей чаги ополаскивают детей. Чага применяется во время обрядовых действий, ею окуривают помещения. Считается, что дым чаги изгоняет злых духов.

Наряду с березами почитались также священные лиственницы, о которых Карьялайнен также дал соответствующую информацию, назвав при этом и другие деревья: «...в качестве священных встречаются также кедры, например, на большинстве священных мест Васюгана и Иртыша, ель, пихта, сосна, довольно редко – крушина» [7, 88].

Деревья, по представлениям ханты, защищали человека от болезней. Об этом существует легенда, записанная Т.А. Молдановой: «Давным-давно это было... Жили на этой земле только люди и кедры. Кедров до небес росли. Хорошо

им было. Люди совсем не росли. Холод на людей шел. Болезнь на людей шла. Это Северный Старик Болезней зло рассыпал. Люди с холодом сражались. Люди с болезнями сражались. Умирали.

Горько деревьям смотреть на людей. Больно деревьям смотреть на людей. Оставили они свою жизнь. Корни мощные из земли вытащили. В сторону Севера пошли. На защиту людей встали.

Холод их бьет – не шелохнутся. С каждым разом крепче становятся. Не выдержал Северный Старик Болезней. Отступил. Но кедром отомстил. Заколдовал их. С тех пор, если человеку холодно, Кедр чувствует. Если человеку больно – Кедр чувствует. Вот и тяжело ему. Не за себя, за других тяжело. Так и живут» [8, 4].

К кедру относятся с почитанием. Его древесина прочная и легкая – это прекрасный строительный материал. Также идут в дело смола и корни деревьев: смолой смолят лодки, а корнями сшивают бересту, лодки, нарты, плетут корневатики.

По каким-то причинам особым деревом считалась ель, но определенных сведений об этом почти нет. Ю.Б. Симченко справедливо отмечает, что знак «дерево» означал священное дерево и древо «ель» [3, 166].

Считается, что деревья способны говорить и отдельные люди могут их слышать. Такие люди могут якобы видеть даже кровь деревьев, но большинству это недоступно.

Интересны следующие сообщения хантов с реки Юган, записанные В.М. Кулемзиным: «У деревьев есть *вэллэм* ‘волокна’. Если их перерубить, то дерево умрет. Когда их рубят, дерево кричит, но мы не слышим, а один человек слышал. Он не рубил деревья, не мог. Остался как-то один, пойдет к дереву – кровь. Чай не мог сварить, он видел кровь и слышал, как орет дерево. Сначала постукивал по дереву – если молчит, тогда, значит, умерло оно, тогда рубил» [3, 165].

Сказку про такого мужчину, рассказала Обириня Анжела Егоровна (в детстве она услышала ее от своей бабушки

Бисаркиной Анны Николаевны, проживающей в п. Угут, Сургутского района). «Однажды один мужчина задумался: «О чём разговаривают деревья, травы, цветы, как они общаются между собой? Вот бы их послушать!» Пришел он к старому человеку и попросил: «Вот ты много лет уже живешь, много знаешь, скажи, есть какой-то способ услышать растения, о чем они говорят, как они общаются?» Старец долго не соглашался сказать такой способ, пытался отговорить мужчину от этого, но в конце концов сказал, что ему нужно съесть «шайнкэр» (Обириня А. Е. не смогла объяснить значение этого слова, но есть вариант, что «шайнкэр» – это гусеница, которая питается листьями деревьев, может поэтому мужчина начал слышать звуки всех растений).

Мужчина сделал всё, как сказал ему старец. На следующее утро вышел он на улицу и вдруг услышал: «Ой, больно, больно, не наступай на нас!» Это кричали травы.

Он начал слышать даже разговоры деревьев. Когда началась гроза и поднялся сильный ветер, стон деревьев разносился по всему лесу.

Прошло какое-то время. Однажды он решил сделать облас, нашел подходящее дерево – осину и хотел его срубить, но не смог, так оно кричало и молило о помощи. Не смог человек больше терпеть этого крика, стога, побежал к старому человеку и взмолился: «Что мне сделать, чтобы я больше не слышал их?!» А старец отвечает: «Я тебя предупреждал об этом! Бог специально создал людей и окружающий его мир так, чтобы человек не мог понимать язык растений или животных! Людям было бы очень сложно жить, если бы они слышали, что думают деревья, кусты, травы, цветы, ягоды и как им иногда бывает невыносимо больно!» Мужчина задумался над словами старого человека...

Он сделал всё так, как сказал ему старец. Больше он не слышал растений, но, теперь он знал, что все они живые, и у них есть душа и чувства, что они могут общаться между собой, что они тоже, как и люди, могут быть слишком ранимые» (ПМА)

У хантов существовало множество примет, по которым узнавали о приближении возможных неприятностей. Так, например, «падение дерева предвещало скорую смерть тому, кто это видел или услышал, нужно было найти упавшее дерево и отрубить его вершину. Падение сука с дерева предвещало смерть кому-либо из родственников» [3, 116].

Деревьям приписывалась и способность посылать болезни. На Васюгане считали, что сосна посылает слепоту. На такие деревья, стоящие в святых местах, развешивали жертвы, чтобы не ослепнуть. К деревьям, влияющим на общий жизненный путь человека, требовалось особо почтительное отношение. Людей, осмелившихся использовать их на дрова, рано или поздно ожидало возмездие, так как другие деревья этого вида «мстили» за своих собратьев. На Васюгане одна женщина якобы поплатилась здоровьем: в лесу ей поранил плечо упавший с растущего дерева сук, после чего рука «отсохла». Рука могла заболеть и сразу после нанесения повреждения «святому» дереву. Для «здоровья» детей жертвы в виде кусков ткани развешивались на ель, растущую на мысе «Старушка» (Васюган), на Югане стволы некоторых деревьев обматывали тканью [3, 124].

У пимских ханты существует поверье, что если даже случайно взять в рот осиновую веточку, то зубы у человека будут плохими, т.к. осина считается «плохим» деревом (ПМА, 2000).

Ягоды рябины ханты не употребляют в пищу, но осенью смотрят: если много рябины, то зима будет теплая.

Пройти под наклонным деревом, перешагнуть через упавший ствол, считалось верным способом превращения человека в животное. Для предотвращения этого следовало «спохватившись», пройти в обратном направлении. По сведениям, записанным на реке Тром-Аган, медведь так и остался зверем с человеческим умом, потому что не смог найти ту колодину, через которую опрометчиво перешагнул [9, 85].

Об этом упоминается и в книге В.М. Кулемзина, что некоторые деревья, растущие в виде дуги, обладают способностью превращать человека в животное, и наоборот. Человек,

не знающий этого места в лесу, проходил под таким деревом и превращался в животное с «человеческим умом». Если человек обнаруживал своё превращение не сразу и не мог найти это дерево, чтобы пройти под ним в обратном направлении, то он так и оставался в облике животного [3, 167].

Довольно широко было распространено поверье, согласно которому наличие или отсутствие детей зависело от священных деревьев. На Васюгане пары таких деревьев назывались дедушкой и бабушкой. Сургутские ханты их называют близнецами.

О растениях – травах, ягодах, кустарниках, цветах, в фольклоре встречается очень мало информации – это чаще приметы или загадки.

Среди ягод выделяется морошка, что обусловлено этническими представлениями о морошке как особой ягоде. Во время первого сбора лесного урожая делают специальный красный халатик и платочек и надевают его на самую крупную ягоду. Активный сбор ягодного урожая начинается только после приношения такого подарка. Нельзя собирать морошку с 1-2-3 глазками – это ягоды для духов.

Очень часто в сказочных сюжетах встречается клюква, ее постоянная соседка – травяная косичка, травинка или соломинка, где клюковка в итоге всегда ломается, травяная косичка – сгорает, а соломинка или травинка ломается. Одна из таких сказок «Пәмэли, Панэли, Қәчңэли = Травинка, Клюквинка и Муравей» Мултановой Марфы Иосифовны (прож. на оз. Лимпасэң лор, ханты р. Тром-Аган).

Пәмэли, Панэли, Қәчңэли әйқа вәләт. Әй латнә ләх нәмәс пәнәт, тәрәм саңки илты йәңқилта, ар нәмсәңкә йәта.

Мәнәт-мәнәт, әй йәвәна йәвтәт. Өс қәлнә тәм пәләка питта – әнтә вулил.

Нәмәқсәт, нәмәқсәт панә тәвәнә нәмләхтәт: Пәмәли йә йәңқәл иты әлнтта. Панәли панә Қәчңәли Пәмәли қәвит йәвән тәм пәләка мәнләхән.

Йасңәт йастәт – вәр вәртаҳә мосәл. Пәмәли йәңқәл иты әлнт, Панәли йәмәт сорҳа йәвән тәмпиийа қувәл.

Қаҗңәли тәһпә әлтә Пәмәли күтәна қувәл, Пәмәли чи ләхәртә әнтә пәк панә мәримтәх. Қаҗңәли йәңка кәрәх панә қайқийәх. Пәмәли йәвән қумпәтнә тувә.

Му вәрәт Панәлинә сәмәлтат панә һәхтәхә йәх. Нәх-һәх, тәкүм һәх – пуқан.

Травинка, Клюквинка и Муравей вместе жили-поживали. Вот однажды они решили по свету побродить, ума – разума набраться.

Шли-шли, к одной речке подошли. А вот как на тот берег попасть – не знают.

Думали, думали и такое придумали: Травинке, как мостику лечь поперёк речки. Клюквинка и Муравей по ней на ту сторону речки перейдут.

Слова сказаны – дело сделать надо. Травинка как мостик легла, Клюквинка по ней быстрёхонько на другую сторону речки перебежала.

Муравей только до середины лежавшей Травинка добежал, не выдержала такой тяжести Травинка и сломалась. Муравей в воду упал и задохнулся. А Травинку речные волны унесли.

Эти дела Клюквинка увидела и ну давай смеяться. Смеялась-смеялась и до того досмеялась – лопнула.

(Расшифровка Волковой Анисьи Николаевны)

По поверьям ханты, пырей, заготовленный для стелек в кисы, считается женским, и в дом его заносят для использования только верхушками вперед, но только не корешками. Вечером этот пырей домой не заносили, ханты говорят, что в эти трубочки залазит нечистая сила. Если все же пришлось вечером занести эту траву с улицы, подходят к огню, потрясывают приговаривая: «Если есть желание, что сказать – скажи огню».

Грибы испокон веков коренные жители не собирали и не принимали в пищу. Но, по некоторым данным, в качестве галлюциногенов использовались такие растения, как мухомор и, гораздо реже, табак. «Гриб-мухомор считался живым существом и возник якобы из слюны небесного бога.

Считалось, что гриб необходимо частично обезвредить, поэтому обычай предписывал разрезать гриб пополам или хотя бы частично удалять часть мякоти. До разрезания к нему обращались, как к живому существу. Считалось, что мухомор не терпит молока и соли, поэтому отравившегося отпаивали молоком или соленой водой. По рассказам употреблявших мухомор, ответы на вопросы дают не только прибывшие духи, но и пляшущие мухоморы. Одурманивание вызывает желание петь и говорить с духами. Отсюда еще одно название гриба – «запевала». По единственному сообщению с реки Малый Юган, растворенный в теплой воде мухомор нейтрализует действие змеиного яда. Табак в смеси с березовой стружкой и толченым грибом наростом на березе закладывали за нижнюю губу и жевали, используя, таким образом, как галлюциноген» [9, 196].

Итак, растения по представлениям сургутских хантов – это живые существа, которые имеют свою душу. Из растительного мира предки хантов искали поддержку у деревьев. При всем многообразии поверий о деревьях они чаще всего «защищают» человека.

По данным В. М. Кулемзина, отдельные деревья, считающиеся местными духами, являлись индивидуальными покровителями. В некоторых местах, в частности на Васюгане, Пиме, Нижней Оби, отмечено наличие «специализированных» деревьев-покровителей. По всему Васюгану было два таких места: одно – для мужчин, а другое для женщин. Не сделать жертвоприношение такому дереву (это требовалось хотя бы однажды в жизни) значило навлечь на себя целый ряд неудач [3, 112].

Согласимся с высказыванием К. Ф. Карьялайнена: «Растущее дерево в качестве духа фиксируется в некоторых случаях, но тем самым еще не сказано, что их не могло быть множество, даже если об этом нет точных данных. Кроме того, следует учитывать, что разница между деревом как духом и деревом, используемым для хранения духа, в воззрениях народа сокращается до минимума. Относительно

развития я могу с уверенностью считать, что дерево-дух развилось непосредственно из священного дерева» [7, 44].

По существу нет дерева или растения, у которого не было бы своего места в мировоззренческой системе, хотя они не имели никакого утилитарного значения [9, 85].

Литература

1. Волдина, Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения / Т. В. Волдина. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. – 258 с.
2. Песикова, А.С. Взгляд изнутри культуры / А. С. Песикова. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2006. – 98 с.
3. Кулемзин, В.М. Человек и природа в верованиях хантов: Монография / В. М. Кулемзин. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1984. – 192 с.
4. Сподина, В.И. Методическое пособие по этнографии коренных народов Западной Сибири (ханты) / В. И. Сподина. – Мегион, 1995. – 175 с.
5. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов. Т.1. / К. Ф. Карьялайнен. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – 152 с.
6. Кулемзин, В.М. Знакомьтесь: ханты / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Новосибирск : «Наука», 1992. – 136 с.
7. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов. Т. 2. / К. Ф. Карьялайнен; пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.
8. Молданова, Т.А. Легенда о деревьях / Т. А. Молданова // Ленинская правда. – 1988. – от 12 ноября.
9. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова; Научн. ред. В. В. Напольских. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2000. – 310 с.

Информанты

1. Обирин Анжела Егоровна (Караева), 1972 г.р., род. п. Угут, Сургутского района;
2. Мултанова Марфа Иосифовна, г.р. неизв., прож. на оз. Лимпасэу лор, Сургутского района.

Актанты и распространители элементарного простого предложения с глаголами созидания и разрушения

Аннотация. В статье в теоретическом плане описываются особенности семантической структуры акциональных глаголов (на материале шурышкарского диалекта хантыйского языка), рассматривается проблема взаимоотношения семантических свойств глагола и его сочетаемостных возможностей и анализируются способы выражения обязательных позиций в структуре простого предложения – субъекта и прямого объекта действия, а также факультативные компоненты.

Ключевые слова: глаголы созидания, глаголы разрушения, актанта, лексема, объект действия, субъект действия, семантический компонент, структура предложения, структурная схема, шурышкарский диалект, хантыйский язык.

Глаголам лексико-семантической группы (далее ЛСГ) созидания и разрушения соответствует структурная схема «кто что делает» $N_{nom}^{Ag} N_{nom}^{Ob} V_f^{subj/obj}$. Под структурной схемой элементарного простого предложения (далее ЭПП) мы понимаем образец, по которому может быть построено минимальное самостоятельное сообщение. В настоящем исследовании для описания понятийной ситуации используется достаточно традиционный набор тематических ролей: субъект, объект, инструмент, цель, время, место и т.д.

Структура любого предложения представляется в виде набора облигаторных (обязательных) и факультативных (необязательных) актантов. Объектом данного исследования являются акциональные глаголы. Эти глаголы выражают события, в которых конкретный субъект – агенс совершает конкретное намеренное действие, направленное на конкретный объект – пациенс, и добивается определенного видоизменения этого объекта [1, 102].

Для данных акциональных глаголов общим семантическим элементом значения является сема «действие»,

которая составляет их родовое понятие. Следовательно, для того, чтобы выявить обязательные и факультативные актанты структурной схемы простого предложения, нам следует выявить структуры событий, передаваемых глаголами данных групп.

Анализ языкового материала позволяет нам сделать вывод о том, что для глаголов семантики созидания и разрушения характерны следующие компоненты: созидающий/разрушающий субъект, объект-результат, способ, инструмент (орудие)/средство, материал, оценка, цель, пространственная локализация, количество.

Исходя из схемы, позиции субъекта и объекта в предложениях с глаголами созидания и разрушения являются обязательными в содержательном плане актантами. Субъект может быть определен в самом общем виде как актант, называющий производителя действия. В качестве субъекта – агенса акционального глагола выступает одушевленный объект, который использует внутреннюю энергию для осуществления действия, и который может быть характеризован следующими признаками: энергетическая активность, намеренность действия, контролируемость [2, 57]. Объект представляет собой актант, называющий предмет, на который направлено действие; в результате этого действия возникает объект. Объект противопоставлен субъекту по ряду признаков и, в отличие от субъекта, он может быть охарактеризован как пассивный, подверженный воздействию и, как следствие, изменению. Объект может быть представлен как эксплицитно, так и имплицитно (скрыто) в зависимости от направленности, когда указан способ, инструмент совершения действия, и ненаправленности действия, когда важен сам факт осуществления действия.

Предикат передается глаголом – носителем действия созидания или разрушения, составляет центр высказывания и представляет всю ситуацию в свернутом виде, «каркас предложения», по утверждению И.М. Кобозевой [3, 118]. Кроме

того, предикат определяет тип субъекта. Связь предиката и объекта не менее существенна, так как объект определяет характер действия, направленного на его создание, изменение или уничтожение [4, 125]. При этом результативное воздействие на объект является основным признаком акционального глагола [5, 78].

Все глаголы, замещающие позицию предиката в этой модели, употребляются в двух типах спряжения – субъектном и объектном. Значение предиката может зависеть от глагольных превербов и от суффиксов, которые, встраиваясь в глагол, изменяют семантику и структуру предложения.

Факультативные актанты реализуются за счет лексико-семантических грамматических средств языка. В качестве факультативных актантов схемы, которые не являются фиксированными и могут встраиваться и конкретизировать общую структуру схемы в каждой определенной ситуации, можно рассматривать: цель, причину, способ, инструмент/средство, оценку, характер взаимодействия, материал. Субъект планирует действие, оценивает внутренние и внешние возможности его осуществления, выбирает инструмент и способ реализации цели. По мнению Н.Д. Арутюновой, цель не только побуждает к действию, но и придает ему смысл. А поскольку целенаправленным может быть только сознательное действие человека, то, несомненно, что цель связана с волей субъекта [4, 14–23].

У глаголов созидания и разрушения целью является изменение свойства или состояния объекта. Под способом понимается то, каким образом агент влияет на объект.

Большинство физических действий естественно предполагает и включает в себя использование какого-либо орудия или средства действия. Глаголы деструктивного действия могут сочетаться не только с двумя актантами – агентом и объектом, но и с тремя, включая орудие действия [6, 136]. Поэтому следующим факультативным компонентом является инструмент. Компонент «инструмент» не всегда

присутствует в ситуации действия. В качестве инструмента понимается некоторый материальный предмет, с помощью которого осуществляется действие. При необходимости указать на инструмент в модель $N_{nom}^{Ag} N_{nom}^{Ob} V_{f\ subj/obj}$ вводится актанта N_{LOC} , и она становится трехактантной $N_{nom}^{Ag} N_{nom}^{Ob} N_{instr}^{LOC} V_{f\ subj/obj}$ «кто что чем делает»: *Łäjemn xot xār soxəl jāmās woŋxi* ‘Топором хорошо обработай доски для пола’;

Материалом может послужить предмет материальной действительности, также могут выступать объекты нематериальные – слова, мысли, факты и т.д.: *Ma tāxti kešijən ušilem* ‘Я шкуру ножом скоблю’; *Jūx kešijən ŋoxərlem* ‘Палку ножом строгаю’; *Opet ar werəs* ‘Сестра=моя песню сочинила’ (букв.: сделала); *Łūw woša mǎnti numās werəs* ‘Он задумал поехать в город’. Такие предложения описывают различные ситуации, наиболее частотными из которых являются ситуации воздействия на объект с помощью какого-либо средства или орудия.

Таким образом, в качестве обязательных актантов структурной схемы были выделены субъект, предикат и объект, поскольку именно эти компоненты образуют пропозициональную структуру простого предложения. Рассмотрев обязательные и факультативные компоненты структурной схемы «кто что делает», можно отметить, что перечень факультативных актантов не ограничен, количество их может быть дополнено за счет контекста или за счет приобретения глаголом нового значения.

Литература

1. Болдырев, Н.Н. Когнитивная семантика: курс лекций по английской филологии / Н. Н. Болдырев. – Тамбов : Изд-во ТГУ им. Г.Р. Державина, 2000. – 123 с.
2. Болдырев, Н.Н. Функциональная категоризация английского глагола: дис. ... докт. филол. наук: 10.02.04. / Н. Н. Болдырев. – СПб., 1995. – 445 с.
3. Кобозева, И.М. Лингвистическая семантика: Учебное пособие / И. М. Кобозева. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 352 с.

4. Арутюнова, Н.Д. Логический анализ языка. Модели действия / Н. Д. Арутюнова; Ин-т языкознания РАН. – М. : Наука, 1992. – 166 с.
5. Арутюнова, Н.Д. Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы / Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1976. – 383 с.
6. Черемисина, М.И. Элементарное простое предложение с глагольным сказуемым в тюркских языках Южной Сибири / М. И. Черемисина, А. А. Озонова, А. Р. Тазранова. – Новосибирск : изд-во «Любава», 2008. – 205 с.

**Проблемы создания
компьютерных общедоступных шрифтов
профессионального качества на хантыйском языке**

Уважаемые коллеги!

Прошу **СОДЕЙСТВИЯ, ПОНИМАНИЯ, ПОДДЕРЖКИ** в области дальнейшего сохранения и развития **хантыйского языка**, одного из ценнейшего и богатейшего языка в финно-угорской территории мирового пространства!

Удивительно, что местное руководство в республиках (и в ХМАО – Югре), да и представители-носители того или иного языка и культуры не думают о том, как и каким образом писать на родном языке и национальных шрифтах. Ведь сохранение и развитие письменной культуры – это основа самоидентификации народа.

Погружение

Погружение в язык – это та цель, к которой стремится каждый человек, владеющий родным, например, хантыйским языком. Полное погружение в язык на современном этапе означает также, что компьютер, начиная с момента загрузки, работает на твоём родном языке, ты пишешь сообщения на родном хантыйском языке и можешь проверить правописание, клавиатура имеет соответствующую раскладку. Сотовый телефон, телевидение, автоответчик – все это на твоём языке. Ты находишь контент на нём в Интернете: новости, Википедия, Facebook. Ты можешь читать онлайн книги, написанные на твоём хантыйском языке.

Это предполагает полное погружение в родной любимый хантыйский язык! Что необходимо для такого полного погружения в родные языки малочисленных народов Севера, а конкретно в родные языки обско-угорских народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры?

**1. «Неотложная помощь» для языков
для обско-угорских языков**

Перенесемся из мечты в реальность. Мы часто слышим, что в мире существует более 6000 языков, причем нередко об этом вспоминают, чтобы показать, как быстро умирают языки.

Почему нас так волнует смерть языков? Может, это простой страх смерти и разрушений? В действительности бояться исчезновения языков не следует. Время учит нас, что языки приходят и уходят. Что по-настоящему должно нас тревожить, так это судьбы людей, стоящих за этими языками. Смерть людей – вот о чем мы должны беспокоиться.

Нашему хантыйскому языку грозит опасность **ИСЧЕЗНОВЕНИЯ!** Нам необходимо сосредоточиться на том, какую неотложную помощь мы можем ему оказать.

Нужно не оплакивать наш находящийся на грани исчезновения, умирающий язык, а надо **ОКАЗАТЬ НЕОТЛОЖНУЮ ПОМОЩЬ** до начала собственно лечебных процедур. Для письменного хантыйского языка есть несколько критических требований.

Это возможность:

1. Ввести контент.
2. Видеть контент.
3. Хранить контент.

Для этого нужны:

- клавиатура (с ее помощью мы набираем контент);
- шрифты (позволяют нам видеть контент) и
- региональные настройки (для корректного хранения информации в компьютере).

Когда все это будет, можно приступать к основному «лечению», которое необходимо языку. Нельзя выполнить локализацию какого бы то ни было приложения без региональных настроек, нельзя разместить контент в блоге или Википедии без клавиатуры с нужной раскладкой и нельзя увидеть этот контент в документе или в Сети,

если для языка не существует шрифтов.

Все экзотические языковые приложения, такие как:

- системы машинного перевода и
 - автоматического распознавания речи,
 - преобразователи текста в речь
- не могут существовать без этих базовых элементов.

В мире в рамках проекта ANLoc разработаны региональные настройки почти для 100 языков, 12 раскладок клавиатуры и шрифт, который включает в себя все латинские символы, используемые в африканских языках.

Этим языкам оказана неотложная помощь, чтобы носители языка могли вводить, видеть и сохранять контент на их родных языках. Этот подход может быть применен к нашему хантыйскому (называемому маргинализованному, как и другие в любой точке планеты) языку.

2. Поддержка языковых сообществ

У нашего маргинализованного (так не хочется его так называть) хантыйского языка не так много ресурсов, но что у нас есть **многочисленное сообщество носителей** хантыйского языка (исследователи, этнографы, учителя, работники СМИ, поэты и писатели, читатели и др.), а также изданная на хантыйском языке литература (фольклорные сборники, литературные произведения, газеты на шурышкарском, казымском, сургутском диалектах, школьные газеты). Чтобы дать нашему хантыйскому языку с ограниченными ресурсами **шанс на процветание**, необходимо поддержать сообщество их носителей, которые смогут поднять эту работу на новый уровень и даже практически взять ее на себя.

Ограниченность ресурсов часто выражается в отсутствии **финансирования** на оплату труда тех, кто решает эти задачи, так что нужны преданные делу добровольцы и поддержка административных работников.

Недостаточные ресурсы – это также и очень **ограниченное число людей**, обладающих необходимыми знаниями

и навыками, правилами орфографии, особенно на едином фонематическом принципе орфографии хантыйского языка, и поэтому особенно важно правильно использовать их.

Это значит, что квалифицированные специалисты должны решать наиважнейшие задачи, в то время как добровольцы будут оказывать помощь в других вопросах. Таким образом, поддерживаемые сообщества могут помогать в оптимизации использования имеющихся ресурсов на благо своего родного хантыйского языка.

Поддержку языковых сообществ в первую очередь надо начать с привлечения языковых сообществ в следующих направлениях.

1) **Терминология.** Специалистов в этой области не хватает, поэтому так важно участие сообществ в сборе информации, разработке вариантов.

2) **Словари:** академические, практические, орфографические, картинные, фольклорно-фразеологические, словари фольклорных персонажей, Богов и богинь, территориальных топонимов, орнаментов, разговорники, самоучители и многие др. в диалектных условиях.

Этого жизненно важного языкового ресурса зачастую просто нет. «Translate» помогает разрабатывать платформу для онлайн-словарей, которая позволит сообществам создавать их в самых различных форматах.

3) **Создание книг с фольклорными и литературными текстами.**

Эти произведения являются общественным достоянием и важнейшими источниками для носителей языка, которые должны иметь возможность читать их на своем языке и искать в них вдохновение, самоутверждение, сохранение и развитие самосознания, идентичность, толерантность в этом глобальном мире для общения между собой и другими народами на языке мирного сосуществования.

Присутствие их в цифровом формате также важно при создании лингвистических инструментов, например, программ контроля правописания.

Безусловно, главной целью в первую очередь является чтение, во-вторую – создание лингвистических ресурсов, которые могут дать нам некоторые замечательные языковые инструменты. Лингвистические данные, которые содержатся в работах, являющихся общественным достоянием, позволяют разрабатывать программы проверки орфографии, грамматики, машинного перевода, средства преобразования текста в речь.

3. Необходимо

Срочно начать работу по разработке и созданию **общедоступных шрифтов профессионального качества** для хантыйского языка и вести активную планомерную, поэтапную работу по созданию шрифтов. Изучить деятельность компании ParaType, которая разработала шрифты PT Sans и PT Serif. Данные бесплатные/свободные шрифты созданы для поддержки использования кириллического и латинского алфавитов миноритарными языками Российской Федерации. Это конкретный результат тесного взаимодействия правительственных, неправительственных и коммерческих организаций во благо языковых сообществ. Шрифты PT Sans и PT Serif распространяются по бесплатной шрифтовой лицензии для максимально широкого применения. Также благодаря SIL кириллические символы можно использовать в таких бесплатных/свободных шрифтах, как Gentium, Charis, Doulos, а теперь и Andika.

4. Конкретные символы

В дополнение к подготовке шрифтов необходимо точно определить, какие **конкретные символы** используются в **хантыйском языке**, разработать стандарт по локализации и другие элементы, необходимые для обеспечения полноты справочного ресурса по той или иной системе письменности.

Разработчики программного обеспечения (как коммерческого, так и с открытым исходным кодом) используют

эту информацию для поддержки отдельных языков в компьютерных приложениях.

Эта работа сможет упростить сложный **процесс документирования информации**, необходимой для использования хантыйского языка в киберпространстве и системе телекоммуникаций. Когда информация будет четко структурирована, ее будет проще представить разработчикам стандартов.

Мировой опыт показывает уязвимость северных этносов, в том числе обско-угорских народов, перед лицом индустриальной и постиндустриальной цивилизации, высокий риск «маргинализации» данных этносов, «сворачивания» их места в развитии человечества до роли опекаемых и консервируемых «реликтов».

5. Сохранение культуры и языка обско-угорских народов

Сохранение культуры и языка обско-угорских народов является очень непростой задачей, а управление этим процессом пока не оформилось в специальные практики и имеет прецедентный характер. Сложность управления процессами сохранения культуры и языков ХМАО-Югры связана с необходимостью работы, рассчитанной на большие сроки (50– и более лет), сложностью прогнозирования экономических и социально-культурных процессов, предельной сложностью самого объекта сохранения, как культуры и языка обско-угорских народов.

Получить дополнительную информацию о ScriptSource и оставить свой комментарий можно на веб-сайте <http://scriptsource.org/>. О шрифтах библиотеки ParaType см. <http://www.paratype.com/public/>. Шрифты SIL представлены на <http://scripts.sil.org>.

И наконец, более подробно об идее проекта документирования применения кириллицы можно узнать, связавшись с сотрудником SIL Виктором Голтни (Victor Gaultney): Victor_Gaultney@sil.org.

Мансийские антропонимы как этноисторическое явление

Аннотация. Антропонимы одна из некоторых наиболее восприимчивых частей языка, которые реагируют на все исторические и культурные события быстрее, чем любой другой его элемент. Каждая эпоха, каждое событие обогащает систему имен своим собственным багажом. У манси до освоения Сибири была своя система имянаречения. В обиходе манси называли друг друга по родству или по названию рода. После крещения до 30-х гг. XX века стали использовать русские заимствованные имена, но в упрощённом, оглушённом варианте, например Ёсюп (Иосиф), Матра (Матрёна) и т.п.

Ключевые слова: антропонимы, имена, фамилии, манси, происхождение

Антропонимами называют любые собственные имена, отчества, фамилии, прозвища. Наука антропонимика изучает информацию, которую может нести имя: характеристику человеческих качеств, связь лица с отцом, родом, семьей, информацию о национальности, роде занятий, происхождении из какой-либо местности, сословия, касты [1].

Известно, что история манси чрезвычайно богата и многообразна. И с течением времени она видоизменялась, дополнялась новыми событиями. На определённых этапах своего исторического развития манси контактировали с другими этносами, что отразилось в языке, в культуре, в традициях и, конечно же, в имянаречении. Изменения в имянаречении происходили в зависимости от социальных, исторических, географических и других условий.

У манси, как и у любого другого народа, бытовали исконные собственные имена. Имена давались детям по каким-то выдающимся чертам характера, внешности, событиям, предшествующих рождению. Например, *Сасвилът* 'Берестяная маска', *Войкан* 'Белый (в значении светлый, белокурый)', *Норма* 'Полка' и т.д. Согласно фольклорным

данным имена у манси были не только однозначные, а также составные. Например *Тāрыг пещ нималя сов* 'Нежная кожа бедра журавля', *Сэмьл-Ўйсов-Рāхвын-Тāгыл-Масум-Отыр* 'Богатырь, носящий одежду с воротником из чёрного меха', *Кāсум Талих Нēхсың ёрын* 'С верховья Казыма соболиный ненец', *Сāt Хār Сов Сярың Тāгыл Ойка* 'Мужчина в Шубе из Семи Шкур Самцов (олений)', *Сат-Сје-Няре-Ўлтта-Хуйнэ-Ойка* 'Мужчина, лежащий поперёк семи боров-болот' и т.д. [2] Считалось, что чем длиннее имя, тем жизнь его будет более славной и длинной, и защита крепче и сильнее. В основном в фольклорных источниках зафиксированы длинные мужские имена, женских имён практически нет. В фольклорном сборнике «Именитые богатыри Обского края» [3] нами выявлено только одно женское имя *Яхың-Хум-Хўциң-Хум-Пициң-Нāй* 'Воинов имеющего мужчины, слуг имеющего мужчины своенравная героиня'.

Не всегда манси обращались друг к другу по имени. Среди селян, в кругу своих семей, между близкими людьми, обращались друг к другу не по имени, а с использованием терминов родства и свойств, или же согласно возрасту. Например,

– к детям обращались *мāня* 'маленькая', *мāнякве* 'малюсенькая', *āгикве* 'доченька', *пыгкве* 'сыночек', *āпыгкве* 'внучок, деточка'. К малознакомым детям обращались *āгикве* 'доченька';

– к людям старшего возраста молодёжь обращалась как *аким ойка* 'дедушка', *āквум Эква* 'бабушка';

– взрослые по отношению друг к другу обращались: *тāхам* 'приятель', *тынэ* 'приятельница', *рума* 'друг'.

– к родственникам – *нюсум Эква (ойка)* 'сватья (сват)', *пант* 'двоюродный брат', *каңк* 'старший брат', *ўвси* 'старшая сестра', *эц* 'сестра', *Эква* 'жена', *ойка* 'муж', *кил* 'зять', *кыгци* 'брат', *оня* 'сноха' и т.д.

Исследуя древние мифы и легенды нами не зафиксировано ни одного христианского имени, что доказывает, что

у манси не было христианских имён и фамилий. С крещением манси исчезли исконные имянаречения и стали преобладать русские заимствованные имена. В местах локального проживания манси, до сих пор существует практика использования родственной терминологии.

К посторонним лицам, не имеющим родственных связей использовались прозвища. Например, *Сёлың* 'Богатый', *Няр пуук* 'Плешивый', *Яук пуук* 'Белоголовый, Белокурый', *Няр кувиц* 'Облезлая малица', *Тāрак* 'Собирающий коренья', *Саран сахи* 'Зырянская шуба' и т.д.

Под влиянием русского языка эти прозвища стали переходить в разряд фамилий, с добавлением окончаний -ов, -ин. Например, Таратов, Анямов, Ромбандеев, Хозумов. Проследить трансформацию прозвищ можно на примере фамилии Хозумов, о происхождении которой существует три версии⁵:

1. Хозумов – произошло от слова *хосвой* 'муравей', трудолюбивые, многочисленные как муравьи;

2. Хозумов – произошло от слова *хōсың* '1. красивый, статный; 2. сильный, могучий';

3. Хозумов – произошло от слова *хасым* 'умелые, умеющие'.

Хозумов Николай Иванович знал легенду о предке, которого звали *Хōсың Тāрак*⁶, от которого и пошла фамилия Хозумов, а род их стал считаться *Тарак* 'коренья собирающие' или 'могучие, как корни деревьев'. В кругу своих сородичей Н.И. Хозумова величали *Тарак бйка* или *Тāрак Коля*, его детей называют *Тарак Коля мāнь āгитэ* 'У мужчины рода Тарак Коли младшая дочь', *Тарак Коля яныг пыге* 'У мужчины рода Тарак Коли старший сын' и т.п. Только некоторым из сыновей давалась родовое имя, самому достойному и выдающемуся, независимо от возраста.

⁵ Сами представители этой фамилии склоняются к первой версии.

⁶ Тāрак скорее всего тоже прозвище. Переводится с мансийского как *тār аты*, где *тар* 'коренья', *āты* 'собирает', и вторая версия согласно легенде, рассказанной информантом, имя произошло от *тār аки*, где *тар* 'корень', *аки* 'большой, могучий, сильный'.

Тот же процесс образования можно проследить и с историческими именами выявленные нами из летописных источников. На примере князя Лугуя⁷ Артанзеева, правящего Ляпинским княжеством в XV веке. После смерти князя правил его сын Шатров (возможно Шатро) Лугуев. После гибели Шатрова Ляпинское княжество распалось на составные части: Шатровы, Лугуевы и Артанзеевы. И одна из линий княжеского рода Лугуя – Артанзиевы обосновались в Куновате⁸ [4].

Представим некоторые мансийские имена, выявленные нами из исторических документов: Лусхей, Лугуй, Шекша, Юшман, Бехбелей, Течик, Мунтер, Атыр, Умпа, Кушка, Ерток, Калпа, Ломотко, Ишбердей, Суклем, Аблегарим и др. [5].

От этих имён и прозвищ священнослужителями и государственными чиновниками были образованы отчества или фамилии, либо они были заменены христианскими именами.

Имена, данные при крещении, были сложны в произношении⁹ и непонятны для манси, тогда они адаптировали их на свой манер, например, Унтари (т.е. Андрей), Кирикури (Григорий), Петусь (Федосья), Семан (Семён), Ищтепан (Степан), Пиларет (Филарет), Сантыр (Александр), Яращум (Герасим) и т.д. При обращении к собеседнику было добавлено слово *бйка* 'мужчина' или *Эква* 'женщина', в зависимости от пола, например, *Кāврил бйка* 'мужчина Гаврил', *Матра Эква* 'женщина Матрёна'. Если женщина (девушка) никак не проявила себя, она так и оставалась для окружающих простой женщиной, например, *Тирска бйка Экватэ* 'У мужчины Григория жена', *Томпūсум-Павлың Икнати Аги* 'Мужчины из Тошемки Игнатия дочь'.

⁷ Князь Лугуй (манс. Лүкуй) – мансийский князь, Возглавлял Ляпинское княжество «...В 1767 г. куноватский князь Яков Артанзиев, приходившийся будто бы праправнуком

⁸ Лугую, добился у русского правительства официального признания своего княжеского достоинства. Артанзиевы сохранили свою власть даже в XIX в. и продолжали пользоваться правами собственности на тундру и судебной властью над куноватскими хантами....»

⁹ В мансийском языке нет звонких согласных звуков.

Нами было выявлено 110 имён заимствованных у русских, исконно мансийских однозначных – 66 имён, составных – 123 имени.

В настоящее время, в обиходе манси встречаются заимствования имён не только у русского населения, но и у мигрантов, например, такие как Каролина, Давид, Рустам, Динара, Альберт, Рашид и т.п.

Таким образом нами сделаны следующие выводы:

- у манси было два вида имён: короткие имена (однозначные) и длинные (составные);
- старинные имена манси были связаны с определенными качествами человека, чертами внешнего облика и т. п.;
- манси при обращении друг к другу использовали термины родства, свойства, без употребления имени человека;
- имена и прозвища перешли в разряд фамилий и отчеств;
- исконные мансийские имена полностью вышли из обихода.

Литература

1. Антропонимика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Антропонимика> (дата обращения: 20.11.2016).
2. Ромбандеева, Е.И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / сост. Е. И. Ромбандеева – Ханты-Мансийск : ООО Принт-Класс, 2010. – 648 с.
3. Именитые богатыри обского края / Югорский государственный университет, Творческая мастерская Ювана Шесталова. – Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010 – 150 с.
4. Ляпинское княжество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ляпинское_княжество (дата обращения: 21.11.2016).
5. Бахрушин, С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI-XVII веках. / С. В. Бахрушин. – Л. : Изд. Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича., 1935. – 91 с.

Информанты

Хозумов Николай Иванович, 1932 г.р., манси, д. Хурумпауль.

Ассоциативное поле хот 'дом' в языковом сознании хантов

Аннотация. В статье описываются результаты свободного ассоциативного эксперимента среди носителей хантыйского языка. Целью эксперимента было составление ассоциативного поля хот 'дом' в хантыйском языке, а также классификация и анализ полученных результатов.

Ключевые слова: ассоциативный эксперимент, языковое сознание, ассоциативное поле, носители хантыйского языка.

Ассоциативный эксперимент является одним из эффективных способов исследования языкового сознания и его национально-культурной специфики, он выявляет ментальные образы мира, присущие представителям того или иного этноса. Ассоциативный эксперимент является наиболее разработанной техникой психолингвистического анализа семантики, позволяющей выявить специфические черты менталитета: объективно существующие в психике носителя языка семантические связи слов, языковые стереотипы. Языковое сознание по Ахмановой «Особенности культуры и общественной жизни данного человеческого коллектива, определившие его психическое своеобразие и отразившееся в специфических чертах данного языка» [1, 439].

Ассоциативный эксперимент – особый метод исследования мотивации личности, прием, направленный на выявление ассоциаций, сложившихся у индивида в его предшествующем опыте [2, 37]. Полученные результаты ассоциативного эксперимента являются ассоциативным полем, заданного слова-стимула, «это не только фрагмент образа того или иного этноса, отраженного в сознании “среднего” носителя той или иной культуры, его мотивов и оценок и, следовательно, его культурных стереотипов» [3, 140].

Ассоциативное поле – совокупность содержательных единиц (понятий, слов), покрывающая определенную область человеческого опыта. Совокупность ассоциативных

представлений, так или иначе связанных с данным словом [1, 334]. Ассоциативным полем является совокупность ассоциатов на слово-стимул. При анализе полученных реакций выделяют синтагматические, парадигматические и тематические ассоциации.

Синтагматические ассоциации составляют словосочетания со словом-стимулом. *Парадигматические* ассоциации – это слова, принадлежащие к той семантической группировке, что и стимул, в том числе синонимы, антонимы. *Тематические* ассоциации не входят непосредственно в семантическую группу с данными стимулами и не составляют с ними сочетания. Ассоциативное поле имеет ядро – наиболее частотные реакции и периферию [4, 26–27].

Целью нашего свободного ассоциативного эксперимента было выявление ассоциативного поля *хот* ‘дом’ в сознании носителей хантыйского языка.

Ассоциативный эксперимент проводился среди носителей хантыйского языка от 18 до 80 лет. В ходе эксперимента соблюдались такие требования: 1) незаинтересованность информантов в результатах исследования; 2) при желании, анонимность участников; 3) неограниченность в количестве ассоциаций; 4) хантыйский язык для информантов должен быть родным. Нельзя с полной уверенностью сказать о высокой эффективности метода ассоциативного эксперимента, ассоциативное поле может отражать индивидуальную структуру мысли среднего носителя языка. Эксперимент дает богатый материал для анализа и являясь отражением элементов самопознания носителя языка, формирует пространное ассоциативное поле вокруг слова стимула [5].

В результате эксперимента было получено всего 685 реакций.

Формальная структура ассоциативного поля *хот* ‘дом’ представлена именами существительными, именами прилагательными, 35 глаголами, словосочетаниями, предложениями, двумя загадками, одним текстом.

Для выявления смысловой структуры ассоциативного поля *хот* ‘дом’ по количественной характеристике реакций-ассоциаций выделим ядро, околядерную и периферийную зоны.

Ядро ассоциативного поля *хот* ‘дом’ составляют следующие ассоциации: *ай хот* ‘маленький дом’ 23, *вөн хот* ‘большой дом’ 21, *йицэп хот* ‘новый дом’ 16, *катра хот* ‘старый дом’ 16, *хошэм хот* ‘теплый дом’ 13, *ауки* ‘мать’ 12, *ащи* ‘отец’ 12, *хурамэн хот* ‘красивый дом’ 11, *анэт-сөнэт* ‘посуда’ 10, *йám хот* ‘хороший дом’ 9, *хот ов* ‘дверь’ 9, *хот лаңэл* ‘крыша дома, чердак’ 8, *кярэщ хот* ‘высокий дом’ 8, *ньавремлам* ‘дети=мой’ 8, *кэв хот* ‘каменный дом’ 8, *лйцкам хот* ‘просторный дом’ 7, *ньўки хот* ‘чум’ 7, *пáсан* ‘стол’ 7, *ишњи* ‘окно’ 7, *хотэм* ‘дом=мой’ 6, *тўт* ‘огонь’ 6, *сыстам хот* ‘чистый дом’ 6, *телэң хот* ‘наполненный (многолюдный)’ 6, *мис хот* ‘коровник, стайка’ 6, *мўв хот* ‘землянка’ 6, *көр* ‘печка’ 5, *ньань* ‘хлеб’ 5, *вөнт* ‘лес’ 5, *йўх хот* ‘деревянный дом’ 5, *тунты хот* ‘берестяной дом’ 5, *сохэл хот* ‘сарай, дом из досок’ 5, *хотэн йох* ‘в доме живущие люди’ 5, *амп* ‘собака’ 5, *вўлы* ‘олень’ 4, *хотыйэ* ‘домик’ 4, *турэн хот* ‘дом из травы’ 4, *навэрт хот* ‘бревенчатый дом’ 4, *йемэн хот* ‘священный дом’ 4, *мирхот* ‘собрание’ 4, *хот сўн* ‘угол дома’ 4, *хотхáры* ‘пол’ 4, *рөт тáхэм* ‘родное место’ 4.

Околядерную зону представляют следующие ассоциации: *кирмэщ хот* ‘дом из кирпича’ 3; *хáнты хот* ‘хантыйский дом’ 3; *вөнэлтыйэлты хот* ‘школа’ 3; *пөльнитса* ‘больница’ 3; *лййэм хот* ‘гнилой дом’ 3; *тащэн хот* ‘богатый дом’ 2; *тынэн хот* ‘дорогой’ 2; *кярэн хот* ‘многоквартирный дом’ 2; *кáмцар хот* 2; *пáрицан хот* ‘палатка (букв.: брезентовый дом)’ 2; *хот омэсты* ‘дом строить’ 2; *рўтщэты* ‘отдыхать’ 2; *пөсэнтты* ‘стирать’ 2; *вөлты* ‘жить’ 2; *вөлты хот* ‘жилой дом’ 2; *лөхэс* ‘друг’ 2; *лапка хот* ‘магазин’ 2; *онтэп* ‘люлька’ 2; *каш хот* ‘веселый дом’ 2; *өмэщ хот* ‘радостный дом’ 2; *сáмэн хот* 2; *хот пелэк* ‘часть дома’ 2; *хот вул* ‘место, где стоял дом’ 2; *хот йит*

‘комната’ 2; *хот вўс* ‘дыра дома’ 2; *хот көџа* ‘хозяин дома’ 2; *тăл хот* ‘зимний дом’ 2; *Ар хотэу ими* ‘Богиня многих домов’ 2; *сот хот лопи* ‘сто домов обходящий’ 2.

Периферийная зона представлена такими единичными ассоциациями: *пăтлам хот* ‘темный дом’, *шиңшиэң хот* ‘дом с нарами’, *навлак хот* ‘добрый, ласковый дом’, *нўша хот* ‘бедный дом’, *сўнэң хот* ‘дом с углами’, *вўсэң хот* ‘дырявый дом’, *так хот* ‘крепкий дом’, *ольпэң хот* ‘крашенный дом’, *цухалэң хот* ‘дом с чувалом’, *вуцкэм хот* ‘брошенный дом’, *рўвэң хот*, *ицки хот* ‘холодный дом’, *тал хот* ‘пустой дом’, *цўньэң хот* ‘счастливый дом’ *сўс хот* ‘осенний дом’, *карты хот* ‘железный дом’, *рўц хот* ‘русский дом’, *хăтлэң хот* ‘солнечный дом’, *тўт йўх* ‘дрова’, *вера питэм хот* ‘дом, в котором случилось горе’, *хот ланэл пирмэң тăхты* ‘на крыше дома шкура с дырками от оводов’, *кăт хот кўт пулци-кэлици* ‘между двумя домами’, *Йешиэк йăм хотэм хута хăцэс!* ‘Хороший мой дорогой дом, где остался!’, *Ма хотэм ма рэт мўвемэн омэсэл. Щит аңкийем, ацийем, аңкаңкем вэлэм мўв, хот. Щит ма мўвем-йиңкем, ма вонтэм. Ай пурайэң хэхлэм тăхилам, вэна йўвемэ йисэң йăңхэм мўвем. Тăм ци ма хотэм.* ‘Мой дом на моей родной земле стоит. Это земля, дом, где жили мама, папа, бабушка. Это мои земли-воды, мой лес. Это места, где я бегала в детстве, это места, где я ходила, повзрослев. Это и есть мой дом’.

Таким образом, ядро ассоциативного поля *хот* ‘дом’ по результатам проведенного ассоциативного эксперимента составили следующие группы:

1. Группа прилагательных, дающих характеристику дома: по размеру – *ай* ‘маленький’ (23), *вэн* ‘большой’ (21), *кăрэц* ‘высокий’ (8); качеству – *йицлэп* ‘новый’ (16), *катра* ‘старый’ (16), *хошэм* ‘теплый’ (13), *хурамэң* ‘красивый’ (11), *йăм* ‘хороший’ (10), *лăцкам* ‘просторный’ (8), *сыстам* ‘чистый’ (6), *вэнт* ‘лесной’ (6), *тэлэң* ‘наполненный’ (6), *йсмэң* ‘священный’ (4);

2. Группа существительных, характеризующих дом по материалу и составляющих словосочетание со словом-

стимулом *хот*: *кэв* ‘камень’ (8), *нўки* ‘кожа’ (7), *мўв* ‘земля’ (6), *йўх* ‘дерево’ (5), *тунты* ‘береста’ (5), *сохэл* ‘доска’ (5), *турэң* ‘трава’ (4), *навэрт* ‘бревно’ (4);

3. Группа существительных, называющих составные части дома: *хот ов* ‘дверь’ (9), *хот ланэл* ‘крыша, чердак’ (8), *ишњи* ‘окно’ (7), *хот сўн* ‘угол дома’ (4), *хотхăри* ‘пол’ (4), *пăсан* ‘стол’ (7), *көр* ‘печка’ (6), *анэт-сөнэт* ‘посуда’ (10);

4. Группа существительных, называющих людей по родству: *аңки* ‘мать’ (12), *ащи* ‘отец’ (12), *навремлам* ‘дети=мой’ (8), *хотэң йох* ‘люди, живущие в доме’ (5);

5. Группа существительных, называющих животных: *мис* ‘корова’ (6), *амп* ‘собака’ (5), *вўлы* ‘олень’ (4);

6. Группа реакций, объединенных эмоциональной окраской: *хотэм* ‘дом=мой’ (6), *хотыйэ* ‘домик’ (4), *рэт тăхэм* ‘родное место’ (4).

Зону периферии ассоциативного поля *хот* ‘дом’ представили такие смысловые группы: 1) признаки: *тацэң* ‘богатый’, *тынэң* ‘дорогой’, *сăмэң* ‘сердечный, любимый’, *лўйэм* ‘гнилой’, *кăраң* ‘многоквартирный дом’, *эмэц* ‘радостный’, *каш* ‘веселый’, *хăнты* ‘хантыйский’, *кирмэц* ‘кирпичный’, *пăрицан* ‘брезентовый’; 2) назначение дома: *вэнэлтыйэлты хот* ‘школа (букв.: дом для обучения)’, *пельнитса* ‘больница’, *ланка хот* ‘магазин’, *вэлты хот* ‘жилой дом’; 3) действия: *хот омэсты* ‘дом строить’, *рутицэты* ‘отдыхать’, *пэсэнты* ‘стирать’, *вэлты* ‘жить’.

Итак, материал ассоциативного эксперимента дал возможность выявить наибольшее количество актуальных когнитивных признаков концепта *хот* ‘дом’ для современного состояния сознания носителей хантыйского языка. Наиболее частотными оказались реакции, называющие различные признаки дома, около 27,7% всех реакций, части дома составляют 8%, родственники 6,2%, животные 2,1%, группа слов с эмоциональной окраской составляет 2% от всех реакций. Можно сделать вывод о том, что в обыденном хантыйском сознании концепт *хот* ассоциируется в первую

очередь с различными его признаками. Второй по частотности упоминаний является семантическая группа ассоциатов, связанная с частями дома, далее с родственными отношениями, а потом с животными. Ассоциативный эксперимент подтвердил многослойную структуру концепта *хот* 'дом'.

Литература

1. Ахманова, О.С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. Изд. 5-е. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 576 с.
2. Мещеряков, Б.Г. Большой психологический словарь / Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2003. – 632 с.
3. Уфимцева, Н.В. Русские: опыт еще одного самопознания / Н.В. Уфимцева // Этнокультурная специфика языкового сознания: сб. ст. изд-ие 2-е / отв. ред. Н.В. Уфимцева. – М., 2003. – 256 с.
4. Горбатенко, Л.Б. Ассоциативное поле «село» в языковом сознании жителей Приенисейской Сибири / Л. Б. Горбатенко. – Красноярск, 2016. – 92 с.
5. Булатова, Д.И. Слово-концепт дом как источник некоторых особенностей национального самосознания русских и поляков [Электронный ресурс] / Д. И. Булатова – Режим доступа: <http://econf.rae.ru/fpdf/article205.pdf> (дата обращения: 10.11.2016).

Описание сказки-песни «Девушка, выданная за зырянского друга – Сяран ләхәса миюм эви мощ-ар»

Аннотация. В хантыйском фольклоре жанр «сказка-песня» – это крупное стихотворное сказание, воспевающее подвиги воинов-богатырей. Главной темой героической эпохи было героическое сватовство. В связи с меняющимися общественно-историческими условиями меняется и сам герой, и содержание сказаний. В статье описываются реальные события, происходившие в недалёком прошлом, в основе которых всё та же тема – сватовство, но уже мирным путём, с выплатой выкупа. Цель статьи – расширить представления о жанре «сказка-песня».

Ключевые слова: мощ-ар 'сказка-песня', зырянский друг, сватовство, выкуп, брат, сноха.

Материалом для данной статьи послужил текст *мощ-ар* 'сказка-песня' «Сяран ләхәса миюм эви» 'Девушка, выданная за зырянского друга' из книги Е. Шмидт, Т.Р. Пятниковой «Арәһ-моньщәт (моньщ-арәт) Песни-сказки» [1, 53–59]. Текст записан в 1993 г. в с. Полноват Белоярского района Е. Шмидт, венгерской исследовательницей хантыйского фольклора. Исполнитель – Юхлымова Прасковья Николаевна. Текст на полноватском говоре казымского диалекта расшифрован с аудионосителя Е. Шмидт на финно-угорской транскрипции и хантыйской графике, созданный в начале 1990-х гг. под руководством Е.А. Немисовой. Текст имеет 81 строку, даётся с подстрочным переводом на русский язык, выполненный Т. Р. Пятниковой. Запись хранится в архиве фольклорного отдела Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (ОУИПИИР) в г. Ханты-Мансийске.

Е. Шмидт отмечала: сказка-песня – это «малоизвестный жанр хантыйского фольклора, т.е. сказочные сюжеты, исполнены в форме песни» [1, 3]. Подобные тексты фиксировались в XIX в. и среди манси известными зарубежными учёными-исследователями обско-угорских народов

А. Регули, Б. Мункачи, А. Каннисто, Й. Папаи, В. Штейниц и др. Б. Мункачи даёт им следующее определение: «... переходный жанр между сказкой и героическим эпосом ... повествует об обычных сказочных героях, отчасти о разбойничьих набегах» [1, 12–13]. Кроме зарубежных учёных подобный жанр фольклора упоминает в своих работах и С.К. Патканов (иртышские ханты). Он писал: «Героическое сказание обских угров имеет много общего с героической песней, и исследование этих жанров трудно разграничить» [2, 27]. Об этом жанре Е. Шмидт пишет: «Сам русский термин «песня-сказка, сказка-песня» вошёл в научный оборот благодаря статье Н.М. Владыкиной-Бачинской как вольный перевод северомансийского слова *пуныг-мойт* ‘про родового духа сказка’. Этот весьма нетрадиционный для мансийской песни термин обозначает у неё поздний, полусказочный вариант самого популярного у обских угров героического эпоса «Богатырь Кедровое ядрышко», записанный ею в 1938 г.» [1, 13]. В 1990-х гг. подобные тексты были записаны Е. Шмидт на казымском, берёзовском, шурышкарском диалектах хантыйского языка.

По словам исполнителя сказки-песни: из-за ослабления интереса молодёжи к своему фольклору, редко доводилось рассказывать произведения такого типа, что, безусловно, отразилось и на качестве записанного текста. В ходе исполнения некоторые моменты ею были упущены, забыты, в чем призналась она после исполнения. По её воспоминаниям, в течение жизни она не раз слышала от разных исполнителей героические сказания разного рода. «Обычно исполнители исполняли их с закрытыми глазами, так легче исполнять, якобы они мысленно «видели» картину всего происходящего. Когда их слушаешь *омэсты тэхэна ил шөйлэжэн* (букв.: сидеть, место, вниз, проваливаешься). До того интересно было слушать». У Прасковьи Николаевны была разная манера исполнения. Сотрудники Белоярского филиала ОУИПИИР записали у неё личные песни, песни

знакомых, родственников, сказки, предания, обряды, былички, этнографические и исторические сведения и т.д.

Сказка-песня «Девушка, выданная за зырянского друга», посвящена теме сватовства представителя чужого этноса к хантыйской девушке. Это ещё раз подтверждает давние тесные культурные контакты этих народов и некоторые заимствования в языке. Приведённый текст описывает семейно-бытовую сторону жизни одной «большой семьи», фрагменты свадебного обряда, женскую одежду. Рассказывается о том, как старшие братья продают сестрёнку за зырянского друга против её воли. В доме жениха она приходит в себя, переодета в чужую (русскую) тесную одежду. Она использует первую же возможность, чтобы вернуться домой. Отражены взаимоотношения между разными народами, конфликты между членами семьи, подчёркивается непререкаемый авторитет старшего мужчины в доме. Судя по содержанию сказки-песни, повествование идёт от имени младшей снохи девушки.

Сказку-песню «Девушка, выданная за зырянского друга», можно разделить на три части: 1) сватовство; 2) невеста в доме жениха; 3) побег невесты домой. Главные персонажи – три брата, три снохи, девушка, зырянский друг.

Зачин сказки-песни начинается как сказка, прозаическим текстом, описанием действующих лиц (родственники девушки) и информации о том, что где-то далеко у них есть зырянский друг семьи. Здесь не указывается конкретное место действий.

*Хэлум хэ и хотн вэллэйт имидал муйлалн. Щэлта елн, мулты мўв хуци сáран лэхáс тáйлáт. Щэлта ци хэлум хэй-эм на нялмит ай-эви тáзл. Ици хул щемьяяна йитэл. Лыв, хэлум хэ, щемьяяна йист, имену а́л-утáн хэлум хэ. А́нки-а́ци та́нха а́н тáйлáт, а́нкилал пáрсáт*¹⁰ [1, 53].

¹⁰ Сказка-песня представлена в том виде, каком опубликована в сборнике «Арáн-моньщáт (моньщ-арáт) Песни-сказки» [1], т.е. в старой графике хантыйского языка.

Три брата в одном чуме живут с жёнами. Где-то далеко, в каких-то краях у них зырянский друг есть. У этих трёх мужчин четвёртая младшая сестра есть. Все семейными станут. Они, трое мужчин, семейными стали, женатые три мужчины. Матери с отцом у них нет, родители умерли [1, 139].

Однажды к ним приезжает зырянский друг.

Ща́лта щиты ва́ртэл кўтн са́ран ла́хса́л щи юха́тл, ай эвел ва́ртылы [1, 53] ‘Живут, между тем зырянский друг приедет к ним сестрёнку сватать’.

Далее исполнитель передаёт содержание пением. В ней говорится, что девушка не соглашается выходить замуж за зырянского друга семьи. Младший брат и младшая сноха на её стороне. Старшие братья и старшие снохи соглашаются выдать сестрёнку замуж за зырянского друга, договариваются с ним о размере выкупа:

*Ла́хса́л ху́щи юхтумта́с, юхтумта́с,
А́нке́л ки ⁽²⁾ай э́ви э́вел ва́ртылы,
А́ще́л ки ⁽²⁾ай э́ви э́вел ва́ртылы.
Са́ран ла́хса́л щиты лу́пáл:
– «Ка́т яйну́а́ла́н каша́цáла́н, тыны́ла́ла́н.
Ай я́ял а́н каша́ца́с, а́н каша́ца́с.
ай а́ньхе́л, а́н ла́нхал, а́н ла́нхал,
ай-э́вел а́нт е́сáла́лэ, а́н ма́ллэ.
Ка́т яйну́а́ла́н ты́нл киньщи ва́н ты́нны щи ты́нысы.
Ты́нл киньщи ва́н ву́хна щи ма́сы*
[1, 53].

К другу приехал, приехал,
Матери младшую дочь сватать,
Отца младшую дочь сватать.
Зырянский друг так говорит:
– «Два брата соглашаются, продают.
Младший брат не соглашается, не соглашается.
младшая сноха не хочет, не хочет.
младшую сестру не отпускает, не отдаёт.

Два брата за большой, пребольшой калым продали.
За большие, пребольшие деньги отдали» [1, 139].

В прошлом девушек выдавали замуж родители, не спрашивая их согласия [3, 51–57]. Если нет родителей, то эти функции переходили к старшему брату. Он ведёт переговоры с женихом.

*Ай-э́ви холлума́н ты́ви ша́шл, ту́хи ша́шл, а́н каша́ца́л.
Са́ран ла́хса́л[н] щи по́яклы, по́яклы.
Щи́кўш во́хлы, щи́кўш во́хлы, ⁽²⁾а́н каша́ца́л.
Щи́ кўтн са́ран ла́хса́л... и́щи... [1, 55].*

Сестрёнка плача сюда идёт, туда идёт, не соглашается.
Зырянский друг [её] уговаривает, уговаривает.
Как только ни зовёт, как только ни зовёт – не соглашается.
Между тем зырянский друг... [1, 139]

Договорившись о размере выкупа, старшие братья просят своих жён занести одежду сестрёнки, собрать её для переезда в дом жениха. В хантыйском свадебном обряде действия участников были строго организованы, их действия регламентированы рядом традиционных предписаний и правил [4].

*Ва́н яй́л щиты лу́пáл имел пелы:
– Ки́м е́тъля, хэ́лум ня́ра са́хией ю́хи лу́ну́а́лтыла́-йе! –
– Ку́тлуп я́ял на́хма́с: – Э́калина у́хиамией ю́хи лу́ну́а́лтыла́лн-а.*
Хэ́лум ну́ш хэ́лпи ву́р-ха́нша́н ва́йиену́а́л ю́хи лу́ну́а́лтыла́лн-а!– [1, 55].

Старший брат так говорит жене:
– На улицу сходи, её шубу из шкур белых оленей домой занеси!–
Средний брат сказал [жене]: «Её платок «акулина» занесите!
Тремя полосками по бокам украшенные кисы домой занесите!» [1, 139].

Между тем старшие братья устраивают застолье с вином и угощением. Друг зырянин уговаривает девушку выпить вина две рюмки, она их выпивает и теряет сознание (опьянела). Снохи её одевают и сажают в разукрашенные нарты для переезда в дом зырянского друга. В свадебном обряде большое значение уделялось оформлению свадебных нарт невесты [4, 142–154].

*Мой-не вэлты ям эхла ци лэцитлы,
Тон-не вэлты ям эхла ци китлэ.
Ай а́ньхел нух а́н лояс, ай яял а́н кашащя́л.
Ин щиты уттэл ям кўтн ^{ци кáтсыр} кáт румкаян ци пунсы.
Лўв а́н кашащтал, ям кўтн ци сáраля́лы.
Имултыян ци яньщемиялмал, –иялмал;
Тэрм лáп мáйнмал а́н вэятя́ллэ, а́н вэятя́ллэ.
Мўв лáп мáйнмал а́н вэятя́ллэ, ⁽²⁾а́н вэятя́ллэ [1, 55].*

Для гостыи в хорошие сани [её] усаживают,
Для гостыи в хороших санях [её] отправляют.
Младшая невестка не встала, младший брат не соглашается.

В то время как они это делали, две рюмки [вина] ей налили.

В то время как она не соглашалась, её принуждают.

И вот она выпила, – пила;

Небо в глазах потемнело, не помнит [она], не помнит,

Земля в глазах потемнела, не помнит [она], не помнит

[1, 139-140].

Когда девушка пришла в себя, оказывается, что уже в чужом доме, в чужой облегающей одежде. Горько плачет. Зырянский друг её успокаивает, говорит, что заплатил за неё большие-пребольшие деньги, чтобы дальше вместе жить.

*Имултыян мул'сáр мулты тáхия ци юхтмал сащл.
Нух а́нкáрмайна: рўщ юпка тáнария тáнуриом.
Рўщ сопек тáнария тáнуриом.
Па ел холлуптыялтал, –ыялтал.
Сáран лэхсáл щиты лупáл:
– Ай эви, ая холла!
Тынл киньщи вэн тынн тынысыян.
Вухáл кимпи вэн вухáн тынысыян.
Тэрум вэлты оты пила тынысыян,
Хáтл вэлты оты пила тынысыян.
[1, 55].*

Вот в какое-то место приехала, почувствовала,
Открыла глаза: в русскую юбку обтянутую одета,
В русские сапоги тесные одета.
И она заплакала, – плакала.
Зырянский друг так говорит:
– Девушка, не плачь!
За большой, пребольшой калым тебя продали,
За большие, пребольшие деньги тебя продали,
Чтобы на свете прожить [нам] вместе, тебя продали.
Чтобы много дней прожить [нам] вместе, тебя продали
[1, 140].

Время, прожитое с мужем зырянином, обозначается обычно, как в сказках:

*Имултыян хўв тэрмáл хўв вэслэ,
Ван тэрмáл ван вэслэ. [1, 57].*

Долгий век долго жила,
Короткий век коротко жила [1, 140].

Но, так как девушка не хотела за него замуж, покидать родной край, то искала любой повод, чтобы сбежать. Когда

наступила пора сбора морошки, ей удалось уговорить мужа пойти с женщинами в лес.

*Лјун мўва ци питты питӑс.
Лјун тӑрума ци ювмал, ци ювмал.
Имултыян мӑрӑх воцты ар неңиел,
Мӑрӑх воцты пурая таңха ци ювмал.
Мӑрӑх воцты (г)ар не пила лјув мӑрӑх воцты вўратӑл.
Сӑран лӑхсӑл циты лупӑл:
– Каки мӑрӑх сѐмиенн муй вӑрлумӑн?
Вух мин тӑйлумӑн, мин тӑйлумӑн.
Тац мин тӑйлумӑн, мин тӑйлумӑн.
Каки мӑрӑх сѐмие тын саты лӑтум'лумӑн,
Вух саты лӑтылӑлмӑн, лӑтылӑлмӑн.
Шив хӑн хӑлӑнтыялта, – тыялта.
Сӑран лӑхсӑлн [ӗслсы]...
Ин мӑрӑх воцты ар най пила ӑктӑцӑс,
Мӑрӑх воцты (г)ар не пила ци шӑшмӑс. [1, 57].*

Летняя пора стала наступать.
Летняя пора уж пришла, уж пришла.
Морошку собирать для женщин,
Морошку собирать время наступило.
С женщинами, собирающими морошку, [она] морошку собирать просится.
Зырянский друг так говорит:
– С твоими бугристыми морошками что будем делать?
Деньги у нас есть, у нас есть.
Богатство у нас есть, у нас есть,
Бугристую морошку мы за деньги купим.
За деньги купим, купим.
Разве [она] его слушает, слушает.
Зырянский друг [отпустил]...
Морошку собирающими многими красавицами она собралась
Морошку собирающими многими женщинами пошла. [1, 140].

Собирая ягоду, она родную землю вспомнила и надумала бежать домой. Продолжительность пути во времени показана традиционной формулой «Далёкое расстояние долго шла. Короткое расстояние коротко шла».

*Хўв тӑхел хўв мӑнсӑллӑ, хўв мӑнсӑллӑ.
Хўв... ванишк шӑшилӑс,
Воцты воньцум[ут] воцты кашиел ӑл ӑнтӑм.
Лјув мўвӑл йирал пелы ци нӑмӑлмӑс,
Шци шӑшмӑс... ци мӑнӑс, ци мӑнӑс.
Хўв тӑхел хўв мӑнсӑллӑ, хўв мӑнсӑллӑ.
Ван тӑхел ван шӑшсӑллӑ, ван шӑшсӑллӑ.
Имултыян ампла ци хурталтыялсӑт, ци хуртлӑт.
Кӑрт олнӑла ци ӗтмӑс, ци ӗтмӑс.
[1, 57].*

Далёкое расстояние долго шла, долго шла.
Долго-коротко ходила.
Ягоды собирать желания совсем нет.
Свою родную землю вспомнила.
Зашагала, вот пошла, вот пошла.
Далёкое расстояние долго шла, долго шла.
Короткое расстояние коротко шла, коротко шла.
Вдруг собаки залаяли, вот лают.
На край [своей] деревни вышла, вот вышла
[1, 141].

Девушка возвращается домой. По-разному встретили её родственники.

*Вӑн аньхел ким ӗтмӑс, ким ӗтмӑс:
– Мӑта мулты рўц юпка тӑнарӑ ци йитал,
Ай эвев ци йитал, ци йитал.
Кўтлуп аньхел ким ӗтмӑс, ким ӗтмӑс:
– Мӑта мулты рўц сопек тӑнарӑ ци йитал,
^{Амуй} ай эвев пелы вӑл, пелы вӑл?*

*Ай аньхел ким аҥкартыялмал,
Ещалт шәшәмиялмал, –иялмал.
Мослтәслэ, ⁽²⁾эвумләллэ:
– Кәт яйнәләнн тынысыян,
Ай яян аҥ кашащәс, аҥ кашащәс.
Ма аҥ кашащәциялсум, –иялсум.
Юхи лүҥты⁽²⁾ялмал, –ыялмал,
Вән аньхел катлсәллэ, мурта сәҥксәллэ.
Вән яйл катлсәллэ, мурта сәҥксәллэ.
Күтлуп яйл катлсәллэ, мурта сәҥксәллэ.
Күтлуп аньхел катлсәллэ, мурта сәҥксәллэ.
Ши... щүнял хәлэлн юхи йсрищәс. [1, 59].*

Старшая сноха на улицу вышла, на улицу вышла:

– Кто-то в русской облегающей юбке идёт,
Наша сестрѣнка идёт, вот идёт.

Средняя сноха на улицу вышла, вот вышла:

– Вот кто-то в русских узких сапогах идёт.

Наша сестрѣнка что ли, что ли?

Младшая сноха на улицу выглянула,

Навстречу [ей] пошла, – шла,

Целует, обнимает:

– [Тебя] два брата продали,

Младший брат не соглашался, не соглашался.

Я не соглашалась, не соглашалась.

Домой зашла, –шла,

Старшего брата схватила, сильно избивала.

Старшую сноху схватила, сильно избивала,

Среднего брата схватила, сильно избивала,

Среднюю сноху схватила, сильно избивала.

С этим счастьем-богатством дома осталась. [1, 141].

Сказание заканчивается традиционной формулой, используемой в хантыйских сказках:

Ин вәнты ши вәлтај, ши вәлтај [1, 59]

До сих пор вот живёт, вот живёт.

Попытка героя создать семью с хантыйской девушкой окончилась неудачей. Свой протест девушка выразила побегом домой и расправой с родственниками.

В сборнике Е. А. Шмидт и Т.Р. Пятниковой «Арәҥ-моньщәт (моньщ-арәт) Песни-сказки» на 136 странице с подобным сюжетом имеется рассказ «Девушка, выданная за зырянского друга», записанный от Юхлымовой Прасковьи Николаевны, исполненный прозой. В конце говорится: «... Немного пожила, зырянский друг, богатый человек, разве стерпит? Опять приехал. Второй раз сватал и увёз в её хантыйской одежде. И по сегодняшний день они живут, наверное». В пересказе содержания, более детально рассказывается о действиях героев, добавляются новые события. На страницах 157–162 с подобным сюжетом помещены три текста исполненные прозой:

1. «За богача выданная девушка» (рассказ). У девушки есть три брата, все они женаты. Старшие братья везут сестрѣнку в город к другу-боярину, чтобы выдать за него замуж. Напоив её вином, оставляют, а сами уезжают домой.

2. «Песня о мансийской девушке, обманом проданной за русского парня-боярина». В названии говорится, что это «песня», но текст передан прозой. У девушки два брата, они женаты. Зовут сестру поехать с ними в город. Приезжают к парню-боярину. Сестрѣнку поят вином, и братья оставляют её там. У них рождается сын. Далее, девушка оставляет сына и убегает домой. Избив своих родственников, «уходит к ненецкому мужчине, с которым раньше дружила».

3. «Песня о мансийской девушке, обманом проданной за русского парня-боярина». Живут мать, два брата и сестрѣнка. Приезжает русский парень на лодке. Девушка не желает выходить замуж. Напоив вином, её переодевают в русскую одежду, делают причёску, как у русских женщин, увозят. Она убегает домой. Нашла мужчину, проживавшего в чуме, вышла за него замуж.

Приведённые рассказы отличаются от сказки тем, что они переданы обычной разговорной речью. О таких рассказах

в XIX в. С.К. Патканов писал: «Есть сказания и рассказы периода татарского и частично русского владычества, но у них иное происхождение, они носят другой характер: во-первых, существуют исключительно в прозе, а во-вторых, стиль их не отмечен ничем из повседневной речи» [5]. Вероятно, указанные выше тексты подтверждают данное высказывание. С.К. Патканов также отмечал, что «Разница между прежними былинами и прежними героическими сказаниями заключается в том, что первые изложены стихами, вторые – прозой, но язык тут и там старый, цветистый и образный. По мнению самих остяков, часть этих старых богатырских сказаний прежде тоже была облачена в форму былин, но с течением времени и по мере обрусения Остяков, склад стихов был забыт, хотя удержались все их особенности, эпитеты, фигуры и обороты речи» [6, 8].

Судя по фольклорным данным и литературным источникам, самые ранние формы брака выглядели следующим образом. Невеста, как правило, проживала далеко на другой земле, принадлежала другому роду (соблюдение экзогамии). Девушка достаётся герою нелегко. Чтобы получить девушку, жениху нужно было пройти ряд испытаний на ловкость в силовой борьбе, меткость в стрельбе из лука и т.д. Далее, для приобретения невесты герой «вставал на военную тропу». Если на предложение сватов отец девушки отвечал отказом, это могло служить поводом для начала войны [5]. В недалёком прошлом распространёнными стали браки с уплатой выкупа *тын саты* 'за плату'. В литературных источниках выкуп называют калымом, его появление у хантов относят к влиянию татар [3]. Приведённый пример сказки-песни, возможно, реальное событие менее отдалённого прошлого, так как за девушку жених платит деньги. Это говорит о том, что действие происходит в другую историческую эпоху.

В тексте сказка-песня «Девушка, выданная за зырянского друга» как и в личных песнях, используются параллелизмы,

повторы. Вступление передано прозой, начинается как сказка. В самом тексте традиционные формулы, используемые в сказках, передаются пением. Исполнитель, в данном случае, изложил лишь основной сюжет, связанный с главной героиней.

Об исполнительских традициях произведений такого типа С.К. Патканов писал: «Красоту речи остяцкий певец стремится усилить тем, что сходно звучащие слова и похожие по смыслу слова, выражения и целые фразы ставит рядом. Этот приём поэтического мастерства в той же мере используется в сказках и героических сказаниях. ... Форма богатырского эпоса постоянно меняется, хотя материал для него остаётся один и тот же. Это происходит потому, что песни эти не учат наизусть слово в слово, а запоминают только их содержание и основные выражения и словосочетания, всё остальное варьируется по усмотрению и дополняется фантазией певца. Поэтому случается, что одну и ту же песню в разных местах поют по-разному, причём красота и элегантность той или иной версии единственно зависит от способностей певца и его искусства облекать мысли в привлекательную форму» [6, 9].

Таким образом, текст сказки-песни «Девушка, выданная за зырянского друга» состоит из зачина, фабулы, кульминации, концовки и представляет историческую ценность, так как в ней содержится информация об обряде сватовства, о взаимоотношениях разных народов, об исполнительской традиции произведений такого типа. К сожалению, исполнителей данного жанра фольклора среди жителей полноватского Приобья в настоящее время уже нет.

Литература

1. Шмидт, Е. Арън Моньцят (моньц-арят). Песни-сказки / Е. Шмидт, Т. Р. Пятникова. – Томск: изд-во Том. ун-та, 2006. – 164 с.
2. Патканов, С.К. Сочинение в двух томах: Т.1. Остяцкая молитва / Под ред. С. Пархимовича; сост. и вступ. Статья Ю. Мандрика; пер. Е. Матюхиной; коммент. С. Пархимовича. – Тюмень : Издательство Ю. Мандрики, 1999. – 400 с. – [Приложение к журналу «Лукич»].

3. Пятникова, Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья / Т. Р. Пятникова. – Екатеринбург : Баско, 2008. – 80 с.
4. Пятникова, Т.Р. Свадебный обряд северных хантов Белоярского района / Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова, Е. Д. Каксина // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып. 3. – Тюмень : ООО «Сити-пресс», 2015. – С. 142–154.
5. Патканов, С.К. Фольклор иртышских остяков / С. К. Патканов. – СПб., 1900. – С. 1–93.
6. Патканов, С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям / С. К. Патканов. – СПб., 1891. – 74 с.

Информант

1. Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна. Родилась в 1930 г. в д. Чуэли Берёзовского района. Закончила 3 класса семилетней школы с. Полноват. В военные годы рано начала работать в колхозе, вместе с другими детьми выполняя государственный план по рыбодобыче, заготовке леса. Вышла замуж и переехала жить в д. Мозямы. В середине 1950-х гг. в связи с ликвидацией неперспективных деревень, укрупнением колхозов с семьёй переехала жить в с. Полноват.

Термин [топоним] УРАЛ восходит к мансийскому языку Ур ала

Аннотация. Урал – большая территория, богатая ягелем, кормом для оленя, полезными ископаемыми. Статья посвящена выявлению слов с термином ур на территории Урала и рассмотрению героев-защитников Урала в эпоху патриархата.

Ключевые слова: топонимы, Урал, манси, легенда, великие горы, защитники Урала.

Мансийская легенда гласит: «Мбсьхум¹¹ – человек из рода Мбсь надел свои быстроходные лыжи (*ёса*), покрытые шкурой выдры, и покатился за шестиконечным священным лосем (*янгуи*) с южного конца горы (*алы ур бвыл*) и догнал усталого лося на северном конце горы (*лу́йи ур бвыл*), взмахнул своей острой саблей, отрубил задние конечности: пятую и шестую, со словами: «Если Богом суждено тебя есть человеку, не нужны тебе пятые и шестые конечности!» [1, 39–41].

С того времени лось стал доступным для охотника. За такое доброе дело Мбсьхум так прославился, что его лыжня отразилась на небе, это *Мбсьхум ёсаң лёнх* (букв.: Мосьхума лыжня), в науке астрология – это Млечный путь на небе.

Мбсьхум очень быстро бежал за лосем, комочки снега падали по обеим сторонам его лыжни и стали звёздами по бокам его лыжни.

Лось был священным зверем и отразился на небе (*Янгуи* – букв.: ‘Большой зверь’, в астрологии – «Большая медведица») [1, 22].

Женщина Мбсьнэ тоже отражена на небе – *Мбсьнэ кол-тāгыл* (букв.: ‘Мосьнэ семья’, в астрологии – «Полярная корона» на небе) [1, 22].

¹¹ Мбсьхум – слово состоит из двух компонентов: мбньсь>мбсь ‘сказывающий’ (т.е. ‘говорящий’, ‘сказки излагающий’), хум ‘человек’, ‘мужчина’.

Ниже приведем употребление слов с терминами *ур* и *ал>ала* в мансийском языке:

Урал – это термин (топоним) Великих Уральских гор, состоит он из словосочетания: *урала* так звучит в мансийском языке.

Ур – в мансийском языке это любая возвышенность, вытянутой формы, например: *л̄ямийив ур* ‘грива с кустами черемухи (вдоль берега)’; *н̄л ур* ‘верх носа (на плоском лице)’; *л̄агыл ур* ‘перед голени ноги’. Например: ... *Ам пыгум х̄отал урың п̄л, в̄орың п̄л с̄ав с̄ум̄ях т̄агиньтапты...* [2, 126–151] ‘...Мой сын каждый день ходит по возвышенным горам, по лесным сторонам, наполняет лабазы [добром]’.

Ур б̄выл ‘конец вытянутой горы’.

Урм̄ан – от мансийского языка *ур м̄ан* ‘местность с возвышенностями’, где *м̄а* ‘место’, ‘земля’, =*н* – суффикс «обладания» [посессивности].

К̄ураси ур ‘возвышенность наподобие печки’ (мазанки во дворе дома), гора на Приполярном Урале.

С̄уй ур ̄ква – святая на протяженной горе за Хошлогом.

А̄хвгас ур – каменная возвышенность на Северной Сосьве.

На Приполярном Урале есть горы плато [3, 461] и есть высокие, как пики¹², не покрытые древесными кустами, они каменистые, ледниковые и покрыты снежинками. Сыгвинские (ляпинские) манси называют их *Н̄ёр (н̄яр)* (букв.: ‘голая гора’). Летом в жару пастухи свои олени стада перегоняют к таким горам, спасают оленей от паутов, которые умудряются в ноздри оленей класть свои личинки, от этого олени страдали, чихали, кашляли, болели, особенно оленята-малыши. На проталинах горных пиков растут ягель, мох, грибы, целебные травы, цветы. Есть корм для оленя, для их выздоровления.

¹² Пик – заостренная вершина горы [3, 457].

Ал>ала – верх любого возвышенного объекта, постройки, посуды (ёмкости), любой «плоский верх», например: *с̄уй ала* ‘верх бора’: *с̄уй алат пил в̄атсув* ‘на верху бора собирали ягоды’; *кол ала* ‘крыша дома’; *м̄акол ала* ‘крыша землянки’.

Ур ала – верх вытянутой возвышенности; *п̄ут ала* ‘крыша котла’ (*п̄ут* ‘котел’, *ала* ‘его крышка’); *к̄ат ала* ‘тыльная сторона (ладони руки)’).

Манси строго оберегали и защищали свой Урал. Жили там с незапамятной первобытной эпохи, кочевали по Уралу, пасли многотысячные стада оленей. На Урале богато рос ягель – корм оленя, росли полезные кормовые травы, цветы и грибы, любимые лакомства оленей, они бегали, искали их. Урал был и есть выгодная территория для размножения и содержания оленей, источник жизни людей.

О̄йки¹³ (мужчины) – герои защитники Урала в эпоху первобытно-общинной формации – Патриархат¹⁴:

Ас Котиль О̄йка (мужчина середины Оби) зорко оберегал Урал от врагов, не один раз пытавшихся проникнуть на Урал через устья двух рек: Сосьва (*Т̄агт*) и Вогулка. Враждебные соседние племена знали, что Урал – это источник жизни: там звери черной и рыжей масти, там ягель – корм для многотысячных стад оленей, целебные травы и цветы, там источник жизни для людей...

Ялыус О̄йка (мужчина нижнего городища) восседал по левому берегу Сосьвы несколько ниже современного Игрима. Он следил за тем, чтобы по Сосьве и по Малой Сосьве не проникали инородные племена на Сосьву и не двигались бы по этой реке вверх по течению.

¹³ О̄йка в мансийском языке значит «мужчина». Современные ученые от незнания истины этот термин переводят словом «старик», что категорически неверно; «Старик» в мансийском языке значит «матум о̄йка», т.е. состарившийся мужчина.

¹⁴ Патриархат – период родового строя, характеризуется господством мужчины – главы семьи – в хозяйстве и общественных отношениях... [4, 616].

Тāгт Котиль Ойка (мужчина середины реки Тāгт (Сосьвы)) восседал на высоком бору правого берега Сосьвы при впадении небольшой реки *Ялпың я* (букв.: ‘Священная река’) на Сосьву. Это был очень сильный и уважаемый Ойка. Его сыновья и воины строго следили за тем, чтобы враги не появлялись в пределах их владений и не пропускали врагов по реке *Ялпың я* к Уралу или вверх по реке Сосьва.

Лōпың Ус Ойка (мужчина городища на реке Лōпың) восседал по устью реки *Лōпың я*, а рядом река *Яныг Сōрахта*, которая в своем верховье подходит к истокам притоков реки Вогулки. Это была удобная и прямая дорога на Обь – на торговую точку обских судов, прибывающих по Оби из Китая. Он и его воины-сыновья следили за тем, чтобы враги по этой трассе не проникали на Сосьву и из-за Урала (Европейской части Уральских гор).

Тулям Урың Ойка (мужчина на горе Тулям-ур) восседал на верховье реки *Лэпля-тāпыс Тулям-ур*, оберегал Урал, там паслись многотысячные стада оленей [5].

Полум Тōрум Ойка (мужчина реки Полум) зорко оберегал свои владения по реке Полум, не пропускал врагов на Урал.

Тāгт Талих нёр Ойка (мужчина на верховии реки *Тāгт* (Сосьва)) оберегал Урал в пределах своего владения по верховью реки Сосьва.

Хōнт Тōрум Ойка (мужчина эпохи войн) строго защищал от врагов удобный и прямой путь из-за Урала (с Европейской стороны) до самой великой реки Обь, следуя через русла притоков рек *Сōрахта*, а затем Вогулки до самого его устья, впадающий в устье Сосьвы (у левого берега Оби).

Нёр Ойка (мужчина горы) восседал на Приполярном Урале, он был сильный богатырь. Враги от одного его взгляда превращались в камень...

Усың Отыр Ойка (мужчина-богатырь городища) восседал на левом берегу реки Сакв я (Сыгва-Ляпин), напротив

устья рек *Сукырья* и *Щортаң*, впадающие в реку *Ляпин*, немного выше современного Саранпауля. Это городище не сохранило следов до современности.

Вōрья Талих Хұрум Отыр (три богатыря верховья реки Ворья) оберегали Урал в Верховии реки *Вōрья*, там же пасли своих оленей. В эпической песне говорится о том, что они из горящего, подожжённого врагами дома *Лōр ұса* вышли с помощью своей мудрости невредимыми. Они прославились, вероятно, в эпоху татаро-монгольского ига (потому как называют их «Отырами» – заимствованное слово из татарского языка «одур» – богатырь).

Усың Отыр Ойка (мужчина богатырь городища) восседал на лиственничной роще у Березово.

Перечисленные выше именитые герои богатыри «ōйки» – все они были защитниками своей Уральской земли с древнейших первобытных эпох. И термин «Урал» неспроста увековечен из мансийского языка, а по достоинству факта заимствован от первых жителей Уральской земли.

Все перечисленные «ōйки» и «ōтыры» – герои-богатыри, они как истинные «генералы армии» распределяли по важным стратегическим объектам своих воинов, братьев, сыновей, хорошо натренированные на военных играх ловкости, меткости и силе в своих городищах. Они и днём, и ночью строго охраняли свои объекты. Только при трудностях сражения с врагами обращались за помощью к своей главе «ōйке».

К сожалению, некоторые исследователи, Уральских героев-богатырей древнего мансийского эпоса без основательно называют «Именитыми богатырями обского края» [6; 7]. Это – фальсификация – в корне не верно! Группа кадров Ю. Шесталова и С. Динисламовой берут выборочно тексты издания «Героический эпос манси (вогулов)» [8], трансформированные автором статьи на русскую графическую систему, и, на основе их, сочиняют свои свободные развернутые переводы, составляют «Книги», издают их на

средства Гранта под ложным названием «Именитые богатыри обского края» и ни единого слова об источнике «Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей» – эпические песни об уральских героях-богатырях.

Урал для манси был их родным домом: на земле по Уралу основные объекты имеют мансийские названия. Они представлены в труде Т.Д. Слинкиной «Мансийские оронимы Урала» [5].

Первая карта по Уралу была составлена А. Регули по следам своей поездки по Уралу (по просьбе сотрудников географического общества Санкт-Петербурга). Она была издана в России в 1846 году.

Небесный купол над Уралом для манси – это как «потолок» их дома: «Млечный путь» для манси – это «Мбсьхум ёсаң лёңх» (букв.: ‘Лыжня Мосьхума’); «Полярная корона» – это «Мбсьнэ колтāгыл» (букв.: ‘Семья женщины Мосьнэ’); «Большая медведица» на небе для манси – это «Янгуй» (букв.: ‘большой зверь’, лось); «Полярная звезда» – это Сэрипос сов» (букв.: ‘Звезда утренней зари’) и другие...

У какого ещё народа Урал и небо над ним могут быть такими близкими, родными?

Манси знали на Урале каждый камешек. Есть предание: Пастух следуя за стадом своих оленей на тропе увидел необычный камешек, взял его, положил в карман лузана. Показал его геологам, которых заинтересовала находка. Они камешек взяли себе, дали ему 3 рубля. Через год вернулись те же геологи, разыскали пастуха и дали ему ещё 10 рублей от института геологии. Пастух был доволен!

Литература

1. 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.

2. Каннисто А. – Лиимола М. Wogulische volksdichtung. Т. II. – Helsinki, 1955. – С. 126-151.
3. Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М. : Изд-во «Русский язык», 1981. – С. 457, 461
4. Энциклопедический словарь. – М. : Большая советская энциклопедия, 1954. – С. 616.
5. Слинкина, Т.Д. Мансийские оронимы Урала / Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск, 2011. – 480 с.
6. Именитые богатыри Обского края. Книга 1. / Под ред. Ю. Шесталова. – Ханты-Мансийск : ИИУ ЮГУ, 2010. – 150 с.
7. Именитые богатыри Обского края. Книга 3. / Под ред. С. С. Динисламовой. – Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. – 204 с.
8. Героический эпос манси (вогулов). Песни святых покровителей / Сост., предисл., примеч., перев. текстов на русс. яз. Е. И. Ромбандеевой; под ред. Е. Н. Кузьминой. – Ханты-Мансийск : Принт-класс, 2010. – 648 с.

Обско-угорская база данных: текстовые корпуса и словари обско-угорских диалектов

Аннотация. В статье описывается база данных по нескольким обско-угорским диалектам, созданная в ходе двух международных проектов: она содержит аннотированные корпуса текстов на мансийском (северный, восточный, западный диалекты) и хантыйском (казымский и сургутский диалекты, в том числе юганский субдиалект последнего). В базе данных содержится также обширная библиография, электронная библиотека, различные словари, языковедческие комментарии, информация энциклопедического характера и сноски на другие обско-угорские ресурсы.

Ключевые слова: база данных по обско-угорским диалектам, аннотированные корпуса, словари, библиография

Согласно данным ЮНЕСКО языки обских угров – мансийский и хантыйский – относятся к категории исчезающих [1]. Сопоставление данных двух последних переписей населения России показывает, что за период с 2002 по 2010 гг. количество лиц, владеющих данными языками, значительно сократилось (с 24% до 8% для манси, с 47% до 31% для ханты [2; 3]). При этом социально-экономические, демографические и социолингвистические процессы, характерные сегодня для региона проживания хантов и манси [4, 59-60], не дают оснований предполагать скорые коренные изменения данной динамики. С точки зрения современной лингвистики степень документированности обоих языков является недостаточной. Кроме того, опубликованные материалы, описания и исследования были изданы в разных странах, в рамках различных научных традиций, с использованием разных метаязыков (русский, венгерский, финский и др.) и систем транскрипций, что усложняет доступ к этим материалам и работу с ними.

Всё это послужило мотивацией для международного исследовательского проекта «Обско-угорские языки: понятийные структуры, лексика, конструкции, категории» (*Ob-Ugric languages: conceptual structures, lexicon, constructions, categories – OUL*) под руководством д.ф.н., проф. Е.К. Скрибник (Университет им. Людвига Максимилиана, Мюнхен); в его осуществлении с 2009 по 2012 гг. принимали участие учёные из Германии, Австрии, Финляндии, Венгрии и России.¹⁵ Исследования были продолжены и углублены в рамках последующего проекта «Обско-угорская база данных: анализ текстовых корпусов и словари наименее описанных обско-угорских диалектов» (*Ob-Ugric Database: analysed text corpora and dictionaries for less described Ob-Ugric dialects – OUIDB*), работа над которым была начата в июле 2014 г. и завершится в июне 2017 г.¹⁶ В результате работы над проектами на технической базе Университета им. Людвига Максимилиана было создано уникальное виртуальное исследовательское пространство: впервые была предпринята попытка сделать доступным для широкого круга пользователей обширный спектр дескриптивного материала по хантыйскому и мансийскому языкам, а также его современный лингвистический анализ.

¹⁵ Проект OUL стал частью программы EuroCORES, целью которой была поддержка эмпирического исследования недостаточно документированных и находящихся под угрозой исчезновения языков. Данная программа осуществлялась под руководством Европейского Научного Фонда (European Science Foundation) и финансировалась различными европейскими организациями, такими как Немецкое научно-исследовательское общество (Deutsche Forschungsgemeinschaft), австрийский Фонд поддержки научных исследований (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung), Венгерский научный исследовательский фонд (Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok) и Академия Финляндии (Suomen Akatemia).

¹⁶ Проект OUIDB финансируется Немецким научно-исследовательским обществом (Deutsche Forschungsgemeinschaft) и австрийским Фондом поддержки научных исследований (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung).

Общая информация о проектах *OUL* и *OUDB*

Обработанные в рамках этих проектов материалы представляют различные диалекты: сургутский и казымский диалекты хантыйского языка (в том числе юганский говор сургутского диалекта как самостоятельный субдиалект), а также северный и уже исчезнувшие восточный и западный диалекты мансийского языка. Текстовые корпуса проектов *OUL/OUDB* базируются, в первую очередь, на данных полевых исследований, проведенных в период с конца XIX в. (материалы, собранные и опубликованные Б. Мункачи, В. Чернецовым, А. Каннисто, Х. Паасоненом и др.) по нач. XXI в. (материалы, собранные и опубликованные участниками проекта, прежде всего Еленой Скрибник [5], Мартой Чепреги [6], Жофией Шён и Людмилой Каюковой). Дополнительно привлекаются публицистические тексты, например, газетные статьи обско-угорских печатных изданий (таких как мансийская газета *Луимӓ сэринос* и хантыйская газета *Хӓнты ясау*), а также публикации исследователей, в том числе тех, родным языком которых является мансийский или хантыйский.¹⁷

Лингвистическое описание и анализ охватывают следующие области: (1) фонологический анализ на базе Международного фонетического алфавита (вместо традиционных идиосинкратических систем транскрипции), (2) уточнение системы морфологических категорий, их парадигм и алломорфии в данных диалектах, а также составление позиционных моделей для разных частей речи. При этом результаты анализа представлены (3) грамматическими описаниями, заполняющими имеющиеся лакуны, и (4) грамматически анализированными и (5) переведёнными

¹⁷ Мы благодарим всех исследователей языка и культуры обско-угорских народов, которые предоставили для размещения на сайте проектов *OUL/OUDB* опубликованные тексты их научных работ и учебных пособий, в первую очередь к.пед.н. К.В. Афанасьеву, д.ф.н. Н.Б. Кошкарёву, д.и.н. Н.В. Лукину и д.ф.н. В.Н. Соловар, консультантов проекта *OUL*, проф. Марту Чепреги и Л.Н. Каюкову, консультантов проекта *OUDB*.

на английский и, частично, немецкий языки текстами.

В ходе исследовательской работы над проектами были осуществлены систематизация и уточнение фонологических и морфологических категорий диалектов хантыйского и мансийского языков. Например, для парадигмы личных местоимений был предложен анализ с выделением двух основ, номинативной и зависимой; последняя употребляется с падежными суффиксами, включая нулевой суффикс в функции прямого объекта (ранее такое употребление описывалось как винительный падеж местоимения). Другим примером является миратив, который ранее описывался в рамках категории эвиденциальности (засвидетельствованности) или же вообще не описывался. Кроме того, были разработаны правила глоссирования и обозначения для категорий, не представленных в Лейпцигской системе правил глоссирования. Наконец, была разработана система транслитерации, приведённой в соответствие с особенностями обско-угорских диалектов; она обобщена в фонематических транслитерационных таблицах.

Аудиозаписи, полученные в ходе недавних полевых исследований по юганскому говору, опубликованы в базе данных с разрешения информантов; тексты были разделены на предложения и проанализированы с помощью программы *ELAN*.¹⁸ Тем самым фонетические и морфонологические особенности юганского говора сургутского диалекта хантыйского языка были описаны на современном научном уровне. Сопоставительный анализ литературного варианта сургутского диалекта и юганского говора даёт дополнительную аргументацию для классификации последнего в качестве самостоятельного субдиалекта.

¹⁸ Данная программа разработана Институтом психолингвистики Общества Макса Планка. Более подробная информация, а также ссылка для свободного скачивания программы *ELAN* здесь: <https://tla.mpi.nl/tools/tla-tools/elan/>

Помимо того, многостороннюю лингвистическую информацию даёт функциональный и прагматический анализ принципов организации текста. Были разработаны и опробованы на нескольких текстах принципы автоматического синтаксического, семантического и прагматического (информационно-структурного) анализа. Одной из важнейших целей проектов была разработка и техническое воплощение дифференцированной системы автоматического аннотирования текстовых корпусов. В настоящее время система содержит (полу)автоматическую аннотацию синтаксических, семантических и прагматических ролей. Тем самым база данных даёт информацию по специфическим функциям морфологических категорий в текстовых корпусах.

Интернет-страница проектов *OUL/OUDB*

Основным результатом работы над проектами *OUL/OUDB* стал их сайт (www.oudb.gwi.uni-muenchen.de/) как виртуальное исследовательское пространство, которое предоставляет доступ к связанным между собой модулям, таким как интерфейсы для создания и презентации корпусов/словарей, программа для презентации обширной библиографии и т.д. Этот сайт является функциональной и удобной для использования платформой, которая может быть полезной не только для лингвистов, интересующихся уральскими языками и типологией, но и для представителей других гуманитарных наук, в первую очередь культурной антропологии.

Сайт проекта содержит шесть разделов: (1) введение, (2) общая информация о проекте *OUL*, (3) общая информация о проекте *OUDB*, (4) энциклопедический раздел, (5) лингвистический раздел и (6) ссылки на другие информационные ресурсы об обско-угорских языках и народах. Во введении содержится общая информация о целях проектов, об обско-угорских языках, их современном состоянии и степени документированности, а также о связях проекта с

общественностью. Разделы с информацией о проектах *OUL* и *OUDB* дают более детальную информацию об участниках проектах, их публикациях, подготовленных в рамках работы над проектом, а также конференциях и симпозиумах, в которых они приняли участие. Раздел с информацией о проекте *OUL*, кроме того, имеет подборку ссылок на материалы о проекте и работавших в нём исследователях, опубликованных в различных средствах массовой информации, в том числе на мансийском (газета *Луимӓ сэрипос*) и хантыйском (газета *Хӓнты ясау*) языках. Четвертый и пятый разделы – энциклопедический и лингвистический – являются ядром проекта и поэтому будут рассмотрены более подробно.

Энциклопедический раздел

Энциклопедический раздел включает (1) библиографическую базу данных по публикациям, посвящённым обско-угорским языкам и связанным с ними темам, (2) электронную библиотеку, (3) архив материалов полевых исследований В.Н. Чернецова, Е.А. Хелимского, фотоархив Ж. Шён, а также (4) информацию по выдающимся исследователям обско-угорских языков и культур.

Обширная библиография, представленная в энциклопедическом разделе, содержит публикации по обско-угорским языкам и их диалектам, по этнологии и социолингвистике, а также по различным аспектам культуры обско-угорских народов. Помимо этого, в библиографию включена общая литература по уралистике и публикации, значимые для обско-угорской тематики (например, об этимологии, об уральском праязыке и т.п.), а также учебники и хрестоматии. Всего в библиографии представлено около 7000 названий с полным библиографическим описанием.¹⁹

¹⁹ Объём библиографии достаточно представительен в первую очередь благодаря многочисленным известным исследователям обско-угорских языков и культур, приславшим нам списки своих трудов. Мы приносим особую благодарность проф. Ласло Хонти, чья личная библиография легла в основу нашего банка данных, а также всем исследователям, предоставившим нам библиографии своих трудов.

Поиск в библиографическом списке может быть осуществлён по различным параметрам. Ввод для поиска возможен как кириллицей, так и латиницей и облегчается функцией предраспознавания текста. Кроме того, предусмотрена функция фонетического поиска, причём система распознаёт и связывает различные варианты написания. Литература, данные по которой содержатся в библиографическом списке, была издана в основном на английском, немецком, венгерском, русском и финском языках.

Электронная библиотека проекта *OUL/OUDB*, систематизированная по типу публикаций, содержит научные издания по обско-угорским языкам и культуре, в том числе ранние работы, которые были опубликованы в Финляндии, Венгрии или России и представляют библиографическую редкость, а также публикации на мансийском и хантыйском языках, до недавнего времени труднодоступные для европейских исследователей. В их числе, к примеру, первая мансийская повесть «Два охотника» П. Еврина²⁰ (опубликована в 1940 г.; небольшой тираж практически исчез во время войны, а также в ходе школьных реформ, так что в настоящее время её можно найти только в нескольких библиотеках России); небольшая повесть одной из последних носительниц кондинского диалекта мансийского языка Анны Коньковой «Элт миньп Ивыр» (Свердловск, 1991); первый хантыйский букварь, составленный православным священником Егоровым (опубликован в 1898 г. в Тобольске); и т.д.

В числе прочего электронная библиотека содержит уникальные учебные материалы, которые были предоставлены участниками проекта (К.В. Афанасьевой и Е.К. Скрибник,

²⁰ С 2016 г. эта и многие другие редкие публикации находятся в свободном доступе в коллекции Фенно-Угрика Национальной библиотеки Финляндии (<http://fennougrica.kansalliskirjasto.fi>); оцифровка финно-угорских материалов финансировалась Фондом Конне (Финляндия).

Н.В. Кошкаревой и В.Н. Соловар). Кроме того, здесь можно найти подборку мультимедийных ресурсов, таких как база данных хантыйских песен, фотографии, сделанные в ходе полевых исследований, и видеоматериалы.

Полевой архив нашего проекта содержит коллекции текстовых и мультимедиа-материалов, собранных в ходе полевых работ исследователями-финноугроведами. В первую очередь это часть полевого архива русского филолога Валерия Николаевича Чернецова (1905 – 1970), любезно предоставленная куратором этого архива и консультантом проекта *OUL* д.и.н. Н.В. Лукиной. Кроме того, это обско-угорская часть архива выдающегося уралолиста Евгения Арнольдовича Хелимского (1950 – 2007); этот архив был открыт для свободного доступа всем заинтересованным исследователям и в настоящее время хранится в Национальном архиве Финляндии и в коллекциях Финно-Угорского Общества.²¹ Наконец, здесь представлен полевой фотоархив участницы нашего проекта Жофии Шён.

Лингвистический раздел

Лингвистический раздел разделён на пять подразделов: (1) текстовые корпуса, (2) конкорданс, (3) информация по транскрипции, транслитерации и орфографии обско-угорских текстовых источников, (4) основанные на корпусах электронные словари для всех диалектов (e-Dictionary), (5) электронные грамматики по всем диалектам (e-Grammar).

Тексты корпусов были глоссированы и анализированы; большинство из них переведены на английский или немецкий, некоторые также на русский и/или венгерский языки. Тексты происходят из различных источников. Некоторые из них частично были опубликованы ранее (в различных

²¹ Мы приносим благодарность Валентину Гусеву, обработавшему архивные материалы Хелимского, и финским коллегам за возможность опубликовать обско-угорскую часть этих материалов в нашей базе данных.

версиях, транскрипциях и отклонениями в переводах). К числу данных текстов относятся публикации Х. Паасонена [7] и К. Редее [8] (по хантыйскому языку), а также Б. Мункачи [9], Б. Кальмана [10], А. Каннисто и М. Лиимола [11] (по мансийскому языку). Часть текстов представляет архивный материал (к примеру, данные полевых исследований Чернецова по мансийскому языку), а также пока не публиковавшиеся материалы полевых исследований участников проекта.

Важно отметить, что все тексты корпусов, которые ранее были опубликованы в разнообразных транскрипциях или в кириллической орфографии, представлены в унифицированной транслитерации на основе Международного фонетического алфавита (МФА). Аудиозаписи тестов, сделанные в ходе полевых исследований участниками проекта, также транскрибированы на основе МФА. Глоссирование ориентировано на Лейпцигские правила глоссирования (*Leipzig Glossing Rules – LGR*²²) с некоторыми изменениями, которые были необходимы в связи с грамматическими особенностями обско-угорских языков, а также в связи с использованием аннотационной программы *FieldWorks Language Explorer (FLEX)*.²³

При глоссировании в качестве метаязыка использовался английский язык. В метаданных каждого текста имеется информация о имеющихся переводах на английский, немецкий, русский или венгерский языки, а также об авторах этих переводов. При наличии аудиозаписей текстов, имеется доступ к ним в программе *ELAN*. Значительное количество текстов аннотировано также относительно синтаксических функций, семантических ролей и информационной структуры. Корпуса располагают обзорной

страницей с функцией поиска по маске. При этом имеются как предварительно заданные шаблоны поиска, так и несколько дополнительных поисковых функций, которые делают возможным более специфический поиск по корпусу. Эти функции применимы к обоим обско-угорским языкам, а также отдельно к каждому говору.

Вторая часть лингвистического раздела посвящена транскрипции, транслитерации и орфографии обско-угорских языков. Ввиду того, что ни один из обско-угорских языков не имеет долгой письменной традиции, а используемые орфографии на основе кириллицы регулярно подвергаются существенным реформам, в финно-угроведении для записи хантыйских и мансийских текстов используются различные системы транскрипции на основе латиницы. Системой, употребляемой чаще всего, является так называемая финно-угорская транскрипция (ФУТ, известна также как Уральский фонетический алфавит). До того, как во второй половине 20 в. была сформирована унифицированная фонематическая форма ФУТ, практически у каждого исследователя, и даже в каждом конкретном исследовании, наблюдались значительные вариации. В 1930-х гг. использовался Алфавит народов Севера, а в последние десятилетия XX в. в обско-угорских исследованиях стал находить применение также и Международный фонетический алфавит (МФА). Таким образом, мансийские и хантыйские тексты представлены как в разновременных кириллических орфографиях, так и в разнообразных транскрипциях на базе латиницы. В этой связи от исследователей обско-угорских языков требуется знание каждой из этих систем, а также умение их соотносить.

В проектах *OUL/OUDB* различные правила транскрипции, транслитерации и орфографии, употребляющиеся в различных источниках, были обобщены в таблицах соответствий, чтобы сделать возможной презентацию оригинальных источников в базе данных проекта, облегчить

²² <http://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php>

²³ Данная программа разработана организацией «Летний институт лингвистики» (Summer Institute of Linguistics – SIL). Более подробная информация, а также ссылка для свободного скачивания программы FLEX здесь: <http://fieldworks.sil.org/flex/>

работу с ними, а также содействовать более быстрой транслитерации из одной графической системы в другую (к примеру, из Финно-угорской системы транскрипции или кириллицы в МФА).

Раздел «Электронные словари» прежде всего предоставляет доступ к основанному на корпусах многоязычному словарю, который содержит также информацию по этимологии и постоянно обновляется. Этот словарь можно использовать различными способами. Статьи словаря связаны с глоссированными текстами. Доступ к ним возможен как через строку поиска, так и через список лемм и суффиксов, систематизированных в алфавитном порядке. Поиск в словаре возможен по леммам/морфемам или же по значениям/глоссам. Кроме того, поиск возможен только по хантыйским или только по мансийским диалектам или же по какому-то отдельному диалекту. Результаты поиска могут быть отсортированы по алфавиту, по диалекту, по части речи или же по глоссе.

В этом разделе можно найти мультимедиа-словари казымского и сургутского диалектов хантыйского языка и северного и восточного диалектов мансийского языка с дополнительным собранным в ходе полевых исследований этнографическим материалом, а также подготовленную Венгерской Академией наук интернет-версию большого словаря мансийского языка (Будапешт 1986), составленного Белой Кальманом (1913 - 1997) по экспедиционным материалам Берната Мункачи (1860 - 1937). В настоящее время идёт работа над ономаσιологическим словарём, который должен представить разбиение лексики корпусов по семантическим областям (напр., мироздание, люди, язык и мышление, социальное поведение, повседневность и т.д.).

В стадии завершения находится раздел «Электронная грамматика», состоящий из нескольких частей. В нём можно найти определения и комментарии по различным аспектам обско-угорской грамматики, систему фонем

обско-угорских языков на основе МФА, а также парадигмы словоизменения и таблицы аффиксов.

Комментарии посвящены таким темам, как, например, деэпричастия и миратив, маркирование прямых дополнений в восточных диалектах мансийского языка и эффекты иерархии в северном диалекте мансийского языка. В определениях затрагиваются многие темы, важные для обско-угорских исследований. Таблицы и схемы с данными по фонетике, морфологии и синтаксису обско-угорских языков можно просматривать как по диалектам, так и по лингвистической тематике.

Наконец, последний подраздел в разделе «Электронная грамматика» даёт информацию по правилам аннотирования, принятым в проекте *OUIDB*, как для синтаксических функций, так и для прагматических ролей, а также их рабочее определение, принятое в проекте.

Таким образом, благодаря проектам «Обско-угорские языки: понятийные структуры, лексика, конструкции, категории» (*OUL*) и «Обско-угорская база данных: анализ текстовых корпусов и словари наименее описанных обско-угорских диалектов» (*OUIDB*) создан ценный ресурс, предоставляющий доступ к редким источникам и данным новейших исследований, к аннотированным и переведённым текстам, сопровождаемым словарями. Он может быть полезен лингвистам-финноугроведам, типологам, этнологам, всем интересующимся языками и культурой обских угров, а также самим носителям обско-угорских языков. Важно отметить, что отличительным моментом большинства появившихся до настоящего времени исследований являлась их евроцентрическая перспектива: они публиковались преимущественно на европейских языках с чисто научными задачами. Проекты *OUL* и *OUIDB*, напротив, основываются на кооперации с носителями языков и институтами на местах, с выраженным устремлением поддержать

языковые сообщества (в том числе в их начинаниях по ревитализации родных языков), содействовать лингвистическому образованию носителей обско-угорских языков, а также стать одним из импульсов для сохранения языкового разнообразия в Западной Сибири.

Литература

1. Moseley, Christopher (ed.) Atlas of the World's Languages in Danger. 3rd edn. Paris: UNESCO Publishing, 2010.
2. Всероссийская перепись населения 2002 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.perepis2002.ru> (дата обращения: 06.02.2017).
3. Всероссийская перепись населения 2010 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.perepis-2010.ru> (дата обращения: 06.02.2017).
4. Пивнева, Е.А. Пути и возможности сохранения обско-угорских языков и культур в условиях глобализации: опыт Югры / Е. А. Пивнева // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. – 2014. – № 3. – С. 58–65.
5. Скрибник, Е. К. Практический курс мансийского языка: учеб. пособие для нац. школ и вузов: в 2 ч. / Е. К. Скрибник, К. В. Афанасьева. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2007. – Ч. 1 – 144 с.; Ч.2.- 150 с.
6. Szurguti osztják chrestomathia. (Studia Uralo-Altaica. Supplementum, 6.) – Szeged: JATE Finnugor Tanszék, 1998 [Электронный ресурс] / М. Csepregi. – URL: http://www.babel.gwi.uni-muenchen.de/media/downloads/SzOCh_FUT_20110721.pdf [дата обращения: 06.02.2017].
7. Paasonen, Heikki – Vértes, Edith H. Paasonens surgutostjakische Textsammlungen am Jugan. Neu transkribiert, bearbeitet, übersetzt und mit Kommentaren versehen von Edith Vértes. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 240.) Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 2001.
8. Rédei, Károly Nord-ostjakische Texte (Kazym-Dialekt) mit Skizze der Grammatik. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 71.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
9. Munkácsi, Bernát Vogul népköltési gyűjtemény. I–IV. kötet. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia. 1892–1921
10. Munkácsi, Bernát – Kálmán, Béla Wogulisches Wörterbuch. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986.

11. Kannisto, Artturi – Liimola, Matti Wogulische Volksdichtung / gesammelt und übersetzt von Artturi Kannisto, bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Band I–VI. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 101, 105, 111, 114, 116, 134.) Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1951–1963.

**Этнокультуроведческий подход
в изучении лексики эвенского языка
(на примере эвенкийского сказания «Ньолтэк»)**

Аннотация. В статье рассматривается этнокультуроведческий подход в изучении культурно-маркированной этноактуальной лексики эвенского языка, имеющей огромный лингводидактический потенциал для формирования лингвострановедческих компетенций учащихся. Из эвенского сказания «Нелтэк» методом сплошной выборки извлечены лексические единицы, представляющие гетерогенные тематические группы слов, отражающих национальную культурную специфику, связанных с традиционными условиями жизни, обычаями и религиозными представлениями эвенов.

Ключевые слова: этноактуальная лексика, эвенский язык, этнокультуроведческий подход в изучении лексики, национально-культурная семантика.

Несмотря на то что проблема сохранения и развития эвенского языка остается весьма актуальной, можно отметить повышение интереса к изучению эвенской культуры, родного языка и истории. Усвоение традиционной культуры, национальных духовных ценностей невозможно без сохранения родного языка, так как именно язык кумулирует духовные ценности, отражает народные знания, опыт, историю народа, материальную и духовную культуру. Менталитет народа, особенности мировосприятия, наивная картина мира находят свое отражение в языке. Картина мира – это «упорядоченный взгляд на окружающий мир; это то, что принимается как само собой разумеющееся в различных физических объектах, в событиях и в человеческой природе» [4, 428]. «Язык и отражает, и формирует характер своего носителя, являясь, самым ярким и объективным показателем народного характера. Таким образом, можно сделать вывод о том, что наиболее полно и всесторонне национальный характер проявляется именно

в национальной культуре. Действительно, именно национальная культура выражает этническое своеобразие народа. Ведь благодаря культуре раскрывается содержание и особенности национального характера, в котором, в свою очередь, находят отражения достижения общечеловеческой культуры. Образ мира, который складывается у носителей разных языков и культур в процессе постижения ими его многообразия, накладывает отпечаток на язык» [2, 86]. «Основной лингвострановедческой задачей является изучение языковых единиц, наиболее ярко отражающих национальные особенности культуры народа – носителя языка: 1) этнореалий (обозначений предметов и явлений, характерных для одной культуры и отсутствующих в другой); 2) коннотативной лексики (слов, совпадающих по основному значению, но отличных по культурно-историческим ассоциациями); 3) фоновой лексики (обозначений предметов и явлений, имеющих аналоги в сопоставляемых культурах, но различающихся национальными особенностями функционирования, формы, предназначения предметов). В этот ряд целесообразно включить также ономастическую лексику, представленную топонимами и антропонимами. При этом культурологическая и страноведческая ценность, типичность, общеизвестность и ориентация на современную действительность, тематичность и функциональность явлений служат важнейшими критериями отбора национально-культурного компонента содержания обучения иностранному языку» [6, 34].

Лексика как важнейший уровень языковой системы сохраняет и передает из поколения в поколение информацию об особенностях национального мировосприятия, о традиционных ценностях народа. Лексика «непосредственно реагирует на то, что происходит в мире реалий, в ней напрямую отражаются наши представления о различных проявлениях внеязыковой действительности» [3, 37]. Несомненно, освоение лексики является главным в процессе обучения эвенскому языку, так как знание культуры своего

народа невозможно без овладения лексикой родного языка. Особое место в лексическом составе языка занимает этноактуальная лексика, включающая понятия, связанные с традиционными условиями жизни, природными явлениями и средой обитания, с общественно-производственной деятельностью эвенков, с религиозными воззрениями, с особенностями национальной культуры. Этноактуальная лексика является семантически весомой частью эвенской лексики, представляя собой особый пласт эвенской лексики, отражающий самобытность национальной эвенской культуры. «Этноактуальная лексика является составляющей частью языковой картины мира» [1, 28].

Эвенские народные сказки и сказания, произведения эвенских поэтов и писателей представляют интерес как ценнейший источник этноактуальной культурно-маркированной лексики эвенского языка. В качестве основного источника для изучения этноактуальной лексики, обогащения словарного запаса учащихся можно использовать художественные тексты, включенные в учебное пособие на эвенском языке для учащихся 10–11 классов общеобразовательных учреждений «Танганмайду литература» (2007).

Извлеченные из текста эвенского сказания «Нёлтэк» методом сплошной выборки этноактуальные лексические единицы относятся к следующим лексико-семантическим и тематическим группам: 1) антропоцентрическая лексика, 2) слова-этнореалии, обозначающие специфику народного быта (предметы быта, материальное производство, жилище, одежда); 3) тематические группы слов, связанных с природными явлениями и окружающей средой; 4) лексика, отражающая духовную культуру: народные традиции, нравы, обычаи, обряды, религиозные представления, поверья; 5) коннотативные языковые единицы (фразеологические обороты, образные слова); 6) ономастические единицы.

Результаты выборки культурно-маркированной этноактуальной лексики представлены самостоятельно или в

контексте, так как именно в тексте лексика приобретает неповторимую этническую окраску.

Антропоцентрическая лексика:

а) половозрастная принадлежность: *бэй* ‘человек, мужчина’, *этикэн атикангчил биддитэн* ‘жили-были старик со старухой (женой)’, *хут* ‘ребенок’, *асаткан* ‘девочка’, *хуркэн* ‘подросток, юноша’, *носэгчээн* ‘молодой, юноша’, *хагди* ‘старый’, *ности* ‘молодой’, *асал* ‘женщины’, *кунгал* ‘дети’, *хулингу* ‘мое дитя, мой малыш’, *аканур* ‘братья’, *хэргэ но* ‘младший брат’, *ата* ‘бабушка’, *атикан* ‘старуха’;

б) внешний вид человека, детали внешности, соматизмы: *тор ойлан хонтэгни нод* ‘самая красивая на земле (букв. на поверхности земли)’, *бад* ‘облик человека’, *бэйди-дэмэр бокчэкэ* ‘а сам-то горбатый’, *нгал* ‘рука’, *нюрит* ‘волосы’, *бодэл* ‘нога’, *дил (дыл)* ‘голова’, *бодэлэн кяванги* ‘ноги (букв.: нога) его кривые’, *нюритэн-дэмэр мукалрангчин илатти* ‘а волосы-то словно кочка стоят’, *билга* ‘горло’, *корит* ‘ухо’, *ур* ‘живот’, *амнга* ‘рот’, *ясал* ‘глаз’, *ит* ‘зуб’;

в) качества человека, черты характера, оценочные определения: *оранчи* ‘многооленный’, *несэлкэр* ‘счастливые’ (букв. имеющие счастье); *энгэе* ‘богатый’, *мэргэч* ‘умный, умница’, *оранчи* ‘имеющий много оленей’, *носэгчэн* ‘молодой’, *эливун* ‘настоящий’, *атикайакаан* ‘старушенция’, *хааври гэрбэлкэн* ‘знаменитый, с известным именем’, *энги носэгчэр бэйл* ‘сильные молодые мужчины (люди)’, *хоонил* ‘особенные, самые лучшие’, *мин аявриву* ‘мо(я) любим(ая) (о девушке)’, *гудьэни* ‘милый’, *минду бадикаран хедды ньолтэнгу бисиди* ‘для меня бывшая моим солнцем, утром восходящим’, *нги минду осикатангу бидин-э* ‘кто будет мне моей звездой’, *асаткангу гудьэйлэдьин* ‘девочка моя миленькая, славная’, *этикэкээн* ‘старичок’, *этикэйээн* ‘старичище’, *чикти* ‘ловкий’, *энги* ‘сильный’, *хавай* ‘умный, знающий’;

г) антропоцентрическая глагольная лексика: *нонгман гасчидавр* ‘чтобы ее добиться (чтобы попытаться ее взять)’;

эсни *дьоккотта* ‘не соглашается’, *нутур боодэвур* ‘чтобы ребенка (своего) отдать’, *мерэмкэндэвур* ‘чтобы выдать замуж’, *нокитчэдьис нокидьис нокитчир* ‘из лука, из которого ты стрелял, будут стрелять’, *есчимэчиддилду тойдэвур* ‘чтобы состязующихся угостить’, *аявдай* ‘любить’, *оркатми ининэлрэ* ‘издеваясь засмеялись’, *урур осиникан, торли хамарникан* ‘почесывая животы (свои) по земле катались от смеха’, *тибарникан* ‘болтая глупости, пошлости’, *нимэгрин* ‘гостил’, *тойрэкэтэн, омнэкэн-тэ омэм орам манноттан* ‘когда угощали, за один раз целого (одного) оленя съедал, уничтожал’, *коритлан хивыртан* ‘в его ухо зашептал’, *дыргадай* ‘бранить, оскорблять’, *икэдьилритэн, эвиритэн долбаниклан* ‘запели, заиграли до ночи’, *тутми, дабдуканин, мэлукэтми* – нян-да ‘бегая, проиграла (в состязании), прыгая – тоже’, *бакуритан* букв. ‘нашлись’ (в значении «родились»), *арингка иттукун айчирис* ‘от зубов злого духа-арингка спас’, *булэрдук дисучиннэс* ‘от врагов должен защитить’, *хину эридъм хонгникан* ‘тебя позову, плача’;

д) социальные роли (родственные, личные, профессиональные): *атикангчил* ‘с женой (своей)’ (букв. «со старухой своей») (с аффиксом косвенной принадлежности -нг-), *гургэвчимнгэлни* ‘работники его’, *бэингэлни* ‘его люди’, *аманни* ‘его/ее отец’, *хунадь* ‘дочь’, *хут* ‘ребенок’, *аканур* ‘братья’, *хэргэ но* ‘младший брат’, *ата* ‘бабушка’, *атикан* ‘старуха’, *асаткан этумнгэн* ‘сторож девушки’, *мэн энъми* ‘свою мать’, *ач атикангна* ‘неженатый, без жены’, *ати-калбанна бэй* ‘жених, должный жениться’, *этикэн дялни нян ханилни* ‘родные, домашние и родственники’, *матак* ‘зять’, *хунгни* ‘хозяин, господин’, *тэгмэрэтэн* ‘их царь’, *бэингэн* ‘ее муж’ (букв. «ее человек»), *булэр* ‘враги’, *хонкар* ‘предки’;

ж) характеристики поступков, действий: *нгив-дэ эч номнэр* ‘никого не обижал’, *олэкчинри* ‘врешь’, *оркачид-дыл* ‘издеваются’.

Тематическая группа слов-этнореалий, отражающих специфику народного быта и материальной культуры:

ЛСГ названий утвари: *екэ* ‘котелок, ведро’;

ЛСГ названий одежды: *ой* ‘одежда’, *тэти* ‘верхняя одежда, пальто’, *унта* ‘обувь’, *набды* ‘рваная одежда, тряпка’;

ЛСГ названий жилища, хозяйственных строений: *дю* ‘жилище, дом’, *утэн* ‘хижина, лачуга, землянка’, *дюкча* ‘покинутое жилище, остов юрты’, *урадан* ‘лабаз на сваях’, *нэку* ‘лабаз, склад’, *алди* ‘могила’;

ТГ слов, связанных с питанием: *дьэбэн* ‘пища’, *дьэбэдьэк* ‘обед, прием пищи’, *дьэбукэ* ‘еда’, *улрэв ириттитэн* ‘мясо варили’, *чаю хуюттитэн* ‘чай кипятили’, *орам манноттан* ‘оленья доедает’, *олра* ‘рыба’;

ЛСГ названий орудий труда, оружия: *ноки* ‘лук’, *мавут* ‘аркан’, *буюсэтлэ* ‘место охоты на дикого оленя’, *хиркан* ‘нож’, *тобар* ‘топор’, *уси* ‘веревка’, *носминча* ‘ножницы’.

ТГ слов, связанных с занятиями, видом деятельности: *урэкчэр хэлэтэн дьугаддьотта* ‘на вершинах гор проводили лето’, *ноклэдэй* ‘стрелять из лука’, *буюрбу буюсэтлэ* ‘место давней охоты на диких оленей’, *моликич* ‘место, где набирают воду’, *учик* ‘верховой олень’, *уйгэр* ‘привязь’, *буюнэритэн уямкам* ‘пошли охотиться на горного барана’, *нгисулкэн эмритэн* ‘с добычей пришли’, *орарбу маванникан, улрэв ириттитэн* ‘оленья убивая, мясо варили’, *чаю хуюттитэн* ‘чай кипятили’, *молэдэй* ‘ходить за водой’, *атикан икэлрэн* ‘старуха запела’, *хигдэй* ‘свежевать’.

Тематическая группа слов, связанных с природными явлениями и окружающей средой:

ЛСГ слов, обозначающих виды ландшафта, рельефа местности: *урэкчэр* ‘горы’, *амкачан* ‘пригорок’, *хиги* ‘тайга, лес’, *анманра* ‘дол, долина’, *исагал* ‘леса’, *бонгкэчэ-хонкэчэн* ‘бугор-пригорок, холм’, *биракчан* ‘ручей, русло высохшего ручья, лощина’;

ЛСГ слов, обозначающих природные явления, времена года: *дъугани* ‘лето’, *иманра* ‘снег’, *нелтэн* ‘солнце’, *бя* ‘луна’, *нянин* ‘небо’, *мо* ‘вода’, *эдэн* ‘ветер’, *хуги* ‘буря’, *тогэчин* ‘туча’;

ЛСГ слов, обозначающих объекты живой природы: *нечэ* ‘растения, цветы’, *орат* ‘трава’, *някита* ‘лиственница’, *ирэт* ‘молодое дерево’, *хят* ‘ива, тальник’, *хякита* *нгингтэн* ‘корень лиственницы’, *оран* ‘олень’, *буюн* ‘дикий олень’, *эгдэйтэ* ‘лось’, букв. ‘большой’, *чукачан* ‘птичка’, *коит* ‘личинка спинного оленьего овода’, *нюбукэ* ‘тощий’, *коитэпчив* *кокэдды* *явкан* *оран* ‘от личинок овода умирающий теленок оленя’, *уямкан* ‘горный баран’, *энгири* ‘глухарь’, *ола* ‘рыба’, *кями* ‘мамонт’, *онаки* ‘росомаха’, *хуличан* ‘лиса’, *нэнгчак* ‘волк’, *чамакчан* ‘мышь’, *дэжил* ‘птицы’, *чукачал* ‘пташки’, *кумкэ* ‘вошь’, *дээлгэнкэ* ‘зверь’, *чачас* ‘песец’;

Соматизмы: *икирил* ‘кости’, *нанра* ‘шкура’, *оран* *хираканни* *икыригэн* ‘кость сустава оленя’, *мяван* ‘сердце’, *бостал* ‘почки’, *дил* ‘голова’, *кокчир* ‘копыта’, *ясал* ‘глаз’, *билга* ‘шея’, *тангня* ‘рога’, *уман* ‘костный мозг’.

Тематическая группа слов, отражающая духовную культуру:

ТГ слов, отражающих народные обряды, обычаи: *нгонмин* ‘народ’, *есчимэчээк* ‘состязание’, *итун* ‘обычай, закон’, *итун* *нюнчэн* ‘указание обычая’, *хуйэлдэмэчэк* *дэбэдээк* ‘пир расставания’, *индулэс* *манги* *одакан-ул* *тогу* *эрэгэр* *улиткэрэли* ‘если станет тяжело в жизни, всегда огонь корми’, *итундытан* *асаткан* *дэални* *хорэлдывнгэтэн* *оралгатан* *боннэтэн* ‘по их обычаю родные девушки должны дать им оленей, на которых жених с невестой должны уехать’, *хорэлдымимэк* *бадыкар* *ичэннэс* *учики* ‘в утро отъезда должна увидеть верхового оленя’, *мэн* *дэулай* *учику* *хэйэдун* *бисэку* *ивэннэс* ‘в свой дом меня верхом на олене (букв. на верхушке) должен ввести’, *хинду* *эрэк* *хуги* *аничан* ‘это тебе дар тайги’.

ТГ слов, отражающих религиозные воззрения, народные поверья: *илан* *тор* ‘три мира (земли)’, *оиг* *тор* ‘верхний мир’, *дулаг* *тор* *илнидукун* *мудандукун* ‘с трех концов среднего мира’, *хэргиг* *тоор* ‘нижний мир’, *илан* *далта* *тоор* ‘трехмерный мир’, *торэнгэт* *хэрдэдукун-э* *эмчэл-э* *аринггал-а* ‘а из-под нашей же земли пришедшие злые духи нижнего мира’, *арисаг* ‘злой дух’, *аич* *тэдьэдэвур* ‘хорошенько увериться, поверить’, *хэвки* *нюнчэн* ‘Божье указание’ (букв.: ‘Бог указание его’), *хуги* *аничан* ‘дар тайги’, *нянин* *хаманни* *итунни* *гонидин* ‘по сказанному законом небесного шамана’.

ТГ слов, отражающая народные знания:

ТГ слов, связанных с народной метрологией: *дар* ‘маховая сажень’, *иланмяр* *дар* *нонамалкан* ‘длиной в 30 саженьей’; *дин* (*ды-н*) ‘его размер, величина’: *хякита* *дин* *эгдэйтэ* *тангнян* ‘рог лося размером с дерево’.

ТГ слов, обозначающих пространственные и временные категории: *ангидатки* ‘направо’, *дээгэнгидэтки-дэмэр* *ичэсми* ‘а если же налево посмотреть’, *тор* *мудандукун* ‘с конца земли’, *тимин* *бадыкар* ‘завтра утром’ *инэнг* ‘день’, *долбани* ‘ночь’, *хисэчин* ‘вечер’, *илан* *тор* ‘три мира (земли)’, *оиг* *тоор* ‘верхний мир’, *дулаг* *тоор* *илнидукун* *мудандукун* ‘с трех концов среднего мира’, *хэргиг* *тоор* ‘нижний мир’, *илан* *далта* *тоор* ‘трехмерный мир’, *иний* *хумдэлэ* ‘до конца жизни’ (букв. до исчезновения жизни), *ингэньгидэ* ‘север’ (букв. холодная сторона), *анган* ‘год’.

Коннотативная лексика, экспрессивы (образные слова, метафоры, фразеологизмы, поговорки, звукоподражательные слова, запевные слова песен):

Образные слова и метафоры: *минду* *бадикарап* *хедды* *ньолтэнгу* *бисиди* ‘для меня бывшая моим солнцем, утром восходящим’, *нги* *минду* *осикатангу* *бидин-э* ‘кто же мне звездой моей будет’, *ньолтэнгэт* *мусэмрэн* *мутту* ‘наше солнце улыбается нам’, *ай* *мулгунти* *нинкамигчин* *бидэн*

эрэгэр ‘наши добрые мысли, думы пусть будут опорой (словно посох) всегда’, *ун бимнин* ‘вдруг, внезапно’; *ачча одай* ‘умереть’ (букв. исчезнуть, отсутствующим стать), *иний хүмдэлэ* ‘до конца жизни, пока жизнь его не скроется, не мелькнет вдали’ (букв. до исчезновения вдали жизни), *ньолтэнгэт мусэмрэн* ‘солнце наше улыбается’.

Запевные слова-рефрены, выполняющие ритмообразующую акцентуализационную функцию: *манданя* – запевное безэквивалентное слово, непереводимое, лексическое значение слова утрачено, в сказании употребляется отцом Ньолтэк, возможно, производное от основы *манру-дай* / *манду-дай* ‘стараться’; в сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков под редакцией В.И. Цинциус имеется маньчжурское слово *манда* ‘медленный’ [8, 527]. *Энейе-э, эний-э* – непереводимые запевные слова, возможно звательная форма от *энин* ‘мать’. *Дьалака-дьялака* – безэквивалентное слово, употребляемое злым духом арингка. *Бурини* – слово, употребляемое в сказании дочерью старика-эвена, непереводимое слово, возможно, родственное лексеме с основой *бурги-* (*burgi-*) ‘смятение, тревога’, ‘приходить в смятение, тревожиться’, имеющемуся в некоторых алтайских языках, например, в нанайском, маньчжурском и монгольском [8, 112]. *Нюлина-нюлино, нюлгина-нюлгино* – безэквивалентные слова, обращенные матерью к дочери. Возможно, этимологически восходит к тунгусо-маньчжурской основе *ньул-* ‘мягчить, скоблить’ [8, 645]. *Калрак-калрак* – выражение радости детьми злого духа арингка. *Тиргаки* – слово-рефрен, употребляемое мужем Ньолтэк, обращение к жене (букв.: подъем солнца, восток, заря). *Эро-о-й, эро-о-й!* ‘ох!, ах!’ – выражение боли, горя. Слова рефрены акцентуализируют героев сказания, конкретный герой сказания употребляет свое личное запевное слово. Кроме того, герои сказания обращаются со словами-рефренами к конкретным лицам или животным, например со словом *бурини* Ньолтэк обращается только к своему верховому оленю-учику.

Слова с экспрессивно-оценочным значением: *кэнели* ‘плохой’; *насаку* ‘рваный’, *набды* ‘лохмотья’; *гудьэйлэдьин* ‘миленькая, славная’; *нюбукэйэкэн* ‘худющий’; *этикэйэкэн* ‘старичище’; *атикайакан* ‘старуха, старушенция’; *матакандьатан* ‘их зять’ (с негативной оценочной коннотацией); *хо олэкэл* ‘большие лгуны, обманщики’.

Ассоциативно-семантические группы ‘чувство’, ‘состояние’, ‘мысль’: *асукут кокэн* ‘едва не умер’, *мэргэми бэририди, гонни* ‘рассудок потеряв, сказала’, *мявму энтэкэ чаламран* ‘сердце мое сильно забилося, заколотилось’, *ач мэргэнэч тикрин* ‘без сознания упала’, *мявми каптариди* ‘схватившись за сердце’ (букв.: сплющив сердце), *мэргэндүлэй эмрэн* ‘в сознание (свое) пришла’, *толкун* ‘сон (приснившийся)’, *эдьи набуткир* ‘не тоскуй’; *несэлкэн* ‘счастливый’, *аяван* ‘любовь’, *нес* ‘счастье’, *дьал*: 1) ‘характер, настроение, состояние духа’, 2) ‘успех, счастье’; *мут ай мулгунти* ‘наша хорошая мысль, дума’, *адьит* ‘правда’.

Междометия и звукоподражательные слова и экспрессивы частицы: *гэлэ-э* ‘ну-ка, давай-ка’; *ингэ-ингэ* ‘да, ладно, пусть’; *дъэ* ‘да, ну, и вот’; *хор-хор* – звукоподражательное слово, хоркание оленя; *кяк-кяк* – выражение досады стариком-арингка; *эроой!* ‘ах!, ой’; *хоой!* *пэрку-пэрку* (из речи росомахи); *нен-нен* – слова-рефрены песка; *як тикунин-а-а!* ‘что за досада!’ *Гэ!* ‘ну!’; *Ху!* ‘ох!’; *Хе-эк!*; *кяг-кяг, нян-нян* (из речи арингка), *кор-кор* (лось-эгдъэтэ), *хой-хой* – обращение к оленю, зов.

Ономастическая лексика: эливун гэрбэ – настоящее имя; Нелтэк – имя девушки, ‘Солнечная’.

Эвенское сказание «Ньолтэк» было записано в 1975 году В.А. Роббеком в п. Березовка от сказительницы Тайшиной Евдокии Иннокентьевны, родившейся в конце XIX века, в 1892 году. Образным языком в сказании описана жизнь эвенов, сумевших выжить только благодаря Оленю – кормильцу, защитнику, другу. Сказание богато этноактуальной лексикой, которая отражает жизнь эвенов

в старину, обычаи эвенков, до 1952 года проживавших в изоляции на востоке Якутии. Лексический состав сказок передает исторически сложившиеся в сознании племени и отраженные в языке представления о мире, о его устройстве, сведения о народных традициях и обычаях эвенков, связанных со сватовством и свадебным обрядом, о верованиях эвенков, спортивных состязаниях и т.п. Настоящее имя ребенка у эвенков было табуировано.

«Используя сказочный жанр, в том числе его этноактуальную лексику, в процессе обучения... появляется возможность повысить мотивацию изучения как языка, так и культуры народа. Этноактуальная лексика является составляющей частью языковой картины мира. Считается, что каждому естественному языку соответствует своя – уникальная языковая картина. Ю.Д. Апресян, так сказал о языковой картине мира ‘Она представляет отраженные в естественном языке способы восприятия и концептуализации мира, когда основные концепты языка складываются в единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка» [1, 33]. Этноактуальная лексика народных и произведений является ярким тому подтверждением.

Литература

1. Климова, Н.К. Этноактуальная лексика художественного текста (на примере сказок) / Н. К. Климанова // Языки и культура. – Новосибирск – 2014. – № 15. – С. 28–33.
2. Петренко, Т.В. Картина мира и национальный характер / Т.В. Петренко // Электронный научно-образовательный журнал ВГСПУ «Грани познания». – Москва. – 2015.– № 3 (37). www.grani.vspu.ru.
3. Петров, А.А. Лексика духовной культуры тунгусоязычных народов / А.А. Петров. – Новосибирск, 2013. – 216 с.
4. Попова, Т.Г. Национально-культурные факторы и элементы языкового кода / Т.Г. Петрова // Языковое бытие человека и этноса:

психолингвистический и когнитивный аспекты: Материалы Международной школы-семинара (V Березинские чтения). – М. : ИНИ-ОН РАН, МГЛУ, 2009. – Вып.15. – С.203–206.

5. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т 1 (А-Н). – Л., 1975; Т. 2 (О-Э). – Л., 1977.
6. Тамерьян, Т.Ю. Языковая модель поликультурного мира: интерлингвокультурный аспект: Дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Т. Ю. Тамерьян. – Нальчик, 2004. – 460 с.
7. Танганмайдун литература / Литературное чтение: Учебное пособие на эвенском языке для уч-ся 10–11 кл. общеобраз. учреждений. / Авт.-сост.: В. С. Кейметинов, А. Д. Кейметинова, А. В. Кривошапкин, Е. К. Тарабукина. – СПб., 2007. – С. 6–35.
8. Цинциус, В.И., Ришес Л.Д. Эвенско-русский словарь / В. И. Цинциус, Л. Д. Ришес. – Л., 1957.

НАШИ АВТОРЫ

Андреева Людмила Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент Югорского государственного университета, Ханты-Мансийск, Россия

Бурькин Алексей Алексеевич – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Санкт-Петербург, Россия

Визиорек Аксель – научный сотрудник IT группы гуманитарных и культурологических факультетов Университета им. Людвига Максимилиана, Мюнхен, Германия

Герляк Наталья Андреевна – научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Динисламова Оксана Юрисовна – научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Динисламова Светлана Силиверстовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Дядюн Светлана Даниловна – старший научный сотрудник Фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Ершов Михаил Федорович – кандидат исторических наук, заведующий научно-исследовательского отдела истории, археологии и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Жанабаев Кайрат Едильбаевич – кандидат филологических наук, доцент Казахского Национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Исламова Юлия Валерьевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия.

Каксина Евдокия Даниловна – научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский, Россия

Карчина Виктория Викторовна – начальник Сургутского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Лянтор, Россия

Кумаева Мария Владимировна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Наузарбаева Альмира Бекетовна – доктор филологических наук, доцент культурологии, профессор Казахской Национальной консерватории имени Курмангазы, Алматы, Казахстан

Нахрачева Галина Леонидовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Немысова Евдокия Андреевна – кандидат педагогических наук, Ханты-Мансийск, Россия

Панченко Людмила Николаевна – научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Потпот Римма Михайловна – научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск, Россия

Научное издание

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

Часть 1. Филологические исследования

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

Подписано в печать __.10.2017 г.

Формат А5. Бумага офсетная.

Гарнитура Times New Roman

Тираж 150 экз.