

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



В.И. Сподина

**Человек
в традиционной картине мира**
(на материалах обских угров и самодийцев)

Ханты-Мансийск
2017

УДК 39
ББК 63.529 (253.3)
С 73

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

З.П. Соколова, д. ист. н., советник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

В.И. Корчин, д. мед. наук, профессор, академик РАЕН, зав. кафедрой нормальной и патологической физиологии Ханты-Мансийской государственной медицинской академии (Ханты-Мансийск);

С.А. Попова, к. ист. н., ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск).

Сподина В.И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских угров и самодийцев). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2017. – 350 с.

Монография раскрывает народную концепцию представлений о человеке, строении его тела, социальную стратификацию, поведенческие характеристики, содержание этнического «Я-образа» в условиях культурного пограничья. Основное внимание уделяется месту человека в картине мира обских угров и самодийцев. С этой целью анализируются различные верования, обряды, фольклорные тексты, эмпирический опыт, связанный с народной медициной, а также другие формы народной культуры, в которых нашли отражение представления хантов, манси и ненцев о человеке.

Книга предназначена для историков, этнологов, филологов, религиоведов, преподавателей, студентов и всех, кому интересна традиционная культура коренных народов Севера Западной Сибири.

*Рекомендовано к печати Учёным советом
Обско-угорского института прикладных исследований и разработок*

ISBN 978-5-6040448-6-5

© В.И. Сподина, 2017
© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2017
© ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», оформление, 2017

*Посвящается выдающемуся
этнографу-североведу,
учителю, наставнику и другу -
Зое Петровне Соколовой*

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 7

**Глава I. ТЕЛЕСНЫЙ «Я-ОБРАЗ»
КАК НОСИТЕЛЬ СИМВОЛИЧЕСКИХ ЗНАЧЕНИЙ**

1. Антропоморфные изображения в культуре обских угров
и самодийцев: мировоззренческий аспект 10

2. Реконструкция мифологической картины рождения человека 31

3. Душа как животворящая сила человека 37

4. Внешнее строение человека: телосложение,
культурно-топографическая характеристика тела 53

5. Символическая роль телесной «инаковости»
в представлениях обских угров и самодийцев 63

6. Фенотипические особенности внешнего
облика человека. Особенности физиогномики 69

7. Народная анатомия и физиология человека
как первичная основа концептуализации мира 76

7.1. Символический статус кожных покровов человека 76

7.2. Мировоззренческие установки в описании
костной системы человека 82

7.3. Роль социокультурных факторов в формировании
представлений о репродуктивной системе 91

7.4. Пищеварительная и выделительная системы
в пространстве жизненного опыта человека 100

7.5. Символика жизненной силы в структуре
сердечно-сосудистой и дыхательной систем 108

8. Антропоморфизация окружающего мира –
типичный приём архаического мышления 114

**Глава II. КОГНИТИВНЫЙ «Я-ОБРАЗ»
В ОБСКО-УГОРСКОЙ И САМОДИЙСКОЙ КАРТИНЕ МИРА**

1. Значение ощущений в познании мира 126

1.1. Зрение, вкус, обоняние: между физиологическим
восприятием и духовным освоением мира 126

1.2. Кожные ощущения. Представление о разновидностях
боли в традиционной культуре обских угров и самодийцев ... 134

- 1.3. Роль слуховых ощущений в семиотизации звукового пейзажа..... 145
2. Аспекты умственного «поведения»: речь и мышление..... 155

Глава III. СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

1. Номенклатура родства и этикетные нормы общения..... 166
 - 1.1. Система терминов кровного общения..... 166
 - 1.2. Номенклатура свойственного родства в семье 181
 - 1.3. Названия, примыкающие к терминам родства,
и иные названия человека 205
2. Символизация возрастных периодов 211
3. Смерть как предел человеческого бытия 223

Глава IV. ПОВЕДЕНЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ НОРМАТИВНОГО «Я-ОБРАЗА»

1. Поведенческие характеристики человека.
Отношение человека к другим людям..... 233
 - 1.1. Человечность и почтительность как мотивы
нравственных поступков 233
 - 1.2. Разумность, мужество и честь в нравственном
опыте обских угров и самодийцев 242
2. Отношение человека к труду: аксиологический
и гендерный аспекты 252
3. Отношения «человек – вещь» в концепции
одухотворённого окружающего мира..... 259

Глава V. ЭТНИЧЕСКИЙ «Я-ОБРАЗ» В УСЛОВИЯХ КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ

1. Отношения «Я – этническая среда» в зеркале
этнического самосознания.....271
 2. Влияние полиэтнической среды на содержание
этнического «Я-образа»279
- Заключение284
Литература.....298
Список сокращений327
Приложения.....328

Длительная история исследования человека, казалось бы, является гарантом того, что человеческое тело изучено и проанализировано «вдоль и поперёк». Однако, охватывая взглядом современную «человековедческую» науку, понимаешь, что этот феномен – человеческое тело – нуждается в своей реабилитации, прежде всего, как объект гуманитарного знания.

И.М. Быховская

ВВЕДЕНИЕ

Обращение к теме, означенной в названии монографии, обусловлено интересом к проблематике человека и приоритетами, сложившимися в этнографической науке, направленными на изучение традиционных представлений различных народов о строении и развитии человеческого организма. Этнографические исследования показывают, что «наука на рубеже тысячелетий переходит в качественно новое состояние – науку о человеке» [Ускеев. 1998. С. 2], что попытка реконструкции картины мира вне человеческого фактора оказывается малоперспективной.

Человек, как объект и предмет исследования, оказался настолько сложным феноменом, что почти сразу на базе традиционных этнографии, археологии, лингвистики, философии возникла целая система направлений исследования телесности: антропология тела, онтология тела, феноменология тела, теология тела, социология тела и т.д. Исследователями различных направлений и школ изучались техники тела, «язык касаний и тактильной коммуникации», рассматривалась ключевая роль культуры в процессе формирования человека. Практически было сформировано новое направление – невербальная семиотика, основным объектом которого стало тело в системе коммуникаций и в контексте определенной культуры. Однако, несмотря на значительные успехи в данной области, недостаточно оказался раскрыт ряд тем: тело как осознаваемая человеком метафора (идея границ тела), культурологический анализ тела с точки зрения равновесного состояния (телесные аномалии и здоровое тело, духовные субстанции и телесная оболочка), тело как поверхность, на которой отражаются знаки положения в семье, а также пола, возраста. Как верно заметил А.Н. Мещеряков, «без понимания телесного мы обречены на весьма неполное толкование того, что происходило и проис-

ходит с человеком как субъектом и объектом истории» [Мещеряков. 2014. С. 8].

Тема исследования самостоятельного мировоззренческого значения человека, роли тела и телесности в структурировании жизни коренных народов Севера в нашей работе поставлена впервые. Тело человека рассматривается в нескольких аспектах: с точки зрения представлений коренных народов о физиологических процессах и отдельных органах человеческого тела, как объект символических значений и социальной стратификации, поведенческих характеристик и особенностей этнического «Я-образа». Тем самым тело перестаёт быть просто физическим. Оно обретает черты, которые позволяют говорить о нём как о феноменальной телесности, характеризующей вовлечённость человека в пространство телесного бытия (телесный «Я-образ», когнитивный «Я-образ», социальная стратификация человека и др.).

Действительно, в человеке соединены воедино телесное и духовное, обыденное и сакральное, поведенческие установки и гендерные роли, принадлежность к месту своего рождения и связанная с традициями своего народа историческая память. Эти компоненты формируют мировоззрение человека, которое проявляется и в языке. Например, фразеологизм казымских хантов *каврум йиңк шошумты* ‘горячую воду лить’ является иносказательным названием поминок по усопшему, мансийское выражение *няр сас нялы* (букв.: ложка из свежей бересты) характеризует вертлявого человека, ненецкое – *хэмай кэмяй най те’дитади тян* ‘глаза мои пошли просто на землю’ описывает взгляд человека, обращённый вдаль, *пальтал щопыр* (букв.: глухарь без ушей) относится к плохо слышащему человеку и несёт в себе оскорбительный оттенок. Такие ёмкие и точные в смысловом отношении переводы с родного языка на русский под стать только человеку, хорошо знающему и чувствующему язык своих предков.

В традиционной культуре коренных народов Севера человек, его жизнь являются высшими ценностями. В архаическом сознании он воспринимался как центр мироздания. Может быть, поэтому самоназвание многих сибирских народов, как правило, восходит к этнонимическому понятию, означающему «человек». Например, ханты называли себя *кондихо/кандыхо* ‘человек’ (сев. хант.), *кандаяхи* (южн. хант.) – «человек». Самоназвание «ненцы» образовано от слова *ненэць* ‘человек’, *ненэй ненэць* ‘настоящий человек’ (тундр. нен.), *нещанэць* ‘человек’ (лесн. нен.), *хасава* ‘человек’, ‘мужчина’ [Хомич. 1966. С. 24-25]. Этнонимы *энцы* и *кеты* образованы в советское время

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

от самоназваний *энтэ* и *кет*, означающих «человек» [Соколова, Туголуков. 1983. С. 81]. Изучение представлений о человеке в народной культуре необходимо как для более полной и чёткой реконструкции традиционного мировоззрения народа, особенностей его картины мира, так и для понимания места человека в контексте данной культуры.

Автор выражает благодарность ответственному редактору З.П. Соколовой, рецензентам – В.И. Корчину и С.А. Поповой, а также коллегам – Т.В. Волдиной, М.Ф. Ершову, А.Г. Киселёву, Т.Н. Собольниковой, которые участвовали в чтении и редактировании монографии. Их критические замечания и конструктивные предложения оказали существенную помощь при подготовке к печати данной монографии. В научно-организационной работе по подготовке издания к публикации и интерпретации лексического материала участвовала А.А. Шиянова. Особая благодарность информантам, сохранившим родной язык и историческую память своего народа, а также члену Союза художников России, Международной ассоциации изобразительного искусства ЮНЕСКО А.Ф. Мухаметовой, иллюстрации которой позволили подчеркнуть образность и глубину традиционного мировоззрения коренных народов древней Югры.



Тело – это единственная часть мира, которую можно чувствовать изнутри.

К. Ясперс

ГЛАВА I. ТЕЛЕСНЫЙ «Я-ОБРАЗ» КАК НОСИТЕЛЬ СИМВОЛИЧЕСКИХ ЗНАЧЕНИЙ

1. Антропоморфные изображения в культуре обских угров и самодийцев: мировоззренческий аспект

Изобразительное искусство обских угров (хантов, манси) неоднократно становилось объектом изучения как отечественных, так и зарубежных исследователей, особенно с конца XIX – начала XX в. Историография по данной теме отражена, в частности, в монографии З.П. Соколовой [2009. С. 503-512]. Основываясь на своих полевых материалах, а также на работах С.В. Иванова [1954, 1970], Н.В. Лукиной [1979, 1985], Н.В. Лукиной и О.М. Рындиной [1983, 1984], Т.А. Молдановой [1988, 1992, 1996, 1999], А.М. Сязи [1993, 1995, 1999, 2000], Е.Г. Фёдоровой [1988, 1992, 1993, 1994] и др., в зависимости от назначения З.П. Соколова предлагает следующую группировку изображений обских угров: «1) картинное письмо (пиктография), в частности, затёсы на деревьях; 2) родовые и семейные знаки (тамги); 3) татуировка; 4) изображения религиозного характера, преимущественно на культовых предметах (культовые покрывала, сасанидские блюда, налобные пластины, ритуальные палицы); 5) декоративно-прикладное искусство – изображения на изделиях из бересты (посуда), меха и ровдуги (мешки), кости, дерева (рисунки, орнамент, вышивки, мозаика); 6) скульптурные изображения; 7) рисунки на бумаге» [Соколова. 2009. С. 504]. В своей работе мы поставили задачу показать образ человека с глубокой древности до настоящего времени у обских угров и самодийцев, акцентируя внимание на связи антропоморфов с традиционным мировоззрением.

Изображения человека на территории Западной Сибири известны, по данным археологии, с глубокой древности. Так, изобразительное искусство бронзового века западносибирского региона представлено памятниками искусства малых форм – предметами из дерева, камня, кости, мелкой глиняной пластикой, изображениями на керамике. Интересную группу каменной скульптуры составляют своеобразные глиняные фигурки с эмбрионовидным (по Т. Миеттинен) туловищем, массивно выступающим носом и обозначенными ямочками глазами и ртом. Одна из таких фигурок (5 см) была найдена при раскопках жилища бронзового века в окрестностях пос. Ларьяк (р. Вах, Среднее Приобье) около очага (рис. 1). Место обнаружения фигурок, устойчивость их формы позволили С.В. Студзицкой предположить их связь «с культом домашнего очага» [Студзицкая. 1987. С. 84-85]. Для сравнения приведём изображение антропоморфной фигурки, также найденной у очага при раскопках одного из жилищ на Барсовой Горе (рис. 2).

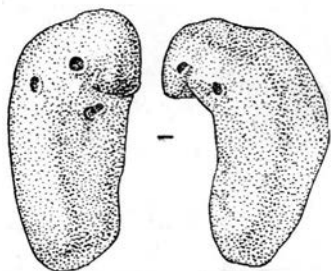


Рис. 1. Антропоморфная глиняная фигурка. Большой Ларьяк, Среднее Приобье (по материалам С.В. Студзицкой).

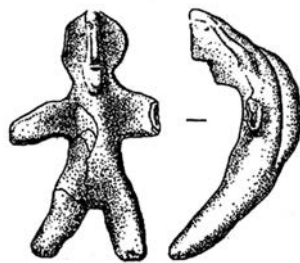


Рис. 2. Антропоморфная фигурка. Барсова Гора. Сургутское Приобье [Чемякин. 2013. С. 52].

Антропоморфные изображения были широко распространены на посуде энеолита – ранней бронзы таежных районов Северо-Западной Сибири. На сосудах, найденных в результате археологических исследований в бассейне р. Конда и р. Малая Сосьва (рис. 3-4), выделяется антропоморфное изображение с хорошо детализированными чертами анатомического строения. «На корпусе отчётливо проработаны позвоночный столб и отходящие от него вниз рёбра. <...> У антропоморфа ромбическая голова; лицо передано предельно лаконично – вертикальным отрезком гребенчатого штампа. Прямые широкие плечи подчёркивают силу изображённого существа». На коротких ногах отчётливо обозначены мускулы голеней, что подчёрки-

вает силу конечностей. На другом сосуде, обнаруженном на одном из поселений на р. Малая Сосьва, голова фигуры прочерчена усечённым овалом с прорисовкой глаз и рта. Тонкая длинная шея «фактически продолжает линию позвоночного столба» [Кокшаров. 2010. С. 16-17]. Широкие плечи призваны подчеркнуть силу изображённой фигуры.

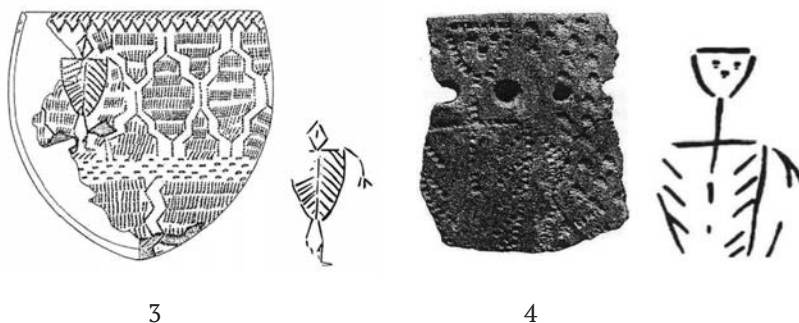


Рис. 3-4. Энеолитические сосуды с антропоморфными изображениями (р. Конда и р. Малая Сосьва) [Кокшаров. 2010].

Антропоморфные изображения широко представлены на бронзовых литых (т.н. «культовых») предметах кулайской культурно-исторической общности. Приведём описание одной находки из Холмогорского клада (III-IV вв.), обнаруженного в северной части Западно-Сибирской равнины, на границе Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского автономных округов. «Форма головы центрального персонажа – овальная, сужающаяся к подбородку. В её верхней части отображён узкий желобок, вероятно, подчёркивающий полусферический головной убор.

Изогнутая линия бровей соединяется с прямым удлинённым носом, расширяющимся к ноздрям. Глаза овальные, рот передан изогнутым желобком...» [Ивасько, Кардаш. 2004. С. 71] (рис. 5). В урало-сибирской художественной металлопластике обращает на себя внимание антропо-зооморфное плоское литьё с образами человека в виде вертикальной законченной фигуры в фас. Изображение лица детализировано: рельефными линиями передаются прямые брови, длинный нос, рот. В одной из глазниц точкой обозначен зрачок. В области живота сделано овальное отверстие, напоминающее «петлю жизни» – «важный элемент иконографии образов кулайского художественного творчества» [Яковлев. 2004. С. 92] (рис. 6).



Рис. 5. Изображение фронтально стоящего человека.

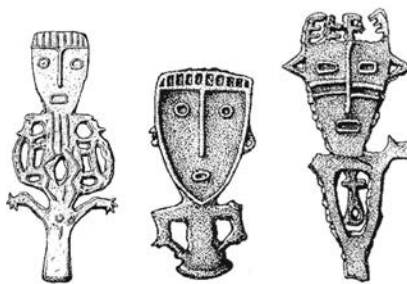


Рис. 6. Антропоморфная ажурная металлопластика

Среди предметов художественной металлопластики раннего железного века на территории Западной Сибири обращают на себя внимание антропоморфные фигуры, выполненные в технике плоского одностороннего литья с явно выраженным акцентированием половой принадлежности (рис. 7). Обнаружены они на правобережье р. Иртыш (протока Горная Суббота), на границе Уватского района Тюменской области и Кондинского – Ханты-Мансийского автономного округа. Человеческие фигуры изображены в фас в полный рост «с расставленными трёхпальными ногами и распахнутыми трёхпальными руками. Детали лица и гениталий переданы выступающим рельефом» [Яковлев. 2011. С. 42].



Рис. 7. Антропоморфные фигуры из неизвестного памятника в районе протоки Горная Суббота.

К особой категории антропоморфных изображений раннего железного века Западной Сибири относятся гравировки на металлических изделиях. Наиболее известными являются находки медных трапециевидных подвесок с антропоморфными изображениями на р. Аган Нижневартовского района (рис. 8) и гравированные антропоморфные

и антропо-зооморфные изображения на металлическом диске I тыс. до н.э. с Кондо-Сосьвинского региона (рис. 9). И.Н. Гемуев, касаясь данного группового «изображения предков», приводит следующее заключение В.Н. Чернецова: «Первой слева стоит женщина-растение (возможно, что зонтичное, скорее всего, “порыг”...), за ней следуют женщина-косуля, женщина-медведь и женщина-сова. Далее изображено женское трёхголовое существо, облик которого не совсем ясен, хотя и не исключено, что это тоже сова. Ещё правее медведь с человеческой личиной на груди и, наконец, филин» [Чернецов. 1971. С. 92].

Нацарапанные рисунки (граффити) изображают остроголовые и плоскоголовые личины. Руки, ноги и одежда показаны схематично. Черты лица переданы чёрточками или контурными ромбами. Одни учёные соотносят остроголовость с шапками казаков [Карьялайнен. 1995. С. 48-49], другие – со стилизованными изображениями воинских шлемов, бытовавших у древних угров [Чернецов, Мошинская. 1954. С. 183]. З.П. Соколова, исследуя ранние формы религии, обратила внимание на неоднозначность решения данного вопроса: «Думается, что при всей простоте и логичности такой постановки вопроса дело обстоит сложнее. Остроголовые изображения возникли задолго до появления шлемов и поэтому рассматривать их генезис следует осторожно» [Соколова. 2009. С. 534]. С.И. Иванов обнаруживает черты остроголовости у деревянных фигур «раннего этапа горбуновской культуры Среднего Зауралья, датируемой серединой III тыс. – первой четвертью II тыс. до н.э.», связывая остроголовость скульптурных изображений с культурой северных хантов и манси, а круглоголовость («яйцевидная голова») – с юго-восточными группами хантов [Иванов. 1970. С. 61].

Остроголовость, по представлениям манси, являлась признаком предков фратрии Пор [Гемуев, Сагалаев. 1986. С. 80], члены которой «считаются в родстве с лесными великанами менкв'ами» [Соколова. 2009. С. 332]. Интересную мысль в данной связи высказывает С.А. Попова. Описывая внешний облик мифологических персонажей *менкв'ов*, она предполагает, что «остроконечность символизирует форму “причёски” иницируемого неопита, затем закрепляется как знак мужского союза (многоголовость) и лишь потом объясняется как знак воина» [Попова. 2003. С. 37].



Рис. 8. Подвеска трапециевидная с граффити. [Карачаров. 2011. С. 90].



Рис. 9. Металлический диск I тыс. до н.э. [Чернецов. 1971. С. 91].

Остроголовость *менкв*'ов была самой узнаваемой чертой их скульптурных изображений. Наиболее страшными были семиголовые *менкв*'ы [Молданова. 1999. С. 144]. Такая телесная аномалия делала их «тупоголовыми», бездушными. По этой причине в хантыйской сказке «Мальчик, который вырос в люльке» слово *оух* 'голова' по отношению к лесному духу *Сэвсам* и его детям не употребляется, а заменяется на иносказательное «верхние части ваших шей» (*Мä иқ-қа ти ампәли кәскәсәм, мä көрәм уйнә тәтылән кәсиләвәл*) [Ал'вы. 2005. С. 72-73]. С данных позиций возможно прочтение вышеприведённого антропоморфного изображения на трапециевидной подвеске, обнаруженной археологами на р. Аган.

Остроголовым описывался в фольклоре обских угров хозяин Нижнего мира *Хынь ики*. Острроверхими, с длинными носами изображались сыновья хантыйского духа Неба *Пай-ими* (рис. 10). У васюганских хантов её имя (*пай* 'грозовая туча') отождествлялось с громом и тучами. Она покровительствовала удачной охоте, рыбному промыслу. Заметной деталью иконографии изображения её сыновей-духов (*юнх*'ов) являлось обозначение рёбер и «линии жизни» (рис. 10, 2) [Иванов. 1970. С. 24-25], показывающей, что дух живой.

Менкв'ы, или *еляни* (*яланы, ияни, иу-еляни* – великаны-богатыри), составляют значительную группу острроверхих скульптур (рис. 11). Слово *ялань* (*jalan*) у манси использовалось в качестве синонима понятия «нечистый дух» и имело негативный оттенок, сродни ругательству (*йолытал ялань* 'ялань подземный'). «Любой человек опасался оказаться им названным, так как боялся, что в лесу ему не будет сна, ибо ялань будет всё время где-то вблизи, станет смеяться и хлопать в ладоши» [Мифология манси. 2001. С. 170]. Остроголовый дух известен и ваховским хантам. Называют его *Блян-пелек-лунг*. Он ведаёт тучами,

молнией и громом. *Блян* – «дух с северной стороны, он пугает людей, стреляет каменной, огненной стрелой в людей, в деревья, в землю» [Шатилов. 2000. С. 161]. Ханты Среднего и Нижнего Приобья также были хорошо осведомлены об остроголовом духе-всаднике *Илане*, который может на коне спускаться с неба и подниматься вверх. Его металлическая фигурка, прикреплённая на грудь к другому остроголовому изображению духа (*юнга*), способствовала его быстрому поднятию на небо.



Рис. 10. Изображение сыновей Пай-ими. Дерево. Васюганские ханты (по материалам С.В. Иванова).



Рис. 11. Менквы [Гемуев, Сагалаев. 1986. С. 85].

К описанному сюжету про остроголовость следует сделать небольшое дополнение. Эта изобразительная традиция может иметь под собой реальные основания, не только мифологические. Феномен искусственной деформации черепов (ИДЧ) очень древний и существовал ещё на заре формирования человеческих сообществ (10-20 тыс. лет тому назад). По археологическим источникам известно, что во II тыс. до н.э. это явление было распространено у носителей катакомбной археологической культуры, которые считаются предками древних индо-иранцев. В Южной Сибири факты ИДЧ были зафиксированы в погребениях окуневской археологической культуры [Трофимова. 1968. С. 179]. В искусстве окунёвцев одним из центральных образов является Богиня-мать, которая изображалась с продолговатой конической головой. В V-III в. до н.э. ИДЧ встречается в Приаралье, чаще у женских черепов, среди представителей прохоровской археологической культуры. Обнаружение в раннесредневековых

могильниках на территории Западной Сибири захоронений с деформированными черепами (рис. 12) не является редкостью [Слепченко, Пошехонова, Скочина. 2013. С. 58].

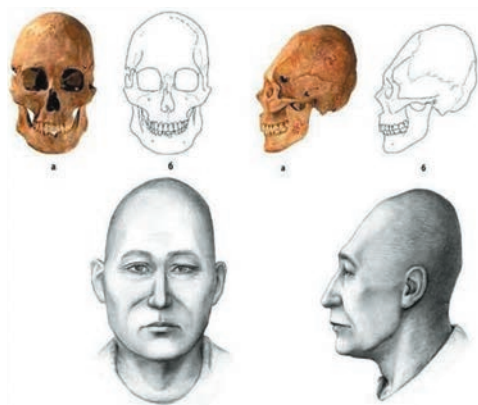


Рис. 12. Реконструкция по черепу мужчины 35-40 лет из могильника Устюг-1 (IV-VI вв. н.э.) Притоболье. Реконструкция Е. Алексеевой [Матвеева. 2012].



Рис. 13. Реконструкция алана с искусственной деформацией черепа [по материалам Ж. Войникова].

Археологические данные находят параллели в этнографии. Следует отметить, что в мифах и легендах селькупов и алтайских тюрков (кумандинцы, хакасы) сохранились воспоминания о древнем европеоидном населении на Алтае, которое называлось *аланы*, *яланы* (рис. 13). Они были богатырями, наделёнными сверхъестественной силой, облачёнными в железные кольчуги («с железной кожей») и имевшими много лошадей. Т.А. Габуев приводит следующее их описание: «Почти все аланы высоки ростом и красивы, с умеренно белокурыми волосами; они страшны сдержанно-грозным взглядом своих очей, очень подвижны вследствие легкости вооружения <...>; они ничем так не хвастаются, как убийством какого-нибудь человека, и в виде славных трофеев навешивают вместо украшения на своих боевых коней кожи, содранные с отрезанных голов убитых» [Габуев. 1999. С. 134]. Отличались они «острыми головами». Для превращения человека в «ялана/илана» «его надо было маленьким отнести к шаманке, которая «обкаtywала ему голову»». Железных богатырей иначе ещё называли *петчекему нуруга*, т.е. богатырь с «истёртым теменем» [Пелих. 1972. С. 304].

По другим материалам, «новорожденному, у которого ещё не окрепли черепные кости, плотно их бинтовали ритуальной кожаной повязкой, украшенной бусами, нитями, подвесками. Носили её до тех пор, пока кости не укреплялись, а дальше в ней не было необходимости – сформированный череп сам держал форму» [Муранова. Электронный ресурс].

Изображения человека нередки в сюжетах картинного письма (пиктографии), которое заменяло долгое время обским уграм и самодийцам письменность. Охотники манси продолжали пользоваться знаками на деревьях вплоть до 20-х годов XX в. На затёсах ханты и манси изображали охотников с собаками, фрагменты рыбалки и даже обрядовые действия. Знаки на деревьях, обнаруженные в лесах бассейна р. Казым (верховья р. Амня и в районе озера Нумто), были частично опубликованы В.В. Сенкевич-Гудковой [1949. С. 171-174]. Одно из таких изображений (рис. 14, 3) С.А. Иванов комментирует следующим образом: «Справа от оленя стоит охотник, слева – шаман с бубном и колотушкой (помещён вверх ногами). Позади оленя стоит ещё один мужчина. Сценка изображает принесение оленя в жертву божку. Оленя удушают ремнём и добивают ударом обуха топора по голове» [Иванов. 1954. С. 21].



Рис. 14. Изображения на деревьях.
Ханты [по В.В. Сенкевич-Гудковой. 1949].

З.П. Соколова отмечает, что антропоморфные затёсы на деревьях делали ещё в 1980-х и в последующих годах, в том числе на реках Казым, Салым, Пим, Тапсуй, Малая Сосьва [Соколова. 2009. С. 505], а также на р. Аган [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 316], Лямин [Кондрашёв, Морозов. 2004. С. 419-420], т.е. практически на всей территории проживания хантов, манси и ненцев.

А.А. Рудь, на основании собственных полевых материалов по Сургутскому Приобью, провёл систематизацию и группировку затёсов с изображением личин (*вонт лункэт* ‘таёжных духов’): «Антропоморфные личины духов-хозяев охотничьих урочищ, урманов, водоёмов,

изготовленные местными жителями из числа малочисленных народов Севера и функционирующие как объекты культа; антропоморфные изображения на реках Тромъеган и Пим, сделанные хантами с целью наведения порчи на своих недругов; изображения, вырубленные и вырезанные пришлым русскоязычным населением в подражание и в стиле традиционного изобразительного искусства народов Северо-Западной Сибири либо по каким-то другим причинам» [Рудь. 2011. С. 339]. На чашевидных выемках древесины черты лица (нос, рот, глаза) выполнены в виде неглубоких горизонтальных зарубок, у некоторых изображений глаза обозначены прибитыми гвоздями монетами (рис. 15). Примечательно, что на уровне «плеч» в дерево были вбиты деревянные палки, обозначающие руки. А.А. Рудь приводит сообщение Е.П. Кинямина о функциях изображённых личин: «Это хозяева здешнего урмана. Мы всегда ему прикладываем ко рту *чакэм пулы* (табак). Когда проезжаешь, минутка свободного времени есть, останавливаешься здесь отдохнуть, покурить. И его обязательно табаком угощаешь» [Рудь. 2011. С. 343]. Личины, которые вырезались с целью наслать порчу (*улыт*), были идентичны вышеописанным, с той лишь разницей, что их делали шаманы либо люди, обладающие магическими способностями.



а)



б)

Рис. 15. Изображения «хозяйки» *Юр Ими* (а) и «хозяина» *Юр ики* (б) на почитаемом месте *Юр Имихэн-Икихэн* (Подводные Жуки Жена с Мужем). Среднее Приобье (по материалам А.А. Рудь).

Антропоморфные изображения встречаются, хотя и редко, среди родовых или семейных знаков (тамги, знамёна) *ёш нос* 'руки знак' – это подписи под документами. Ю.Б. Симченко отмечает, что тамги остяков и вогулов появились в XVII в., изображали

в основном луки, рыболовные снасти и различные орудия охоты, а также животных и птиц. Среди смысловых стилизованных знаков «человек» выделяется один (рис. 16, 2), который, по мнению учёного, является «совершенно исключительным», так как «приближается к приёмам орнаментаки остяков и вогулов на берестяных изделиях, одежде и других предметах» [Симченко. 1965. С. 77]. Изображения человека под документами, сгруппированные С.А. Ивановым, больше напоминают детские рисунки с условным обозначением лица в виде коротких чёрточек (рис. 17).

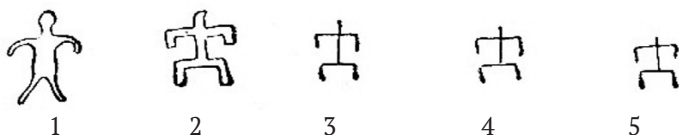


Рис. 16. Тамга «человек» обских угров. Фрагмент (по материалам Ю.Б. Симченко).

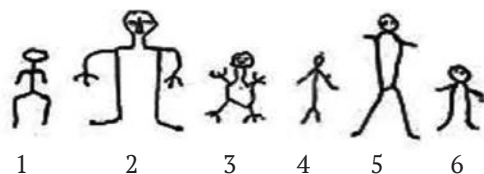


Рис. 17. Родовые знаки обских угров: изображения человека [Иванов. 1954. С. 31].

На основании исследования письменных документов С.А. Иванов свёл тамги и знамёна в пять групп: 1) животные; 2) человек; 3) деревья; 4) небесные светила; 5) предметы материальной культуры [Иванов. 1954. С. 28], распространение которых наглядно демонстрирует Карта расселения хантыйских родов, составленная Ю.Б. Симченко (карта 1). Относительно локализации тамги «человек» он заметил следующее: «На Обдорских землях в XVII в. жил крупный периферийный род Дятла, который вместе с родом Человека (?) и несколькими другими составлял племенной союз.

Происхождение рода Человека не совсем понятно. Скорее всего, люди этого рода считали своим самым старым предком определённое лицо. Очевидно, что оформление этого рода относится к более позднему времени, чем время возникновения остальных хантыйских родов» [Симченко. 1965. С. 175]. Учитывая географическую привязку тамги «человек» к бассейну р. Полуй возможно предположить её связь с группой *пуль-ёх* («люди Полуя»), обнаруженной Е.В. Переваловой по данным фольклора на Нижней Оби, а также с культом хозяев р. Полуй и полуйских хантов – братьями *Пул ики* [Перевалова. 2004. С. 213].

Татуировки обских угров попали в поле зрения исследователей ещё в начале XVIII в. Библиография по данному вопросу отражена в монографии З.П. Соколовой [2009. С. 505-507]. У хантов татуировались оба пола, причём «мужчины чаще всего наносили на тело знак принадлежности к роду, позднее, в связи с разложением рода, – семейный знак, заменявший подпись. <...> Женщины чаще покрывали себя фигурами орнаментального характера, а также наносили на кисть руки изображение птицы, с которым были связаны представления религиозного характера» [Иванов. 1954. С. 44-45]. В зависимости от характера изображений С.А. Иванов разделяет их на две группы: геометрические узоры и одиночные сюжетные рисунки. З.П. Соколова приводит обобщённую группировку образцов татуировок, представленных А. Каннисто, среди которых есть фигурка «половина мужчины» [Соколова. 2009. С. 506]. Известный финский исследователь подчёркивает исключительный характер изображения «половина мужчины», которое обнаружено им только у манси (вогулов) [рис. 18].

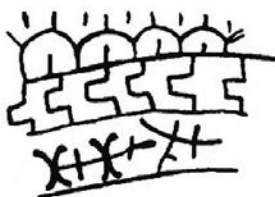


Рис. 18. Татуировка хумсуб ‘половина мужчина’ (внизу рисунка), вогулы [Каннисто. 1999. С. 46].

Предметы культа составляют особую группу изображений, в которой антропоморфные образы наделены наивысшей сакральной ценностью. В качестве примера рассмотрим жертвенные покрывала улама (по В.Н. Чернецову) и тор (по С.И. Руденко) с изображением всадника. Манси в его образе представляли младшего из семи сыновей *Торум’а – Мир-сусне-хум’а* ‘За людьми смотрящий человек’, а ханты – *Ас тый ики* ‘Верховьев Оби мужчина’ и других мужских божеств: *Лаңал тый ики* ‘Верховьев Иртыша мужчина’, *Йем вош ики* ‘Священного города мужчина’, *Лев кутуп ики* ‘Середины Сосьвы мужчина’ (рис. 19 а, в). Во всех фигурах всадников, как правило, отсутствуют признаки пола. Однако В.В. Сенкевич отмечает, что на жертвенных покрывалах казымских хантов помещалась и женская фигура, сидящая верхом на коне. «Это древнее, по-видимому, матриархальное, женское божество изображалось с поднятыми вверх руками» (рис. 19, б) [Иванов. 1954. С. 52-53]. Голова всадника изображена в виде ромба, руки, как правило, двупалые, ноги в виде прямых отростков.

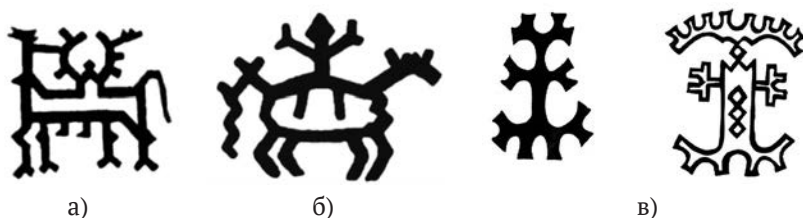


Рис. 19. Изображения всадников на ритуальных изделиях:
 а) мужчины, манси (жертвенное покрывало);
 б) женщины, казымские ханты (жертвенное покрывало)
 [Иванов. 1954. С. 55]; в) *ловяң хө* ‘мужчина на лошади’,
 казымские ханты (ритуальные рукавицы) [Молданова. 2013. С. 158].

Возможно, под этим образом скрывается женщина-богатырь *Вут-ими* – Великая Казымская Женщина, предок казымских хантов. Она имела своенравный, воинственный характер. В сказке сосвинских манси, записанной и опубликованной В.Н. Чернецовым в 1935 г. и воспроизведённой З.П. Соколовой, повествуется, как однажды «отправилась она на охоту и увидела: семь оленей пасутся. А к ним подкрадываются семь ненцев. Женщина-богатырь одной стрелой всех семерых оленей убила. Свежует их. А ненцы разозлились, напали на неё. Она схватила лук, одним ударом шестерых положила» [Соколова. 1993. С. 73]. В «Песне Казымской Богини», разозлившись на своего мужа-ненца, она вынимает «Светлой обской волне подобную саблю, / Светлой озёрной воде подобную саблю» и облачается в «чешуйчатое одеяние», заповеданное ей отцом – великим *Торум’ом* [Молданов, Молданова. 2000. С. 16-17].

Разрабатывая классификацию жертвенной атрибутики с изображениями конной фигуры *Мир-сусне-хума*, Н.И. Гемуев обратил внимание на связь количества частей (*ломт’ов*) жертвенных покрывал с возрастной стратификацией. После женитьбы (или после появления первого ребёнка) манси шили покрывало с четырьмя фигурами всадников (*ай емың* ‘малая святыня’). Следующий *ялпын-улама* с шестью всадниками изготавливали «в середине жизни», а последний – *яны-ялпын, сат-ялпын* ‘великий *ялпын* из семи частей’ шили, «как до старости доживали» (рис. 20). Данную изобразительную традицию учёный связывал со стремлением «к благополучию уже третьего поколения» и приводит объяснения своих информантов потребности изготавливать *ялпын-улама*: «Шьют, чтобы дом держался. Для укрепления дома делают алпын» (А.Д. Хозумов), «*Ялпын* делают для укрепления семьи и дома» (В.В. Вадичупов), «*Ялпын* если не делать – ребятишки заболеют, чтобы здоровые были, это делают» (П.Ф. Меров) [Гемуев. 1990. С. 185].

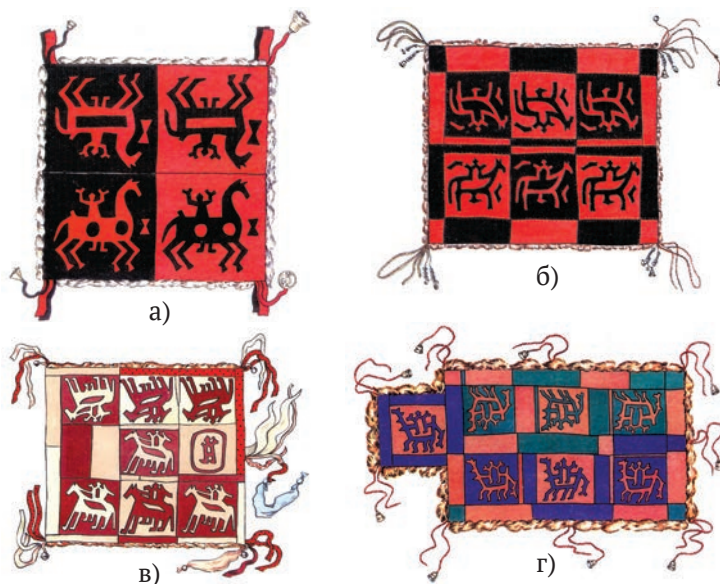


Рис. 20. Покрывала с изображениями всадников: а) четырёхпольное, 1930-е гг. Кимкъясуй (манси); б) шестипольное, вторая пол. XIX в. Ломбовож (манси); в) семипольное, 1960-е гг. Хурумпауль (манси); г) семипольное, сер. XX в. Тутлейм (ханты)
[по материалам И.Н. Гемуева, А.В. Бауло. 2001].

При изготовлении жертвенного покрывала соблюдались ряд требований: шить его следовало осенью, до наступления морозов; запрещалось изготавливать святыню беременной или менструирующей женщине, к работе она приступала только после «очищения»; шить жертвенное покрывало должна посторонняя (приглашённая) женщина, не член семьи; в доме, где она должна была шить, её место отгораживалось занавеской, чтобы никто не видел процесс творения; на протяжении всего времени мастерица не должна выходить из-за занавески; для неё готовилась отдельная пища [Гемуев. 1990. С. 186; Прыткова. 1949. С. 378].

В декоративно-прикладном искусстве хантов и манси фигуры всадников представлены в ещё более стилизованном виде (рис. 21), особенно на берестяных изделиях, где они называются «человек», «получеловек», «медведь» [Чернецов. 1948. С. 147], «земляной жук» [Руденко. 1929. С. 35]. «По-видимому, – отмечает С.А. Иванов, – вследствие далеко зашедшего отклонения их от фигуры всадника,

они утратили как своё прежнее название, так и религиозное значение, превратившись в один из орнаментальных мотивов. Но при внимательном рассмотрении этих изображений их происхождение от фигуры всадника становится очевидным» [Иванов. 1954. С. 53-54]. Стилизованные изображения в современном декоративно-прикладном искусстве хантов р. Казым явились объектом исследований А.М. Сязи [2000. С. 10-16] и Т.А. Молдановой [1999. С. 6-18]. Они собрали и проанализировали свыше ста вариантов рисунков, выполненных на бытовых и ритуальных предметах. А.М. Сязи даёт их следующую группировку: животный мир (олень, лось, медведь, соболь и т.д.), растительный мир (лиственница, берёза, кедр), человек и картины быта [Сязи. 2000. С. 115].

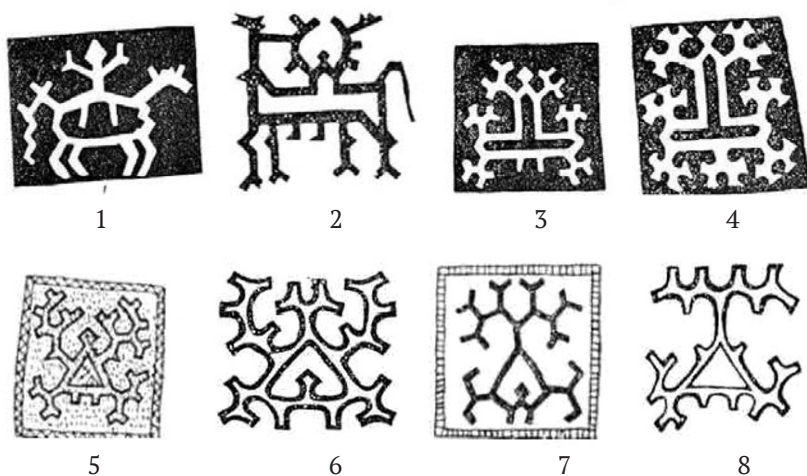


Рис. 21. Изображения всадников на изделиях из меха и бересты:
1 – изображение женщины на жертвенном покрывале, казымские ханты; 2 – изображение мужчины на жертвенном покрывале, манси (по С.И. Руденко); 3, 4 – всадники (на берестяной посуде);
5 – всадник, манси (на бересте, по У.Т. Сирелиусу. 2001);
6-8 – стилизованные фигуры всадников (?), манси (по У.Т. Сирелиусу) [Иванов. 1954. С. 55].

Среди скульптурных изображений хантов и манси рассмотрим скульптуру религиозного назначения. Упоминание о сакральных антропоморфных изображениях встречается в первом сочинении о хантах (XVIII в.) – «Кратком описании о народе остяцком»

Г. Новицкого. Он приводит описание фигуры «обского старика» – хозяина рыб, высеченного из дерева и стоявшего неподалёку от места впадения Иртыша в Обь. У него был нос «аки труба жестяны, очеса стекляны, роги на главе малые, покрыт различными рубищами...» [Новицкий. 1999. С. 56]. Ханты верили, что с помощью металлического носа-трубы он «притягивал» рыбу в Обь. О культовой скульптуре у хантов и манси упоминали и другие исследователи XVIII в. – В.Ф. Зуев, П.С. Паллас, И.Г. Георги. Они отмечали наличие антропоморфных изображений духов, но сами скульптуры подробно не рассматривали. Систематическая информация об антропоморфных фигурах стала появляться с XIX в. благодаря исследованиям среди хантов и манси финских учёных М.А. Кастрена, А. Алквиста. Лингвист М.А. Кастрен, посетивший Сибирь в 1841–1844 гг. с целью описания диалектов у самодийского населения, зафиксировал материал, используемый для изготовления местных духов, их половую принадлежность, оформление лица и др. А. Алквист, совершивший путешествие в Северо-Западную Сибирь в 1858, 1863, 1883 гг., оставил подробные описания материально-конструктивных особенностей изображений родовых духов. К.Ф. Карьялайнен, посетивший территорию проживания обских угров в 1898–1902 гг., исходя из местонахождения духов, разделил их на две категории: «домашние, местные» (привязанные к местности) и «всеобщие» (не привязанные к какой-либо территории). Он подробно описал характеристику материала и одежды домашних духов у хантов и манси. Такой же классификации придерживался и С.В. Иванов, подразделивший сакральные антропоморфные изображения на две группы: 1-я группа – «общественные идолы» (крупные антропоморфные фигуры, «стоявшие в лесах и пользовавшиеся почитанием у значительных групп населения»); 2-я группа – «семейных» (или «домашних») – небольшие фигуры, большей частью антропоморфные, «принадлежавшие отдельным семьям и хранившиеся в жилищах или в небольших амбарчиках» [Иванов. 1970. С. 17]. В данной связи следует отметить типологию местных духов по половому признаку, материалу, оформлению лица и головы, представленную в исследовании Н.В. Золотарёвой [2012. С. 12], которые для удобства сравнения мы свели в таблицу 1.

Таблица 1

**Типология местных духов, выполненных из дерева,
по половому признаку**

Изображения мужчин	Изображения женщин
– с обозначенными глазами и носом (ханты; манси, в т.ч. манси р. Сосьва)	
– с обозначенными чертами лица (ханты, в т.ч. обдорские, салымские, обские, васюганские ханты; манси р. Сыгва)	– с обозначенными чертами лица (ханты, в т.ч. обдорские ханты)
– с вырезанными чертами лица (ханты, в т.ч. обские, берёзовские, тромъеганские, юганские ханты; манси, в т.ч. манси р. Сосьва, манси р. Сев. Сосьва, манси р. Ляпин, р. Манья)	– с вырезанными чертами лица (ханты, в т.ч. северные, берёзовские, юганские ханты; манси, в т.ч. северные манси, манси р. Ляпин)
– с лицом, покрытым металлом (ханты, в т.ч. берёзовские, салымские)	– с лицом, покрытым металлом (ханты, манси)
– лицо образует силуэт птицы (манси р. Сосьва)	
– многоголовые (ханты, в т.ч. берёзовские)	
	– без черт лица (иртышские ханты)

Всеобщие и местные духи отражали представления обских угров о мироздании, через них антропоморфизировались основополагающие категории бытия – представления о добре и зле, здоровье, благополучии, жизни и смерти. В литературе XIX в. упоминаются имена всеобщих хантыйских духов, олицетворённых в скульптурных изображениях, *Мастерко*, *Орт-уки* и др. Ханты почитали *Мастерко* как одного из главных богов. Его фигура «представляла собой большой мешок, набитый другими мешками различной величины и туго затянутый сверху. Спереди к мешку была привязана серебряная тарелка <...> По сторонам *Мастерко* стояли изображения двух его жён, одетых в женское платье» [Иванов. 1970. С. 21]. Один раз в год ему устраивали праздник с плясками, на котором убивали не менее семи оленей и который длился в течение семи ночей. Фигура *Орт-уки* имела деревянную голову, серебряное лицо

и туловище, набитое «всякой рухлядью». Его считали помощником верховного бога *Торум*'а и обращались с различными просьбами.

Относительно местных духов не теряет актуальности высказывание К. Карьялайнена о том, что «у современных остяков мир духов очень богат, настолько богат, что, наверное, никогда и никому не удастся выявить число и имена всех этих духов, являющихся предметом почитания и страха» [Карьялайнен. 1995. С. 6]. Местные духи обеспечивали удачу в промыслах, от них зависели жизнь и здоровье людей, живущих на его территории. Поэтому отношение к местным антропоморфным духам было почтительным. В этой связи интересным представляется описание обряда обновления богов у аганских хантов, записанного нами в 1995 г. и дающего представление о характере почитаемого ими духа-покровителя *Охяң-ими* 'Агана Великая женщина' – красавицы и самой младшей и своенравной из семи дочерей Верховного божества *Торам-ики*.

При изготовлении богов и сейчас придерживаются установленных правил: боги должны появиться до захода солнца, все детали вырезаются «по солнцу»: 1-й круг – правая рука, правая нога, левая нога, левая рука; 2-й круг – наносятся пальцы-зарубки на правой руке, а затем пальцы-зарубки на правой ноге, обозначаются половые органы, затем наносятся пальцы-зарубки на левой ноге и пальцы-зарубки на левой руке. Круг завершён, но ещё не обозначены черты лица. Изготовитель осматривает будущего бога, общается с ним, может ещё что-то поправить в его облики и только потом «по солнцу» наносит черты лица со словами: «(ухо) – пожалуйста, не будь глухим, ты должен слышать твоих детей (людей), насколько полноценно гнездятся птицы, как шумит ветер...; (ноздри) – ты можешь теперь дышать, ощущать жизнь, вкладывать здоровье в твоих детей (дыхание=жизнь); (глаза) – пожалуйста, не будь слепым, если идёт бедствие – распознай» [Сподина. 2015. С. 125]. В самом конце прорезается рот. С этого момента человек замолкает. Бог ожил! Этот фрагмент обряда наглядно показывает сохранившееся до нашего времени почитание духов-покровителей.

У обских угров и самодийцев имелось большое число домашних духов-покровителей (*пупыг*, манс.; *мяд' хэха*, нен.). Они были небольшого размера, вырезались преимущественно из дерева и имели, как правило, антропоморфный вид. Их одевали в одежды из шёлка, суна и оленьего меха (рис. 22). К домашним духам-покровителям обращались за помощью в промыслах, облегчении родов, а также при различных заболеваниях.

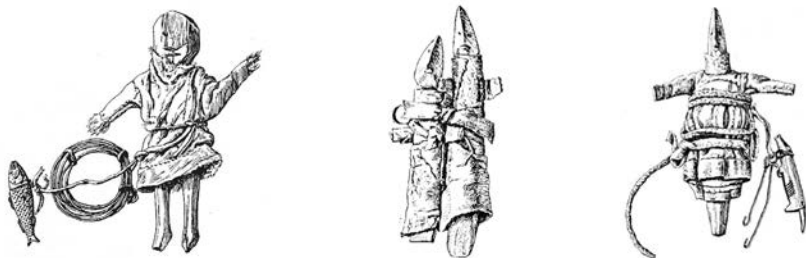


Рис. 22. Предметы культа. Ненцы [Хомич. 1966. С. 203].

Нельзя обойти вниманием изображения умерших (вместилища их душ). В середине XX в. В.Н. Чернецов опубликовал своё исследование, посвящённое представлениям о душе у обских угров, где рассмотрел вместилища души – *иттарма*. С 1950-х годов исследованием культуры обских угров занимается З.П. Соколова, которая по результатам полевых материалов опубликовала работы, в которых представила подробную характеристику изображений умерших у обских угров [Соколова. 1974; 1990 а, б; 1995; 2009 и др.]. Иттарма делались по-разному, но всегда имитировали человека, имели полный комплект одежды и сопутствующих предметов: папиросы, спички, мешочек из-под рукоделия, табакерка и другие предметы. Если у изображения были туловище и голова – наносились (процарапывались) черты лица (рис. 23).



Рис. 23. *Иттарма* – временное вместилище души умершего [Мифология манси. 2001. Цв. вкл.].

З.П. Соколова впервые описала ритуальные куклы, связанные с женскими священными местами, опубликовала данные об изображениях погибших людей – ура, а также разработала классификацию изображений *иттарма*. Они делались по-разному, но всегда представляли человека с обозначением черт лица, «...так как только

в таком изображении (с глазами) могла жить душа умершего (непрерывное условие детских кукол-игрушек – отсутствие глаз и других черт лица)» [Соколова. 2009. С. 621-623].

Таким образом, мы наметили основные области использования антропоморфных изображений у народов Севера Западной Сибири: от археологических древностей до современности, от бытовых, утилитарных предметов до изображений религиозного значения. В иконографии антропоморфных изображений можно выделить ряд устойчивых характеристик, которые воспроизводятся в разные временные периоды. А именно посредством прорисовки позвоночного столба, рёбер, широких плеч и мускулиности подчёркивалась сила антропоморфа, а скелетный стиль изображений находит соответствие в фольклорных образах хантыйских и мансийских героев, наделённых прозрачностью тела (символ красоты и чистоты). Лицо у изображений, согласно традиционному мировоззрению обских угров, чаще всего вырезалось, черты лица подтверждали наличие у них души. Сюжеты картинного письма иллюстрировали главным образом различные моменты хозяйственной деятельности (рыболовство, охота).

Антропоморфные затёсы на деревьях (личины) в большинстве своём отражали обрядово-ритуальную сферу традиционной культуры обских угров. В деревянной скульптуре местных богов прослеживается большое общественное значение обско-угорской изобразительной традиции. Ханты и манси ожидали от своих духов-покровителей помощи в охоте, рыболовстве, оленеводстве, избавлении от болезней и всего недоброго. Именно в религиозной скульптуре акцентировались открытость лица и его узнаваемость. У антропоморфных деревянных фигур оформляли главным образом голову, части лица обкладывали металлом (железом, серебром), глаза иногда делали вставными.

Тема узнавания человека на артефактах, бытовых и сакральных предметах, антропоморфный взгляд на мир способствовали тому, что человек служил моделью для «конструирования» мифологической вселенной. В таком изоморфном качестве любое явление мира становилось понимаемым.

2. Реконструкция мифологической картины рождения человека

В архаическом сознании мир, окружавший человека, – всегда результат творения сверхъестественных существ, главным из которых для хантов и манси является небесное божество *Нуми-Торум*, Торум, а для лесных ненцев – *Нум вэ'ку*. В мифологической традиции именно он создал Вселенную, Землю и Человека. По существующим версиям, которые отличаются по форме, сохраняя единое содержание, *Торум*, создав земную твердь из щепотки грунта, заселил её людьми и животными и затем поднялся в небо. Согласно другим вариантам, человек родился в небесном доме *Торум'а* от женщины, появившейся из упавшей капли. Затем, получив горсть земли у старика, жившего выше *Торум'а*, верховный бог бросил её вниз и таким образом создал Землю, а затем и людей [Зенько. 1997. С.12]. Иной вариант повествует о том, как в процессе первотворения из соплей Сына Светлого мужа-отца (*Торум*) появился волосатый червь, который впоследствии превратился в человека [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 291, 292]. В фольклоре ваховских хантов также сохранилось представление о том, что человек был сотворён *Торум'ом* из своей слюны [Кулемзин, Лукина. 2006. С. 107]. Селькупская сказка так описывает процесс появления человека: «А раньше были люди такие: всё тело у них твёрдым и блестящим, вроде ногтей, было покрыто. <...> Они спать ложились, потом плевали в чашку и там заводился ребёнок» [Пелих. 1972. С. 342]. Касаясь данного сюжета, А.М. Сагалаев отмечает: «Рождение человека из слюны божества может быть истолковано, как его исторжение (= выплёвывание) из сакрального “лона”» [Сагалаев. 1991. С. 147]. Не случайно названия слюны (*луц*), слизи (*нёңхыл*, *няльсь*, манс.) относятся к сакральным (*ялпың ләтңыт*, манс.) табуированным словам [Афанасьева, Игушев. 2008. С. 69; Ромбандеева. 2005. С. 294]. Для сравнения отметим, что селькупы «плевок», «слюна», «человек» (в шаманской лексике) номинируют одним словом – *шбши*, а душу-тень человека, видимую только шаманом, обозначают как *шбшит ылып* (в отличие от тени человека в обыденной речи – *кумын*). Селькупы сохраняют поверье о том, что если необходимо пройти под согнутым деревом, то надо обязательно плюнуть поверх него. «В противном случае человек умрёт: его душа-жизнь (*ильса*) повиснет на дереве и там останется» [Мифология селькупов. 2004. С. 267]. Как видим, плевок становится эквивалентом человека, признаком его жизненной силы, способной к реинкарнации.

Порождающую функцию соплей («детородные сопли» по А.В. Головинёву) продолжает мотив плевок, встречаемый в фольклорных сюже-

тах священных сказок сургутских хантов. Из плевка сына Верхнего бога *Номыр-ики* – *Сорни-кон-пах* ‘Золотой царь-сын’ появляется озеро, из которого выныривает щука (один из представителей нижнего мира), а когда *Пыхт-ики* ‘Чёрный мужик’ (он же *Кынь-ики*) отхаркнул «из самого основания горла и плюнул» из того места, куда упала слюна, «заяц выбежал» [Сказки и куклы... 2006. С. 16-19]. Мухомор, используемый как одурманивающее средство, появился из плевка *Торум’а* [Карьялайнен. 1995. С. 198]. Из плевка владыки Вселенной у мордвы – *Чам-паз* – появляется Шайтан, который ныряет за землёй. Схожий сюжет описан В.В. Напольских у русского населения Западной Сибири: из плевка Бога, плавающего в лодке, рождается Сатана, который превращается в гоголя, затем в гагару и, наконец, в утку-соксуна, в облике которой достаёт землю [Напольских. 1991. С. 138].

Слюне приписывается чудодейственная сила по соединению разрозненных частей тела человека и его оживлению. Восьмиухая-Старуха «Прислонила голову (героя – В.С.) к туловищу, раз лизнула – всё на место встало, срослось» [Фольклор ненцев. 2001. С. 191, 215]. Слюна также участвует в изменении «кодового статуса» объектов живой природы. В мифах народа коми находим упоминание о сотворении верховным божеством *Еном* человека, у которого «вместо кожи было твёрдое, как ногти, покрытие», и собаки, у которой не было шерсти, так как она сторожила ребёнка в тёплом доме. За возможность получить доступ к человеческому потомству, злое божество *Омоль* (*Куль*) пообещало собаке наградить её шерстью. Для претворения замысла в жизнь он «обмазал ребёнка своими слюнями и соплями, после чего его наружная часть стала как внутренняя, а роговое покрытие сохранилось лишь в виде ногтей. Собака обрела шерсть, но ей было запрещено находиться в доме» [Конаков. 1996. С. 55]. Иными словами, благодаря собаке, человек, утратив своё защитное покрытие, из бессмертного стал смертным, то есть доступным для кровожадного Куля.

В данной связи следует отметить вариативность значения хантыйского слова *ляksam* ‘возродиться’, буквально означает «плюнувший, плюнутый» [Талигина. 1998. С. 47]. В.Н. Соловар обратила внимание на сходство слова *ляксэты* (переродиться, возродиться) и *лякты* (лепить, мазать, плевать) [Соловар. 2014. С. 147], которые этимологически очень близки и происходят из одного и того же корня *ляк* ‘плевок’, применявшегося в значении «обмазывать» (глиной печку) [Рутткаи-Миклиан. 2005. С. 100]. Таким образом, важнейшая роль слюны в создании чего-то нового не вызывает сомнений, а в ситуации с человеком даёт начало его телесно-психологической организации. Близкие представления бытуют и в фольклоре лесных ненцев.

В фольклоре описываются различные варианты творения «настоящих людей». Священная сказка (*имэн монч*) сургутских хантов «О первых людях» повествует, что сначала Верхний бог *Номыр-ики* создал людей костяными, жёсткими – *тлэхтон нявий тойтэ* – «костяное тело имеющие люди». Эти люди (*ханты-ёх*) являлись самыми первыми и были ещё до того, как появился «настоящий человек». Комментируя словосочетание *ханты-ёх*, Т.А. Исаева уточняет, что в данном контексте оно используется в значении «живые люди» [Сказки и куклы... 2006. С. 16]. Однако, согласно священной сказке, данное творение *Номыр-ики* не было, по его замыслу, совершенным (годным в пищу его старшему сыну, покровителю Нижнего мира – *Пыхт-ики*). Поэтому тот стал их «мять, месить, как тесто», чтобы сделать людей пригодными для питания. Когда люди стали настоящими, *Номыр-ики* их спустил в Средний мир жить и размножаться [Сказки и куклы... 2006. С. 19-20]. В легенде о происхождении людей, записанной нами от А.С. Казамкиной, наоборот объясняется, что раньше у человека кости были мягкие, как хрящики у птенца (*нела'ку*), поэтому люди в изначальные времена были покрыты слизью как защитной плёнкой [А.С. Казамкина, пос. Варьёган. 1997].

Вероятно, в более поздних вариантах, описывающих попытки создания человека в качестве «строительного» каркаса, упоминаются различные природные материалы, в том числе и связанные с гончарным производством. Согласно материалам В.Н. Чернецова, *Нум* сделал мужчину и женщину из речного песка, который обжёл огнём, доставленным с неба. По другой версии, людей сделали *Нуми Торум* и *Хуль отыр*. *Торум* сотворил человека из лиственницы, а *Хуль* – из глины. Вдохнул в них жизнь *Топал ойка* (*Микола-Торум*), причём лиственного человека он оживлял, поставив к себе спиной, а глиняного – лицом. Лиственный человек засвистел, закричал и побежал в лес, стал *менкв'ом*. Этот человек очень долговечен, живёт несколько сотен лет, пока *Чахл Тёрром* не убьёт его своим *тором санкв* ('божья стрела'). У другого человека, когда становится жарко, выступает из кожи вода. «Это сохнет от жары глина... Глиняный человек очень недолговечен и скоро умирает» [Источники по этнографии... 1987. С. 119, 153].

Интересную версию о создании человека приводит А.И. Цукор. Согласно материалам исследователя, творение людей происходило в три этапа, два из которых оказались неудачными: сначала из лиственных брёвен получились антропоморфные великаны-людоеды *мэнкв'ы*, которые, получив жизнь (дыхание *Нуми-Торум'а*), скрылись из лесу, затем бог сотворил человека из сердцевины лиственницы, сплетённой лиственными корнями. В результате «появились люди, но мохнатые, которые были затем уничтожены».

И только с третьей попытки получился человек. Он был сплетён из гальника и обмазан глиной. В ход пошли слюна *Торум*'а и рыба чешуя – из неё сделаны ногти [Цукор. 1997. С. 247]. В хантыйских мифах сохранилось упоминание о творении *Торум*'ом человека из своей слюны, глины и берёзовых веток [Мифология хантов. 2000. С. 86].

Неземное происхождение человека развивают другие мифологические версии о происхождении людей от Солнца и Луны, от птиц, и поэтоу сначала человек был крылатым [Мифология хантов. 2000. С. 86]. В.Н. Чернецовым записано несколько «птичьих» песен, в которых описывается сюжет высиживания птицей-*Калтац* первой женщины-прародительницы («человеческого существа девочка») [Чернецов. 1971. С. 90], что демонстрирует «переход от предка-птицы к предку-человеку» [Сагалаев. 1991. С. 78]. Указание на птичью родословную первых людей присутствует в обрядовых песнях манси, где предки именуется «семь крылатых, семь ноги имеющих». Если у манси ребёнок умирал до рождения, то говорили, что он «разбился» (=яйцо выпало из гнезда) [Сагалаев. 1991. С. 91].

Связь *Торум*'а с рождением первопредка и соотносением его с родом божеств прослеживается в таком эпитете человека, как «*Тарум сыр олаң ай вэртэм*» – ‘Из рода *Торум*'а младший *ворт* (дух-предок)’. Видовая принадлежность человека обозначена другим эпитетом – «*Ханты/Едумхэ пухием валдудумал мал*» – ‘Ведь [он] сын хантыйского/ смертного мужчины’. Человек из рода *Торум*'а – действующее лицо хантыйской песни *Тарум шир ёх* ‘Народ из рода *Торум*'а’. Упомянутое название В.Н. Чернецов объяснял тем, что женщины дома человека *тоб* находятся на небе – созвездие Плеяды [Чернецов. 1939. С. 20-42]. *Тарум сыр олаң* («*торум шир ёх*») можно перевести как «небесные (верхние) люди», т.е. люди, живущие по законам *Неба-Торум*'а [Молданов, Молданова. 2000. С. 5].

Род *Торум*'а характеризовался отсутствием у его представителей пупка. В хантыйской легенде о «Вверх ушедшем человеке» упоминаются *пуклың лых ях* ‘люди без пупка’ («чистые люди»), живущие на небе. Традиционным мировоззрением они уподобляются бессмертным богам. Рождённым без пупа был и богатырь *Танья* (*пуклин тых ко* – «беспупый») [Мартынова. 2002. С. 88]. Интересно отметить, что селькупский пантеон включает в себя полузабытый образ мифического чудовища Пюневальде или Пюнеуальде – «Каменного убийцы» (*пу, рун* ‘камень’, *yal de* ‘умерщвляющий’). Его же называют *Уалле-кум* ‘Убийца-человек’. Главным отличием его от людей было отсутствие у него пупа (*шонь*) и утробы (*парге*) [Пелих. 1996. С. 167-168]. Согласно традиционным представлениям селькупов, в период «старинны» жили существа, похожие на людей, но с блестящим телом и обладавшие огромной силой. Они были долгожителями, пита-

лись запахом и не имели пупа. Их потомство появлялось из плевка. В жёны они брали «земляных» женщин, от браков с которыми появились современные селькупы «с пупом» [Мифология селькупов. 2004. С. 72]. В селькупской сказке, записанной Г.И. Пелих, содержится дополнение о том, что, когда родился первый человек с пупом (*шайль*), старики сказали: «Теперь недолговечный народ будет» [Пелих. 1972. С. 343].

После опускания первой пары настоящих людей на землю (мужчина и женщина), бог-прародитель наделил их такими функциями и видовыми чертами, которые чётко стратифицировали их как представителей Среднего (физического) мира, но и сохраняли рудиментарную память о небесном происхождении. Земная стадия рождения человека связана у хантов с богиней-жизнеподательницей *Анки-Пугос*, *Калтац*, а у лесных ненцев – *Я ката-пуус'я*, которая традиционно связывалась с землёй (*Я ката*: букв.: Земли бабушка) [Зенько-Немчинова. 2006. С. 176]. Обские угры и самодийцы считали, что детей (новая душа) посылает небесный бог *Торум*, а принимает земная *Анки-Пугос* 'Пуповая мать', и верили, что до момента появления на свет, а также в течение первых семи-десяти дней ребёнок находился в ведении сверхъестественных существ (в том числе и *Анки-Пугос*), с которыми человек не мог входить в общение. Лишь «с того момента, как ребёнок начал улыбаться "по-человечески", – отмечают В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина, – он считался перешедшим в мир людей, во владение реальной матери» [Кулемзин, Лукина. 2006. С. 134]. Согласно ряду версий, божество-покровитель деторождения *Анки-Пугос* находится в чреве у каждой женщины и является «настоящей» матерью всех детей данной женщины. Ваховские ханты считали, что она обитает в стороне восходящего солнца, где «выкачивает» маленьких, на глаз незаметных детей и посылает их на землю [Шатилов. 2000. С. 117]. Как известно, имя божества *Анки-Пугос* означает ещё и «послед» и «детское место».

Видовым отличием людей от бессмертных богов, признаком связи всего живого с землёй считалось наличие пупка (*пўкан*, каз. хант.; *пўкләң* 'пуповина', сург. хант.; *пукни*, манс.; *сю'(н)*, *сю ваң* 'ямка пупка', нен.; *жөн'*, сельк.). Здесь необходимо сделать уточнение. Ханты словом *пўкан* обозначают и пупок (ямку на животе) и пуповину – кишку, которая связана с последом. Их различия проявляются в контексте разговора. Манси понятие пупок на животе человека (*пукняс* 'пупка отверстие', от *пукни ас*) отделяют от пупка, пуповины (*пукни*) компонентом *ас* 'дыра, отверстие'. Послед с частью пуповины назывался *щянь*. Её (вместе с ветошью, оставшейся от родов) помещали в специальную колыбельку *лўль ана* 'плохая

люлька' или *āmp tēne san* 'собачья берестяная чашка' и проводили «обряд захоронения последа». Для этого люльку с последом уносили подальше от жилища в лес и вешали на дерево (чем выше, тем лучше). Если *лؤلъ ana* упадёт или её содержимое растаскает собака – это плохое предзнаменование: ребёнок может заболеть или даже умереть. Засохший кусочек пуповины (*тосам пукни* 'сухая пуповина') прятали в щель между брёвен внутри дома. Если он выпадал оттуда – жди беды. Ребёнок мог заболеть или умереть [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2016]. Несколькими иная ситуация складывалась с обозначением пупка в селькупском языке, где часть пуповины, связанная с последом, обозначается собственным словом *se*. Её (вместе с последом), как имеющую связь с Нижним миром, закапывали в землю. Кусок перевязанной пуповины, который остаётся на теле ребёнка, а потом, засыхая, отпадал, получил название *šenilaka*. Эту часть пупа хранили всю жизнь и полагали, что, воздействуя на неё, можно было изменить судьбу человека. Слово *šōp'* обозначало собственно пуп на теле человека, который традиция связывала с представлениями об особой мистической силе (в отличие от физической силы *or*). Пупок *šōn'* обладал необычайной силой. Герой селькупского фольклора *Имме* с помощью вырезанного из своего живота пупа и брошенного вверх получает возможность общаться с самим Богом. «Выполнив свою функцию, пуп возвращается обратно» [Ким. 1997. С. 38-39].

Глобальная идея земного происхождения человека закреплялась в традиционных верованиях, связанных с рождением и соблюдением сохранных действий в отношении пуповины у обских угров. На Агане засохший послед помещали в мешок (*пуклун кырых* или *амп лагол* 'пуповины мешок'), который крепился спереди на детской колыбели, что характерно и для других групп хантов и манси. Для этих же целей изготавливалась берестяная куженька для последа с пупком, которая вешалась на берёзу [Соколова. 2005а. С. 145; 2009. С. 381-382]. Тем самым человек «привязывался» к месту своего рождения, к своей земле. Возможно, с пуповиной связано представление о крови как вместилище души (жизни). «Если "бог" предназначает двух молодых людей друг другу, – указывает К.Ф. Карьялайнен, – то говорят: "Их кровь из пуповины слилась"» [Карьялайнен. 1994. С. 43].

Следуя общей идее антропоморфизации окружающего мира, человек наделял пупком и землю. Согласно материалам Е.А. Алексеенко, кеты считали, что у земли есть пупок (*бангтыүл'*, от *тыл'* – 'пупок'), который находится в центре земли. Пупку Земли соответствует симметрично расположенный Пупок Неба – Полярная Звезда. Интересно отметить, что пупок земли считался у кетов

женским существом. «Ему, – отмечает Е.А. Алексеенко, – приносили жертвы при лечении больного, забивая чёрную собаку, подвешивая приклады чёрного цвета. Крота считали сыном пупка земли» [Алексеенко. 1976. С. 78]. В ненецком фольклоре акцентируется внимание на мужском персонаже с пуповиной, которая рассматривается как местообитание людей: *Сюдбя вэсако' сю' ваңгахад халы" пухыбтырца* – 'Из пуповой дырки великана муравьи шныряют' (Ответ: чум, люди, полог) [Салиндер. 2012. С. 22].

Таким образом, родословная человека реализует две линии развития – небесную и земную. Небесная проявляется в представлениях о возможности возрождения после смерти (реинкарнация, большой «жизненный» круг), а земная – в прохождении всех стадий развития от рождения до смерти (малый жизненный круг – В.С.). В соответствии с данными сюжетами представляется возможным реконструировать последовательность созидательных усилий Верховного небесного божества по сотворению человека. В подавляющем большинстве сюжетов творцом человека выступает Верховное небесное божество (*Торум*) или его сын, подчёркивая тем самым рудиментарную связь рождения человека с небесным миром. «Мастерская» бога находилась на первом (самом близком к земле) ярусе многоэтажного Верхнего мира. Слюна/сопли *Торум*'а и его дыхание представляются в качестве первичной живородящей (или возрождающей) субстанции, которой принадлежит первенство в процессе создания человека. Первые «образцы» человека не лишены были недостатков, а в ряде локальных версий являют пример создания химерных существей, из-за чего процесс творения происходил путём «проб и ошибок». Появление «настоящего человека», способного к саморазмножению, маркировано наличием пупка.

3. Душа как животворящая сила человека

Представление о душе является в определённой степени тем неподвижным участком традиционной культуры, который удерживает всю структуру традиционного общества от распада. Одними из первых обратились к вопросу о жизненной сущности человека Б. Мункачи в книге «Мир древних верований вогульского народа» (1902, 1910) и У. Сирелиус «О погребальных обрядах у остяков и вогулов» (1902–1903). Наиболее обобщённые сведения о сущности человека сквозь призму понятий о душе представил К.Ф. Карьялайнен в обстоятельном исследовании «Религия югорских народов» (1921). Представление о душе у обских угров явилось главной темой одной из фундаментальных работ

В.Н. Чернецова [1959]. Значительный вклад в понимание духовной сущности человека внесли этнографы З.П. Соколова [1971, 1980, 1990, 1993, 2009], В.М. Кулемзин [1976, 1978, 1980, 1984, 1985], Н.В. Лукина [1995], а также Н.М. Талигина [1998, 2004], Е.Г. Фёдорова [2007].

Термин «душа» в традиционной культуре коренных народов Севера условен, его трудно объяснить, так как он используется для обозначения необъяснимой сферы мироздания. Отсюда неточность в отражении сущности данного явления. В.М. Кулемзин связывал понятие «душа» с представлениями о жизненных силах того или иного предмета и считал, что «они не только сохранились до наших дней как рудименты традиционного мировоззрения, но и выполняют иногда известную функцию в ряде случаев практического отношения человека к действительности». Жизненную силу учёный напрямую соотносил с дыханием [Кулемзин. 1984. С. 18]. Согласно мифологическим сюжетам манси, дыхание-жизнь вдохнули в человека боги: *Нуми-Торум*, жена *Нуми-Торум*'а – *Калтась-эква* 'Калтась-женщина' и *Тапал ойка*. Так фигурка из глины стала *элумхóласыг* 'человеком' [Источники по этнографии... 1987. С. 153]. Ханты усть-казымского Приобья также верили, что *Калтац аңки* 'Калтац-мать' даёт новорожденным *дыл* 'душу-дыхание'. Её помощницей при родах выступает *Ай Калтац аңки* 'Маленькая Калтац-мать', которая также считается жизнеподательницей (*эви дыл, пух дыл пулңтум най аңки* 'в девочку душу-дыхание, в мальчика душу-дыхание вдувшая богиня-мать') [Пятникова. 2008. С. 43]. Юганские ханты появление детей связывали с волеизъявлением двух сестёр богини *Пугос*, живущих на р. Малый Юган. С именем богини *Пугос/Пухэс* связывают появление детей васюганские ханты. На золотой крыше её дома висят семь колыбелей с душами *ilt*. Когда небесная богиня «качнёт их семь раз – *ilt* готова, если колыбель опрокинется, то появляется *ilt*, которая не будет жить долго» [Карьялайнен. 1994. С. 49]. У лесных ненцев за деторождение отвечала *Я-ката-пуша* 'Земли бабушка'. Вполне справедливым представляется замечание о том, что «душа является главной ценностью в символических обменах между мирами; именно «душу» просят у неба, а потом пристально следят за её состоянием в течение всей жизни человека» [Львова, Октябрьская и др. 1988. С. 53].

Согласно материалам Т.Р. Пятниковой, душа *ис хур* представляется как «нечто отдельное от тела, как искра огня, которая даёт глазам блеск, крови жар и всему телу внутреннюю теплоту. <...> Эта душа понимается как «нечто» воздушное, подобное дующему ветру. После кончины человека она поднимается на небо» [Пятникова. 2008. С. 161-162]. На р. Сыня живой человек также характеризовался как *лыл'ын исхор* («дышащая тень»). Н.М. Талигина называет «нематериальной субстанцией» *ис* нечто, дающее основу физического

существования человека, и приводит следующие её значения: «век, древность, давность», нечто необходимое (например, дыхание). С её точки зрения, салымскими хантами *ис* «понимается как охранительное явление живого, здорового человека.

Если *ис* покидает человека, то он начинает болеть, вянуть, чахнуть» [Талигина. 1998. С. 43]. С душой-дыханием связывают представление о жизненных силах и казымские ханты: *Питэм цирэдн лыдал па сукхэс* – ‘Как упал он, жизнь (букв.: дыхание) кончилась’ (букв.: оборвалось), *Ши юпийн исд мәнэд* – ‘После этого он умрёт’ (букв.: душа уходит) [Соловар. 2010. С. 41]. Для приуральских хантов «оправиться после тяжёлой болезни» означало лылал этас ‘дыхание появилось’. Данная фразеологическая единица ассоциируется с «возрождением», возвращением к жизни человека. «Вероятно, – замечает А.В. Головнёв, – именно дыхание наиболее явственно воспринималось как ритм жизни, приводящий тело в постоянное движение» [Головнёв. 1991. С. 211]. А.П. Зенько считает оправданным применять термин «жизненная сила» для описания соответствующих представлений о человеке у обских угров. Учёный отмечает, что «душу-дыхание» – *лил/лили* нельзя отождествлять только с понятием «душа», либо с понятием «дыхание». Дыхание является лишь её внешним признаком [Зенько. 1997. С. 70–72]. В селькупской лингвокультурной традиции для обозначения души используется термин *ilsat*. Морфемный анализ данного термина, проведённый Е.Д. Прокофьевой, позволил исследователю выявить основу *il* ‘жизнь, жить, живой’ и *sat* – старинный самодийский суффикс отглагольного имени орудия действия [Прокофьева. 1976. С. 120], что позволяет толковать термин *ilsat* «как некую жизненную субстанцию (жизненный источник <? пища, солнце), обитающую в пространстве» [Ким. 1977. С. 28].

В ненецком языке основа *il/ил* ‘жить, жизнь’ входит в состав понятий, связанных с оленеводством, как основной традиционной отраслью хозяйства. Например, обозначение дикого оленя *дильшаң* (лесн. нен.), *илебць* (тундр. нен.) и, соответственно, духа-хозяина диких оленей *Илебцям пертя* (тундр. нен.), *Йил’мя пайил’та* (лесн. нен.), духа-покровителя оленеводства *Вяп пайил’та* (лесн. нен.) [Бармич. 2015. С. 451; Бармич, Вэлло. 2002. С. 231; Зенько-Немчинова. 2006. С. 214–215]. Интересно отметить, что эта же основа (*il*) используется и в сакральной сфере: «термином *il’tsa* <...> обозначаются два прикладываемых друг к другу предмета, употребляемых шаманом для предсказания судьбы или при беседе с духом покойного» [Ким. 1977. С. 29].

У тундровых ненцев термин «душа» включает несколько взаимосвязанных компонентов: *ил’* («жизнь»), *инд’* («дыхание»), *и* («мысль», «разум») и *сидянг* («тьень») [Ощепков. 2001. С. 230], а у лесных – *чица*

(«тень»), *шетю* («дыхание»), *ви'* («ум», «мысль»), *тидмя* («рядом» – душа-тень, живущая рядом с хозяином, его эфирное подобие). Общим термином для обозначения духовных субстанций человека у лесных ненцев является *tut'/тич'* по аналогии с душой-тенью в верованиях селькупов [Зенько-Немчинова. 2006. С. 236; Прокофьева. 1976. С. 120]. Таким образом, представляется целесообразным говорить о душе как о явлении полисемантическом, включающем в себя такие понятия, как жизнь, дыхание, отражение (тень) и др. Как видим, понятие о дыхании как жизненной силе человека является ключевым у обско-угорских (шире – финно-угорских) и самодийских народов. Так же эстонское слово *leil* означает 'дух', 'жизнь', у лапландцев *lievlla* – 'пар, дыхание, дух, душа', у вогулов *lil* – 'дыхание, дух', у венгров *lelek* – 'душа, дух' [Пентикайнен. 1990. С. 43].

Более столетия предпринимаются попытки исследовать классификацию душ, в основном на материалах хантов и манси. Известный финский учёный К. Карьялайнен отмечал, что «общеугорским является представление о существовании двух душ: (физической) души-дыхания и души-тени; последняя, отделённая от своего живого владельца, летает вокруг него, как крылатое существо, но может стать и призраком какой-либо фигуры» [Карьялайнен. 1994. С. 41]. На отражение образа человека в такой душе, как тень у ваховских хантов, обратил внимание М.Б. Шатилов [2000. С. 183]. Анализируя названия двух сил, оживляющих человека, он приводит их названия: *lilel* 'душа' и *körr* 'тень'. Й. Хэкель, наряду с душой-дыханием и душой-тенью, для угров указывает такой вид души-тени, как духовный двойник, обозначаемый иртышскими остяками и вогулами как *urt* ('дух', 'призрак', 'приведение', 'отражение'). Хантам он представляется в виде крылатого существа, наподобие летучей мыши. Его появление является предвестником смерти увидевшего его человека [Хэкель. 2001. С. 35]. З.П. Соколова приводит материалы А. Кережи, которая отмечала наличие представления о трёх душах у восточных хантов [Соколова. 2009. С. 438].

В.Н. Чернецов указывал на наличие пяти душ у мужчин и четырёх – у женщин, замечая при этом, что причины разницы в числе по полам для него «не вполне ясны» [Чернецов. 1959. С. 117]. В основу различения душ исследователь положил степень «материальности».

Для северной группы хантов в качестве наиболее материальной он приводит именно душу-тень *isxor* («могильная душа», «большая душа»), которая, по сути, является образом умершего, воплощённой в матричной субстанции покойного, вернувшейся из Нижнего мира. Эта душа может на некоторое время превратиться в *кер-хомлак* –

жука, с исчезновением которого прекращается окончательное существование человека. Представления о трансформации могильной души не отличаются единообразием. Её трансформирующийся облик представлялся исследователям в виде златки (*Goldkäfer*) – зеленых божьих коровок, водяных жуков (К. Карьялайнен), жуков-плавунцов (В. Munkácsi), жужелицы (И. Росляков) – небольшого водного насекомого чёрного цвета из рода водолюбов (рис. 24, а-г).

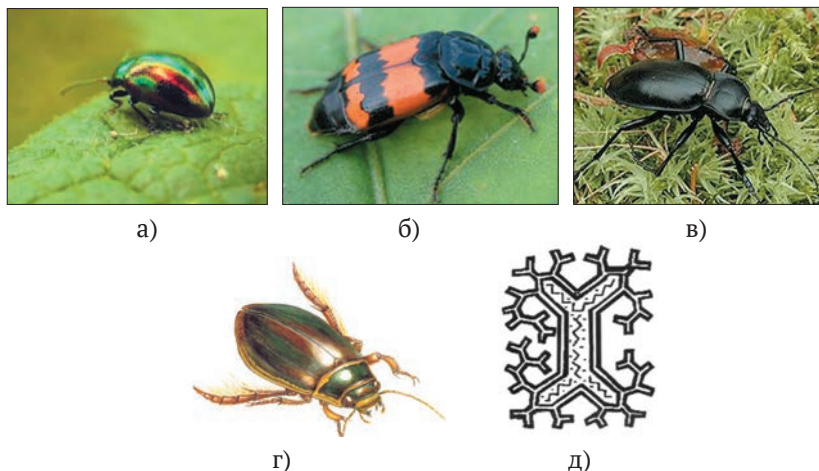


Рис. 24. Трансформации душ: а) жук златка; б) жук могильщик; в) жужелица гладкая; г) жук плавунец; д) хумылха 'земляной жук'. Казымский орнамент нач. XX в. [Молданова. 2013. С. 17].

Касаюсь градуальных превращений души, В.Н. Чернецов подчёркивает, что, скорее всего, название трансформирующейся души *кер-хомлак* «распространяется на жесткокрылых вообще, и лишь в локальных вариантах представление о превратившейся душе связывается то с плавунцом, то с жужелицей, то со златкой» [Чернецов. 1959. С. 125]. Интересно отметить, что по поверьям селькупов душа покойного иногда также превращается в водяное насекомое *кэмылқо*, а само название жука является заимствованным из хантыйского [Селькупская мифология. 2004. С. 176].

Вторая душа, которая может покидать тело, носит название *үрт/ürt* [«уходящая вниз (по реке) душа», «душа-птица»], предстаёт перед человеком, как правило, в облике птицы – трясогузки, ласточки, синички, кукушки, иногда сороки. Её уход вызывает сонливость, слабость, болезненное состояние. По древним верованиям манси душа *үрт* во время сна даже могла проникать

в загробный мир. Живёт она в голове и во время путешествий принимает облик трясогузки (*worsik*) или синицы (*sankəs*) [Источники по этнографии... 1987. С. 191; Чернецов. 1959. С. 126]. Птицевидная татуировка, выполненная незадолго до смерти, помогала душе *ürt* беспрепятственно достигнуть загробного мира и пребывать там столько же времени, сколько жил человек, уменьшаясь до облика ребёнка.

Впоследствии душа *ürt* превращалась в *кер-хомлах*. З.П. Соколова уточняет, что после смерти «душа человека, именуемая *ürt*, превращается у женщин в паука (*n'imsar ekwa*), а у мужчин – в жука (*t'ereä-xomlah*)» [Соколова. 2009. С. 474].

Третья душа *uləm is* «душа сна» («сонная душа») имеет вид глухарки и после смерти человека продолжает жить в той одежде покойного (*дыл вўюм сух* «дыхание забравшая тень»), которую уносят в лес (на «чистое место»), вешают на дерево и объявляют её «местом обитания ис» [Молданова. 2012. С. 174-175]. Касаясь дальнейшей «судьбы» этой души, В.Н. Чернецов отмечает, что «с ветром и дождём эта душа исчезает (кончается)» [Чернецов. 1959. С. 137]. Её изображения, как правило, наносят на верхнюю часть спинки детских колыбелей, как раз напротив того места, где располагалась голова ребёнка.

Обские угры верили, что «сон – это тоже состояние смерти, поскольку во время сна одна из четырёх-пяти душ человека открепляется от тела и путешествует» [Попова. 2003. С. 132]. Считалось, что изображение птицы служит вместилищем души и удерживает её от желания путешествовать, т.е. покидать тело (рис. 25).



Рис. 25. Спинки дневных колыбелей [Saar. 2012. P. 130, 135].

Четвёртая душа – реинкарнирующаяся – именуется *lil*, *lili* ‘дыхание’ или *mañ is* ‘маленькая душа’ – наиболее важна для замыкания жизненного круга. Душа *lili* при жизни человека в виде птички (птичка-душа, сокол-душа, «птица с конца кос», «кукушка с маковки головы») обитает в волосах. В этой связи следует отметить обычай восточных хантов рядом с детскими могилами устанавливать небольшие шесты (до 1 м высотой) с деревянной птичкой на вершине.

Данное изображение ханты объясняют сюжетом сказки о заболевшей матери, дети которой предпочли игру в куклы, нежели принести матери попить. Не дождавшись помощи и сочувствия, мать в облике кукушки улетела от детей [Соколова, Месштыб. 1993. С. 182, 189]. Сюжет мифа-сказки о кукушке известен также и манси [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 259-260]. Очень часто изображения птички символизировали душу усопшего [Иванов. 1970. С. 40; Молданова. 2005. С. 62].

После смерти женщины литые изображения этих птиц кладутся ей за пазуху и следуют с ней в могилу. «Возможно, эти изображения как-то соотносились с концепцией круговорота жизни, так как грудь, пазуха и подмышки в мифологической анатомии недвусмысленно связаны с представлениями о сакральном рождающем верхе, свободном от “скверны” физического низа» [Сагалаев. 1991. С. 56].

Душа *lili* «живёт» в могиле не менее трёх лет, то есть пока не истлеет тело (у манси 4 года, если женщина, и 5 лет, если покойный мужчина), или столько, сколько прожил покойный. Если в течение этого срока она не возродилась, то умирает окончательно [Чернецов. 1959. С. 125-126, 134, 137, 139]. Душа-дыхание, по представлениям селькупов, являлась самой динамичной из всех душ. С возрастом она делалась короче: у молодых «душа длинная» (*квзев тьюб*), а у старых «душа короткая» (*квзев паука*) [Кулемзин. 1994. С. 357], (рис. 26).

Пятой была ещё одна реинкарнирующаяся душа, либо ею считалась сила. Как следует из материалов В.Н. Чернецова, «из пяти душ одну не видно совсем, вторую видно на четверть, третью – наполовину, четвёртую видно на три четверти, а пятую видно хорошо – это тень» [Мифология хантов. 2000. С. 129].

Сходные подробности временной трансформации двойника человека в загробном мире содержатся в представлениях ненцев. Двойник умершего находится в мире мёртвых, как правило, столько же лет, сколько жил человек в настоящей жизни, а затем «вторично» умирал и превращался в *си* ‘жука’. «После второй смерти, – отмечает Л.В. Хомич, – покойный уже не страшен, он никакого влияния на жизнь живых не оказывает. Старые люди при появлении в чуме этого жука бросают его в огонь костра,

приговаривая: «Старина, согрей спину, это [костёр] наше солнце» [Хомич. 1976. С. 24].

Селькупы считали, что некоторые души после смерти уходят в землю и становятся пауками. Потом они взбираются по корням и ветвям священного дерева и превращаются в «корневые звёзды». Налицо стремление представить жизнь неуничтожимым началом, а её минимуму придать образ какой-либо малости: бабочка, комар, паучок, жучок. А.М. Сагалаев, касаясь «градуальных превращений душ», приводящих их к минимально возможным формам и размерам («уменьшение» человека после смерти), считал возможным трактовать как «постепенное приближение его к тем формам, в которых воплощается “зародыш” новой жизни» [Сагалаев. 1991. С. 126].

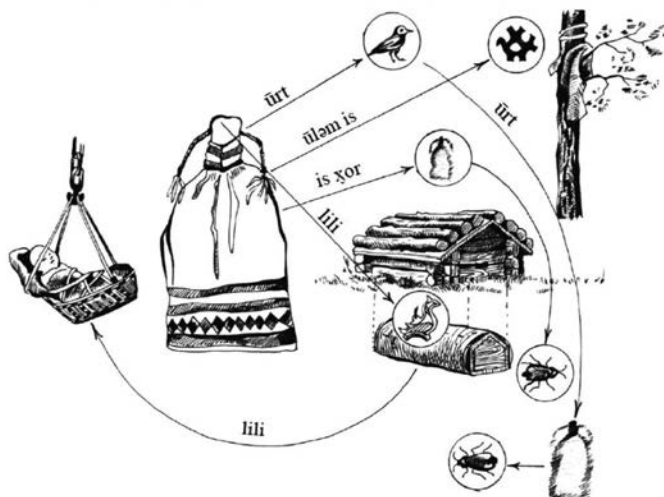


Рис. 26. Градуальные превращения душ человека (рисунок-коллаж автора).

В связи с птичьей ипостасью некоторых душ человека следует подчеркнуть, что в фольклорно-мифологической сфере подземно-небесные полёты отождествлялись с полётом души, оставляющей тело. С.А. Иванов, приводя сведения, полученные Н.Ф. Прытковой у казымских хантов, о татуировке фигурки птицы *вурсик* (*ворсик* – «трясогузка», манс.) на плече (рис. 27), указывал, что она помогает человеку после его смерти переправляться через океан в «страну мёртвых» и имеет отношение к представлениям хантов о душе [Иванов. 1954. С. 46]. В данной связи заслуживает быть упомянутым обряд проводов души, который совершался на сороковой или пятиде-

сятый день (если человек умер в период, пока утки не улетели на юг) и весной, если человек умер после отлёта уток (рис. 28). «Для этого убивали небольшую утку *уйюв* (“утка маленьких размеров”) – связь, чирок, острохвост. Утка должна быть с целой головой и целыми крыльями. Утку варили в лесу, обычно на священном женском месте, затем съедали. Кости, пух, перо, внутренности сжигали в шалашике во время ритуала сжигания волос (*at-pêlantawe*), которые собирали родственники за период траура по умершему, а также волосы, которые отрезали в момент смерти человека» [Соколова. 2009. С. 474].

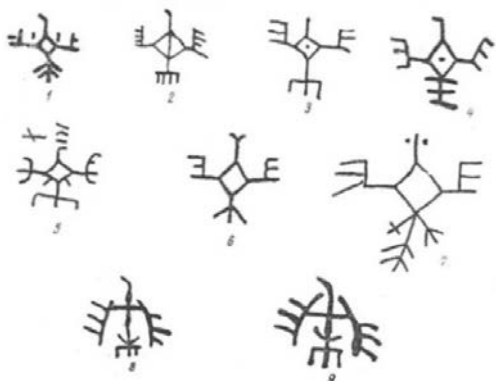


Рис. 27. Татуировка.
Изображение птиц.

Обские угры. 1, 2, 6 – по С.И. Руденко (1929);
3, 5 – по И. Глушкову;
4, 8, 9 – по В.Н. Чернецову (1947);
7 – по К.Ф. Карьялайнену
[Иванов. 1954. С. 47].



Рис. 28. Изображение проводов души в загробный мир: 1 – утка; 2 – фигурка, изображающая умершего; 3 – подушка под головой фигурки; 4 – шалашик [Чернецов. 1959. С. 151].

На наличие пяти душ у мужчин и четырёх – у женщин указывает А.С. Песикова. В качестве самой главной души у сургутских хантов исследователь называет *дил* ‘дыхание, эфир, жизненная энергия’, которая после смерти человека поднимается в Небо. С телом остаётся душа *йәпәл* ‘тень, оттиск тела’. «В эту душу, – отмечает А.С. Песикова, – могут вселяться духи, нечистая сила, живые люди с негативными намерениями». Следующая душа – *йис* ‘плач, скорбь, печаль’ – после смерти человека витает в Среднем мире – мире людей, общается во время сна с живыми родственниками. Одна из душ – *йдәп* ‘вид, образ, обличье’ – улетает в «сферу действия» богини Земли: деторождение, жизненная энергия,

домашний очаг, животный и растительный мир, потусторонний мир покойников, царство бога Болезней и др. Ещё одна душа – *кэйңи* ‘комар’ – охраняет жизнь от потусторонних сил. С уходом из тела этой души человек быстро умирает. Различия в количестве душ у мужчин и женщин исследователь объясняет готовностью женщины к воспроизводству пятой души – новорожденного [Песикова. 2006. С. 34].

Е.И. Ромбандеева, на основании данных фольклора, приводит наименования пяти душ у манси: *уртэ* – душа, которая отправляется в тёплые края после смерти или до смерти человека; *лац* – душа человека в образе птички, предвещающей о смерти; *улм уйе* – душа в образе птицы, хранящей сон и здоровье человека; *утьци* – душа, которая всегда с телом, даже после смерти человека; пятая – это якобы душа первой души, у неё нет конкретного названия [Ромбандеева. 1991. С. 94].

Более осторожно подходит к вопросу классификации душ Э. Рутткаи-Миклиан. Она, обобщив имеющиеся свидетельства, констатирует, что: одна из душ после смерти человека некоторое время остаётся вблизи кладбища, превратившись в насекомое, а «когда умирает оно, прекращается и жизнь души»; другая душа может покидать тело человека и при жизни, но «человек без неё долгое время жить не может»; одна из душ, которая в момент смерти «уходит в мир умерших и, прожив там в обратном порядке свою человеческую жизнь, возвращается на землю в виде насекомого»; «душа-сон», живёт в лесу и имеет вид глухарки, «в человеке она присутствует только тогда, когда он видит сон»; одна из душ, «которая после смерти может реинкарнироваться». «Однако, – продолжает исследователь, – неизвестно, как распределяются эти функции среди четырёх – пяти душ, в то время как название известно лишь для одной или двух из них. Общими считаются и представления о том, что души чаще всего имеют вид птицы или летающего насекомого или же своего владельца; место их обитания – поверхность человеческого тела, преимущественно на голове среди волос» [Рутткаи-Миклиан. 2005. С. 100].

Единичное упоминание Э. Рутткаи-Миклиан о возрождении души-тени Е.Г. Фёдорова объясняет противоречивостью и недостаточной изученностью представлений о душе [Фёдорова. 2007. С. 206-211].

А.П. Зенько, исследуя представления о жизненных силах у обских угров, предположил связь пятой души у мужчин с более высоким их статусом. Ссылаясь на сообщения своих информантов из числа юганских хантов, исследователь отмечает, что «женщина обладала меньшим количеством “душ” в связи с тем, что была сотворена

позже мужчины, в чём, возможно, сказалось влияние христианства» [Зенько. 1997. С. 71].

Согласно нашим полевым материалам, собранным среди лесных ненцев, удалось установить наличие у человека пяти душ: душа *чича* (видимая тень), душа *шетю* («дух», «дыхание»), душа *ви'* («ум», «мысль»), душа *тидмья* («душа-тень»), душа *шей* («сердце»). Душа *чича* живёт снаружи, рядом с человеком. Это его видимая тень. Во сне она не улетает и вообще «не может далеко уйти». Её пространство слишком зависимо от «хозяина». Ненцы не относят её однозначно к понятию «душа». Её можно увидеть ночью при свете луны, но лучше она видна днём. Присутствие души *чича* зависит от угла падения солнечных лучей. При полной темноте она находится под подошвами обуви человека (*ңындой ңылна чича* 'подошвы снизу тень'). Если встретились два человека, и у одного из них (при луне) нет тени, то это некто из другого мира.

Существование человека немислимо без души *шетю*. Человек рождается с дыханием. Если душа *шетю* временно покидает человека, то он становится бессильным, чувствует усталость. Пока она есть у человека, то и душа *тидмья* никуда не уйдёт. А если душа-тень исчезнет, то и *шетю* *ныклаты* («дух оборвётся»). Душу *шетю* может похитить чья-либо душа-тень *тидмья*. В этом случае человек умирает. Душа *шетю* очень пугливая. Это к ней чаще всего применяют ненцы выражение *шейта катя* («сердце ушло»), а ханты – *сымаң мин*. Лишиться души *шетю* («попасть в иной мир») может человек, который нарушит веками установленный порядок во время жертвоприношения. Если встать впереди «говорящего», то есть на то место, которое должно быть «чистым», тень человека может попасть на жертвенный огонь и безвозвратно уйти вместе с дарами в иной мир. Люди, как правило, соблюдают этот порядок, не желая раньше времени умереть. Определённое отношение к понятию «душа» имеет *ви'* («ум», «мысль»).

По представлениям ненцев, эта душа живёт в голове. Душа *ви'* очень быстрая и подвижная. Когда человек спит, душа *ви'* вместе с другой душой – *тидмья* может путешествовать по всем сферам мироздания. Ненцы говорят: *вихинянт куняшейна мэңан* – «умом (мысленно) можешь быть везде», в том числе одновременно в разных местах.

У ненцев главной, жизнеобеспечивающей душой является душа *тидмья*. Она робкая и пугливая. Про испугавшегося человека ненцы говорят: «*Тидмьята каття*» («Душа за пределы нашего мира ушла») или *тидмьята каття куптана* («душа ушла далеко»). В дословном переводе *тидмья* означает «рядом» (в смысле «живёт параллельно с человеком»). В обыденной речи её называют «душа-тень». В течение жизни, пока человек здоров, эта душа находится при нём, регулярно

покидая его лишь во время сна. Отсюда становится понятным применение в данной связи пассивной формы глаголов *чий* ‘улететь’, *уның тоңа* ‘обратно вернуться’, *конадай* ‘заснул’. По этой причине ненцы (как и ханты) избегали внезапно будить человека. Если душа *тидмья* не успеет вернуться, то человек заболевает. Поэтому, когда ночью кто-либо приезжает, то, входя в дом, громко не разговаривает и не шумит, чтобы люди вдруг резко не проснулись. Ещё лучше, если в доме до пробуждения зажгут огонь. Кроме сна расстаться с душой *тидмья* без вреда для себя могут лишь шаманы, душа-тень которых покидает их при камлании, и сказочные герои. Если один шаман заберёт душу-тень другого, тот будет жить, но станет каким-то другим. Согласно иной точке зрения, пока человек живой, душа *тидмья* никуда не улетает, «*тидмья* от человека далеко не уходит» [А.А. Айваседа, пос. Варьёган. 1999]. Покинув во сне тело, душа *тидмья* посещает различные места, встречается с другими душами, вступает с ними в те или иные отношения, как мирные, так и враждебные. Поэтому душу *тидмья* может взять кто-либо со стороны живых или мёртвых. С этим поверьем связан обычай при посещении стойбища класть где-нибудь монетки, чтобы собственная душа-тень не осталась здесь. Уезжая, также оставляют подарки, чтобы живущие здесь души не забирали удачу гостей.

Считается, что с уходом души тидмья связаны тяжёлая сонливость, слабость и бессознательное состояние. В одной из песен, записанных автором от А. Логаны (Татвы), есть упоминание имени *Каля’т*, с которым связана следующая легенда. «В некоторые времена своей жизни *Каля’т* был в бессознательном состоянии. Его кормили, ухаживали за ним, водили справлять нужду.

Он существовал, но дух в его теле отсутствовал. Когда старик приходил в себя, родственники его спрашивали: “Что с тобой случилось?” *Каля’т* рассказывал, как улетал в облике журавля в другие края, как видел землю с высоты птичьего полёта, рассказывал о необычных землях, не похожих на нашу». Родственники *Каля’та* замечали, что отлёт журавлей в тёплые края совпадал с его обморочным состоянием. Поэтому и считали, что его душа *тидмья* действительно странствовала с птичьей стаей [Сподина. 2001. С. 73].

Душа *тидмья* одного человека может вселиться в кого-либо из живущих людей. Так, по мнению П.Я. Айваседа, душа одного из его сородичей – Халы – вселилась в душу его сына Теклю, принесла с собой все «плохие черты». Чтобы душа-тень перешла к человеку, достаточно «ходить его дорогами, чувствовать его, жить его мыслями и на его месте» [П.Я. Айваседа, пос. Варьёган. 1998]. Душа-тень, по мнению наших информантов, – это «сильная энергия». Но она может быть с человеком до тех пор, пока он узнаёт людей. В этом случае душа-тень его видна (*чичамта маньтеңама*). Если человек не умер,

но уже никого не узнаёт, считалось, что он обрёл иной образ, т.е. как бы умер (*наңича мил*). Душу-тень человека может забрать старик болезней *Кавшаң вэ'ку*. Чтобы её вернуть, необходимо было найти сосну, у которой из одного корня выходят два ствола, и положить к подножью тёмную жертвенную ткань. Затем следовало обойти дерево с севера на юг посолонь три раза.

Какой-то оттенок индивидуальности душе *тилмя* и самому человеку придаёт душа шей («сердце»), но не в значении органа человеческого тела, а в смысле «жизненная сила», «риск», «мужество». Ненцы говорят *шейта мытю* («сердце крепкое») или *шейта тяпта* («сердце тонкое»). В связи с этим интересно отметить, что, по мнению ненцев, если человек проголодался – значит, сердце просит еды. В этом случае говорят: «*Шейң мал та' ва'*» («Сердца кончик жевать»), в значении «перекусить»). Если человек очень проголодался, то говорят, что *шетяй'тешмя* («сердце заболело»).

Во всех рассуждениях ненцев о душе человека и её проявлениях следует указать на некое критическое состояние или критическую точку – *не'шаң вент* (человеческое дыхание, течение, движение, колебание, беспокойное состояние). Информанты пояснили так: «Тебя ещё не убили, но душа вот-вот оборвётся. Это такие доли секунды, в которые ещё можно спастись» или вода, «в которой есть *вент* – живая, её можно пить» [П.Я. Айваседа, А.А. Айваседа, пос. Варьёган. 1999]. Таким образом, *не'шаң вент* можно рассматривать как состояние концентрации всех жизненных сил и души *тилмя* в одном необычайно сжатом пространстве. Данное обстоятельство наводит на мысль о так называемом мешке/шаре с душами, который придаёт силу в борьбе с врагами и «был изготовлен из мочевого пузыря павшего воина» [Карьялайнен. 1994. С. 42]. Может быть, перед нами отголосок того состояния сознания, когда существовала вера в единство души? Напомним, что *Торум* вдохнул в человека душу, а не души.

Обстоятельные исследования нумерологической составляющей, связанной с представлениями о душе (4 – у женщин и 5 – у мужчин) в предпохоронной, погребальной и послепохоронной обрядности (при покойнике, находящемся в доме, свет горел в 4-5 лампах в течение 4-5 дней; раньше юганские ханты хоронили умерших на 4-5 день; ваховские ханты на дно гроба клали 4-5 прутиков, на берестяное покрытие могилы – 4-5 жердей и др.), принадлежат З.П. Соколовой [1975, 1980, 2009. С. 437, 442, 446, 453, 470-475; Рутткаи-Миклиан. 2005]. Е.В. Перевалова обратила внимание на «деление» мужчины поясом на две части с головой: *ох* и *мун ох*, соответствующие верхней и нижней половине мужчины [Перевалова. 1992. С. 90-91]. Наши полевые материалы, собранные у лесных ненцев [Устное сообщение Ю.К. Айваседа-Вэлла, стойбище на р. Тюй-тяха. 1998], вполне соот-

ветствуют данным Е.В. Переваловой, а именно наличию второй головы в области мужского детородного органа. В своих работах З.П. Соколова, ссылаясь на собственные полевые материалы, высказала интересное предположение-догадку о том, что именно представлениями о второй голове мужчины в области полового органа объясняется сущность особой, пятой души у мужчины, которой нет у женщины [Соколова. 2009. С. 438; 2013. С. 42]. Для сравнения укажем, что по материалам Е.И. Ромбандеевой пятая душа у манси – это якобы «душа души» *уртэ* (улетает в тёплые края, как правило, после смерти человека) [Ромбандеева. 1993. С. 117]. Сынские ханты разницу в количествах душ объясняют тем, что «у женщин четыре, а мужчин пять “конечностей”» [Рутткаи-Миклиан. 2005. С. 101].

Косвенным свидетельством в пользу высказанного З.П. Соколовой предположения может служить ненецкое предостережение: «Если юноша или мужчина ходит без пояса, он растеряет будущих детей» [Турутина. 2004. С. 105]. Заслуживает быть отмеченной одна из версий куноватских хантов о приходе-уходе душ, зафиксированная А.В. Головнёвым от И.Н. Русьмиленко и А.И. Яркина и приведённая в его монографии: «Души-части человека уходят в иные миры в обратном (относительно рождения) порядке: *кур* (низ), *суп* ('верх низа' – у мужчин), *хон* (живот), *сам* (сердце), *ох* (голова)» [Головнёв. 1995. С. 557]. Опосредованной связью половых органов с душой может служить традиция северной группы хантов «изготавливать из беличьих хвостов специальные полосы и пришивать их к нижнему белью мужчин для защиты их детородных органов – как от реальных морозов, так и от сглаза» [Молданова. 2001. С. 201]. Ассоциативной связью гениталий с душой у ненцев может служить один из видов наказания за нарушение медвежьей клятвы. Провинившемуся самодеду медведь «оторвал член и яички и убил его», а женщину укусил «между ногами, и она тоже рассталась с душой» [Лехтисало. 1998. С. 41]. Подтверждение предположения З.П. Соколовой находим и в археологических материалах. Так, в одной из палеолитических пещер в Пиренеях обнаружено изображение лежащего на спине мужчины с эрегированным членом и птичкой над ним. «Археологи подозревают, – пишет Я.В. Чеснов, – что та птица изображает душу человека. Можно сказать и больше: мужчина с penisом не просто сексуальный партнёр, ведь женщина рядом не изображена, он символизирует вообще родильную обрядность» [Чеснов. 2007. С. 11-12].

В связи с дискуссионностью вопроса о местонахождении пятой души человека, хотелось бы обратить внимание на высказанное

предположение К.Ф. Карьялайнена: «В качестве возможного объяснения чисел умерших можно представить, что они исходят из числа пальцев» [Карьялайнен. 1994. С. 130]. На наш взгляд, отголосок возможно существовавших представлений сохранила селькупская мифология. В комплекс понятий, связанных с душой, включаются дыхание (*кэйп*), тень (*тiка*), т.н. «жизненность» (*ильсат*), а также внешняя душа (*тiас*), могильная душа (*кiақа*), шаманская мудрость, искусность в трюках (*кэты*), нутро (*пiты*), сердце (*сiчы*), мужская душа (*қор*). Так, могильная душа была связана с большим пальцем (*кiақаль муны* ‘большой палец’, букв.: могильный палец). «Иногда именно этим термином обозначали не только палец, а саму душу. <...> Считалось, что человек, потерявший большой палец, превращался в зверя» [Ким. 1997. С. 31]. Словом *кiақа* обозначали также и саму могилу. И.Н. Гемуев, сопоставляя различные аспекты культа медведя с археологическими материалами и верованиями селькупов о перевоплощении человека после смерти в медведя, отмечает одну особенность. Если умирал «великий» шаман, то атрибутивная особенность его перевоплощения выражалась в отрезании у покойного большого пальца правой руки, который становился «главным фетишем шаманов – потомков покойного» и «лицетворял собой шаманскую силу» [Гемуев. 1985. С. 139-140]. А.А. Ким в записях М.А. Кастрена и К. Доннера встретил слово, «имеющее отношение к культовому (шаманскому) ритуалу и, очевидно, образованное от производящей основы *kaga*: *kaagaldžam* ‘направлять’ (*lenken*); *gaagaal čeenčai* ‘шаманить’» [Ким. 1997. С. 31]. Таким образом, большой палец лицетворял собой душу-силу как физическую, так и шаманскую.

Вместилищем мужской души (*қор*) являлся средний палец. При его потере мужчина «сходит с ума, становится дураком (момель) или бешеным (*кручатийня*), или превращается в женщину» [Селькупская мифология. 2004. С. 54]. Возможно предположить, что с одной из душ связан указательный палец, на который, как правило, женщины надевают напёрсток (*мымпыль*). В фольклоре селькупов он служит средством передачи информации. Появившаяся дырочка на напёрстке, насаженном на острую палку у входа в чум, означала гибель героя. В какой-то мере за локализацию души ильсат «отвечал» мизинец (*кыпа чилькаль*, букв.: маленький сирота) [ДССЯ. 2010. С. 77]. Селькупская *Амдыль-Кiк-нi* ‘Князь-владыка-девица’ смогла разбудить своего мужа-богатыря от глубокого сна, «только отрубив ему мизинец» [Селькупская мифология. 2004. С. 80, 102, 204; Ким. 1997. С. 31].

Как видим, вопрос о классификации душ, как и о самом понятии «душа», далёк от своего завершения. Ни хантыйский, ни ненецкий

материалы не дают возможности соотнести их функции с четырьмя-пятью душами, да и сами функции порой не поддаются чёткой регламентации. Также невозможно с определённой точностью указать части тела, где находится каждая из душ. Одно лишь не вызывает сомнений: общим для обско-угорских и самодийских народов является хорошо проработанное обобщённое представление, во-первых, о множественности душ, во-вторых, о душе как жизненной силе, которое наиболее детализировано в двух понятиях – душа-дыхание и душа-тень, в отличие от других её ипостасей.

Кроме того, З.П. Соколова к универсальным и наиболее древним чертам относит представление о «душе-птице» (душа-дыхание) и её реинкарнации [Соколова. 2009. С. 438, 486]. Вполне понимая, что приведённые материалы не дают оснований утверждать правильность какой-либо одной из позиций, тем не менее, в характеристиках души-дыхания у хантов и ненцев есть общая черта – её эфирно-призрачная субстанция. Полевые материалы автора по лесным ненцам дают основание говорить о главенствующем положении души-дыхания и подвижной душе-тени (крылатая) в иерархии иных душ человека. Причём именно эти две души обнаруживают стойкую тенденцию тяготения друг к другу, с той лишь разницей, что первая, как правило, может реинкарнироваться, а вторая – улетает в верхние светлые миры Вселенной.

Не вызывает сомнений тот факт, что сочетания различных душ придают оттенок разнообразным внутренним состояниям человека. По верному замечанию А.М. Сагалаева, «целостность его (человека – В.С.) как существа родового обозначается поведением и одеждой, причёской и именем, правовым статусом и, наконец, тем, что человек обладает полным “комплексом” душ. В итоге архаическое мировоззрение рисует человека как сложную композицию признаков-душ, сочетающихся как биологические, так и социальные характеристики... С любым изменением в состоянии человека – от физиологического до социального – меняется композиция душ» [Сагалаев. 1991. С. 100].

Исследование представлений обских угров и самодийцев о репродуктивных органах позволило высказать предположение о локализации так называемой пятой души мужчины, а именно – в области мужского детородного органа («вторая голова»). Эту догадку подтверждают охранные действия по его защите не только от низких температур, но и от глаза (полоска из беличьих хвостов, пришитая к нижнему белью), ассоциативные названия («внизу находящийся человек», «маленький мужчина»). Представления о так называемой душе – это не что иное, как результат самоопределения человека, и её нельзя рассматривать изолированно от представлений о человеке в целом, его месте в мире и обществе себе подобных.

4. Внешнее строение человека: телосложение, культурно-топографическая характеристика тела

«Образ себя», как исходной данности, предполагает включение в перечень базовых ценностей локальной культуры (наряду со спецификой природно-географической среды, собственным социальным опытом) и особенностей физического существования человека. Мы поставили перед собой задачу описания человека с позиции фенотипа (от греч. *phaino* – обнаруживаю, являю и *typos* – отпечаток, форма, образец) – «совокупности всех признаков и свойств организма, сформировавшихся в процессе его индивидуального развития» [ФЭС. 2002. С. 478]. Иными словами, фенотип включает в себя внешний вид, внутреннее строение организма и физиологические реакции. В сферу оценивания (посредством перевода всех образов в зрительные схемы), прежде всего, попадает такой признак, как телосложение. С одной стороны, нет ничего очевиднее тела, но вместе с тем «закрытость» в рассуждениях о телесности, физиологии в традиционной культуре, связанная, в частности, с обычаем избегания, с понятиями о сакрализации и др., усложняет его концептуализацию. Нет и однозначного описания понятия «тело» применительно к человеку. В философском энциклопедическом словаре «тело» определяется как: 1) неточное название материального носителя жизни организма, в частности, организма человека; 2) название трехмерной фигуры в стереометрии. Кроме того, здесь же приводится отдельное понятие «тело живое» – это одушевленное тело человека и животного. Человеческое тело в широком толковании этого слова есть основа душевной жизни: тело и душа образуют витальное единство в противоположность единству духовному [ФЭС. 1999. С. 450]. Толковые словари русского языка дают более узкую и более дифференцированную интерпретацию лексических значений слова «тело».

В Большом толковом словаре русского языка «тело» человека определяется как: 1) организм человека или животного в его внешних физических формах и проявлениях; 2) физическое начало в человеке в противоположность духовному (страдать не телом, но духом); 3) часть человеческой фигуры от шеи до ног; туловище, корпус; 4) останки умершего человека, мертвый человек, труп [БТСРЯ. 2000. С. 1313].

Рассматривая различные значения слова «тело», Г.Е. Крейдлин и С.И. Переверзева выделили такие его лексемы и признаки: тело-1 – «остов с частями», т.е. с руками, ногами, головой, шеей; тело-2 – «остов без частей» (синонимами выступают слова корпус, туловище, торс); тело-3 – «человек, рассматриваемый в его анато-

мическом и/или физиологическом аспекте» (телесное и духовное начало); тело-4 – «мертвец, труп»; тело-5 – «материально заполненная оболочка тела-2» (синонимы плоть, туша, тушка); тело-6 – «материально незаполненная оболочка тела-2» (синонимы фигура, контур, силуэт) [Крейдлин, Переверзева. Электронный ресурс]. Словарные статьи при определении данной лексемы акцентируют порой взаимоисключающие признаки: внешнюю форму, наличие/отсутствие души (духа), синтез духовного и телесного, цельность, границу, заполненность и др. [ФЭС. 2002. С. 450; Ожегов. 2007. С. 1037; Ушаков. 2009. С. 818].

Подобный противоречивый набор семантических признаков отразился и в понятийном аппарате традиционной культуры: *ел/эл* 'тело', 'туловище' (каз. хант., вах. хант.), *әнтар ньави* 'тело' (сург. хант.); *алпи* 'тело' (манс.); *һадя, һамса* 'тело', 'кожа', 'мясо' (лесн. нен.), *һамза* 'мясо', 'тело', *пыхыд* 'туловище', 'тело' (тундр. нен.) [Бармич, Вэлло. 2002. С. 220, 270; ДСНЯ. 2010. С. 108, 144; Песикова. 2007. С. 46; Ромбандеева. 2005. С. 318; Соловар. 2006. С. 218, 328; Терёшкин, Сподина. 1997. С. 312, 317]. Иными словами, определения тела в традиционной культуре группируются вокруг понятий тела-туловища как структуры, образующей пространственную ориентацию, и «кожа», «мясо» как некое мягкое наполнение, обтянутое кожей. Следует отметить, что в понятие «тело» ханты, манси и ненцы не включают голову, кисти рук и стопы. Например, понуждая кого-либо соблюдать правила личной гигиены, шурышкарские ханты указывают по отдельности: *эдән лыхыты* 'тело мой', *охән лыхыты* 'голову мой', *курдан лыхыта* 'ноги мой', *йошдан лыхыта* 'руки мой'. Понятие головы и конечностей не входит и в аналогичное определение из промысловой оленеводческой лексики (*кәдаң һоха* 'туша оленя') [Устное сообщение А.А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2014]. Таким образом, определяющим в сомониме «тело» является понятие «мясо» (ср.: *эдл һохайәң* 'полный человек', букв.: тело (его) мясистое).

В обско-угорской и самодийской культурах сакрализованы поверхность тела (форма) и то, что имеется внутри, поэтому в разговорной речи слова для обозначения туловища, тела практически отсутствуют. Для этого понятия в ненецком языке употребляется слово *һамса*, имеющее два значения – «мясо» и «тело». Проиллюстрируем данный пример на фрагменте дословного перевода ненецкой песни [Песни реки Аган. 2003. С. 56].

<i>Намиэй тямү һамса тятнатят,</i>	(Если захочешь) тепло наших тел соединить вместе,
<i>Шитеэй косытяңэ-эй, һанэй һэ.</i>	За мной приезжай, һанэй һэ.

Человеческое тело с такими характеристиками, как «шкура», «кожа» (*сук, понам сук*) у хантов и «человека тело» (*нешаң пыттат*) у ненцев, употребляются крайне редко. Исключением являются те случаи, когда человек совершает в отношении другого неэтичные движения: нечаянно замахнётся ружьём или топором в сторону товарища. В таких случаях ненцы говорят: «(На) человека тело (в) сторону почему ружьё повернул!» (*Нешаң пыттат нятём ңамыңэ' посканапт шолхалинаң!*). В настоящее время слово *пыттат*, как правило, при разговоре опускают. Его используют только для конкретизации разговора о неосторожном движении. Прямое указание на тело человека несвойственно и культуре манси. Словосочетание *хумпорх суп* дословно обозначает «мужская рубаха (платье)», под которым (по объяснению Л.Н. Панченко) манси понимают туловище сидящего человека, «половину (видимую) человека» (без ног).

В связи с характеристикой тела человека следует отметить такое его качество, отражённое в фольклоре, как прозрачность. У хантов прозрачность тела считалась признаком красоты. В предании «Подобно Осиновому Листу Верткий Муж» в сюжете о чудесном зачатии героя от трёх зёрнышек содержится рассказ о рождении сына, у которого «сквозь кость видна кость и сквозь мозг костей виден мозг» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 528]. З.С. Рябчикова приводит описание красивой, изящной девушки тегинскими хантами: *šā mārtā ārasāā nāāā māāti āwāwā nīāa, āwāwā māāti weāmtā nīāa* (букв.: до чего красивая: через мясо=её (тело=её) кости=её видны, через кости=её мозги=её видны) [Рябчикова. 2012. С. 154]. Про ненецкую красивую девушку старики говорят: «Семь дней назад съеденные ею продукты насквозь просматриваются!» (*Ще'ев тялаң чеңи' ңамудо'мита, чеңта ңычи!*) [Ю.К. Айваседа-Вэлла, пос. Варьёган. 2006]. Красота, стройность и статность человека в мансийских мифах передаётся развёрнутой поэтической формулой: *Ман тэлум най хум, ман тэлум отыр хум, мунт тэм пулэ тара наңти* 'Какой выросший герой, какой выросший богатырь, что недавно съел, – насквозь просвечивается' или *Мунт тэм пулэ тара наңти* 'Что она недавно ела, всё насквозь просвечивает' [Мифы, сказки, предания манси. 2005. С. 372, 376]. Прозрачность тела М.Ф. Косарев интерпретирует как символ «красоты и чистоты», свойственной «существам с преимущественно светлой (небесной) внутренней сущностью» [Косарев. 2003. С. 58].

Визуализация морфологических признаков предусматривает определение пропорций, размеров, формы и особенностей частей тела (*порхэң шйп* 'туловище', каз. хант.; *мирбя* – 'телосложение, фигура, внешний вид', тундр. нен.; *милс* 'фигура', лесн. нен.) [Бармич, Вэлло. 2002. С. 278; ДСНЯ. 2010. С. 65; Соловар. 2006. С. 218]. В строении тела человека различаются типы телосложе-

ния. В нашей стране широко распространена классификация проф. В.М. Черноуцко (1925), сгруппировавшего разновидности телосложений в три типа. Отметим лишь некоторые их внешние морфологические особенности: 1) астенический – узкие плечи, длинные и тонкие конечности, рост выше среднего, мышечная масса слабо развита, количество жировой массы ниже среднего; 2) нормостенический – хорошо развита мышечная масса, количество жировой ткани примерно соответствует средним показателям, длина конечностей пропорциональна; 3) гиперстенический – рост ниже среднего, количество жировой ткани выше среднего. У. Шелдман (1954), рассматривая связь телосложения с темпераментом, классифицировал телосложение по первичным компонентам также в три группы (соответствующие в основном типологии В.М. Черноуцко), обозначив их как: эктоморфы, мезоморфы и эндоморфы [Крылова, Таламанова. 2012. С. 51-53].

В дополнение к выделенным выше трём типам необходимо указать ещё один – диспластичный [Кречмер. 2015], характеризующийся деформациями телосложения (например, чрезмерный рост, хромота и др. – «неправильно сложенные»). При описании типов телосложения мы будем основываться на определениях, принятых в традиционной среде («худой человек», «крепкий, здоровый», «толстый», «больной») [Устное сообщение А.И. Сязи, пос. Питляр. 2016]:

1. «худой человек»: стройный, гибкий (*вац*, хант.; *лув-нэвильтэл хутсан*, манс.), худой, тощий (*урум*, манс.), худощавый (*урумнув*, манс.), хилый (*урэм*, хант.; *агмхарың*, манс.), «узкая спина» (*тыя маха*, тундр. нен.), «слабые руки» (*ныхымасьда нуда*, тундр. нен.), худой, тощий (*дяпта*, *вайма*, лесн. нен.);

2. «крепкий человек»: здоровый, крепкий (*мөтлі*, каз. хант.), рослый, коренастый, «костистый» (*дөвәң-сомәң*, приур. хант.), коренастый (*таксәр*, хант.; *нэвлиң-тэпың*, манс.), «широкая спина» (*лата* "я маха, тундр. нен.), «прямая спина» (*ненза маха*, тундр. нен.), «мышечные руки» (*нелакта нуда*, тундр. нен.), «сильные руки» (*мэбета нуда*, тундр. нен.), «поправиться», «похорошеть» (*ңамзам' мись*, букв.: тело построить, тундр. нен.), «руки-ноги целые» (*дәңкрәң-куншәң*, *лүвәң-сомәң*, хант.; *вәңның-консың*, *лувың-сәлмың*, манс.), *вәңның-консың* «плечистый-когистый» (манс.);

3. «толстый человек»: «толстяк» (*ву'парі*, каз. хант.), «полный мужчина» (*күл ики*, приур. хант.), толстый (*осың*, манс.), жирный (*вөиң*, манс.; *ңай"та*, лесн. нен.), «плотного телосложения» (*ңамзида пойда*, тундр. нен.), «тучный» (*күл*, *нэхәң-лантәң*, хант.; *нэвлиң-тэпың*, манс.);

4. «больной человек», т.е. с телесными аномалиями [Бармич, Вэлло. 2002. С. 176, 197, 272, 280; Гизатуллина. 2013. С. 56; ДСНЯ. 2010. С. 47, 60, 65, 108, 117, 121; Рандымова. 2011. С. 39, 44; Ромбандеева.

2005. С. 78, 320, 345; Рябчикова, Афанасьева, Игушев. 2012. С. 9-10; Соловар. 2006. С. 50, 57, 103, 152, 161, 163, 209].

На пропорции и особенности телосложения оказывает влияние половой диморфизм, в связи с чем различается мужское и женское телосложение (фигура). Женская фигура отличается от мужской большей шириной таза и меньшей шириной плеч, слабой мускулиноностью. Традиционной культурой данные анатомические различия не выделялись. Считалось неэтичным разглядывать или обсуждать строение тела человека. Ассоциативные сравнения больше касались характера и манеры поведения. Например, ненецкое сравнение мужчины с хором (оленом-самцом) является устойчивым эпитетом воина [Головнёв. 2004. С. 168]. Мансийское словосочетание *хум хурип нэ* ‘мужчине подобная женщина’ относится к боевой, драчливой женщине. Аганские ханты считали, что особенности строения тела выявляют индивидуальные различия, которые могут определять характер человека. Айваседа Акулина Михайловна была родом с р. Мавк (около г. Сургута), правого притока р. Тромъёган. В своей личной песне, записанной нами в пересказе от А.Д. Казамкиной [Песни реки Аган. 2003. С. 25], героиня поёт о себе:

<i>Мишка-ики тул ави,</i>	Мишки-ики буйная дочь (я),
<i>Мишки-ики кор ави.</i>	Мишки-ики хороподобная дочь (я).

Слово «хороподобная» (*хор* ‘бык, самец’, хант.) здесь упоминается в качестве синонима «мужеподобная», то есть крепкая, выносливая. Но в данном случае подчёркнуты не столько особенности её тело-сложения, сколько черты характера: настойчивость, мужественность. Действительно, Акулина – женщина с твёрдым, жёстким, мужским характером, её даже побаивались. Она могла постоять за себя. Манси слово *хапторка* (самка оленя, не способная давать потомство) применяли к женщине с подобной характеристикой, как правило, не имеющей детей.

Особенности телосложения подчёркиваются и в ономастике (прилож. 1). Например, мужское имя аганских хантов *Маувлекхо* ‘Грудь имеющий мужчина’ означает мощного, широкоплечего, грудастого мужчину [Сказки и куклы... 2006. С. 82], Юти характеризует невысокого мужчину (от *ютек* ‘короткий’), *Няңоте* ‘толстый’ – тучного человека, *Ханзота* – крупного (‘крупный, большой’), *Пирцяко* (Пидшаку) указывает на высокого мужчину (от *пирья/пилша* ‘высокий’) [Гизатуллина. 2013. С. 66-67]. Мужчину в расцвете сил манси называют *ваңның-консын* ‘плечистый-когтистый’ [Попова. 2003. С. 143]. Ненецкое имя *Ладре* означает ‘плечистый’ [Головнёв. 2004. С. 254]. Чрезмерные параметры здорового человека формируют

фразеологизмы «дразнилок»: *хоса керсоль* (букв.: длинный гвоздь) 'высокий ростом мужчина'; *тарыгсов аги* (букв.: дочь сосны) 'высокая ростом женщина' [Динисламова. 2013. С. 29], *Лариць ойка* 'Хвощ (крепкий, высокий) мужчина' [Партанов. 2008. С. 73].

Тело человека является исходной точкой моделирования окружающего пространства. Рефлексия над собственным телом была одним из способов структурирования внешнего мира единой понятийной канвой, например, топографией. При этом следует сделать одно уточнение: в хантыйском языке понятия «часть», «кусок», «половина (поперёк тела)» обозначаются словом *сир*, а «половина (вдоль тела)» – *пелӓк*. Топография человеческого тела, как правило, описывается по принципу *вени пелӓк* ('вид спереди') и *шӓни пелӓк* ('со стороны спины'). При этом семантическим центром человека являлась грудина (*мӓгыл* 'грудь', манс.; *лӓмпала* 'грудь', лесн. нен.) или грудная кость. Данное членение на материалах казымских хантов представим в виде таблицы (табл. 2), используя материалы С.П. Кононовой [1995. С. 40-41].

Таблица 2

Топография человеческого тела

Вид спереди (<i>вени пелӓк</i>) лицевая сторона	Вид сзади (<i>шӓни пелӓк</i>) со стороны спины
<i>сапӓ</i> – шея	<i>ух пат лот</i> – макушка
<i>тӓр</i> – горло	<i>ух путлаң</i> – затылок
<i>ӓш</i> – рука	<i>дӓңкӓр</i> – плечо
<i>хӓңӓң пӓты лот</i> – подмышечная впадина	<i>поңхал</i> – лопатка
<i>дӓңкӓр</i> – плечо	<i>шӓни</i> – спина
<i>кӓни олаң</i> – локоть	<i>сӓюм</i> – поясница
<i>мӓрӓк</i> – предплечье	<i>пец нюхи</i> – ягодицы
<i>ӓш лаңӓл</i> – кисть руки	<i>пуй йӓрам</i> – ягодичная борозда
<i>паң</i> – палец	<i>пуй ов</i> – анальное отверстие
<i>порхӓй шӓп</i> – туловище	<i>шӓни илпен</i> – подколенная впадина
<i>мевл</i> – грудь	<i>кӓр дон нюхи</i> – икра
<i>ӓсум шув</i> – грудной сосок	<i>ютлаң</i> – пятка
<i>хун</i> – живот	<i>кӓр пӓты</i> – ступня
<i>пӓкӓн</i> – пупок	<i>кӓр пӓт лот</i> – мякоть на ступне
<i>хун сух</i> – брюшина	<i>дӓңкӓр дӓв</i> – ключица
<i>пец</i> – бедро	
<i>пец рӓхуп</i> – паховая область	

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

<i>емп-пасы тахи</i> – половые органы	
<i>кўр</i> – нога	
<i>шаниш</i> – колено	
<i>хў сэр</i> – голень	
<i>кўр щохайц</i> – икры	
<i>кўр лаңал</i> – подъём	
<i>кўр паң</i> – палец ноги	

Таким же образом подразделяет С.П. Кононова и внутренние органы человека. Спереди (*вениш пелак эвалт*) расположены: лёгкое (*щурайх*), сердце (*сйм*), тонкая кишка (*мухал сэл*), двенадцатиперстная кишка (*сот энх хир*), слепая кишка (*машья сэл олйң*), мочевого пузыря (*йиң хир*). Сзади (*шаниш пелак эвалт*) – селезёнка (*лэпйтнэ*), почки (*верк*), мочеточник (*йиңк манты хир*). При этом интересно отметить, что, например, у манси все парные части тела воспринимаются как одна часть от целого: *кат палн* ‘руки половина’, т.е. «рука с какой-то стороны туловища»; *аквал кайтла палум* ‘одна половина (сторона) лапы’, т.е. одна из двух лап; *сэныг палум* – ‘ноздря [медведя] с одной стороны носа’; *аңквал палум* – ‘ухо медведя с одной стороны головы’ [Ромбандеева. 2012. С. 546, 550-551].

Своеобразием архаических культур являются бинарные противопоставления, которым в традиционной культуре даются оценочные характеристики (двойственное символическое противопоставление правое-левое в топографии человеческого тела как хорошая и плохая стороны). Например, во время ритуальных действий манси сначала поворачивались против часовой стрелки, а по окончании обряда – посолонь. С.А. Попова объясняет данные действия так: «В начале обряда надо войти в иное (мифоритуальное) время и состояние (поворот против часовой стрелки), а в конце обряда совершить движение по часовой стрелке, чтобы вернуться в своё (профанное) время» [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016]. Надевать обувь и танцевать начинали с правой ноги. «У обских угров, как и у подавляющего большинства “примитивных” народов, правая сторона по традиции соответствует мужскому, а левая – женскому началу» [Вереш. 1990. С. 75]. В соответствии с традиционным мировоззрением правая сторона считается хорошей у хантов (*йам пелак*, букв.: хорошая сторона, каз. хант.) [Соловар. 2006. С. 73], у манси (*ёмас пал*, букв.: хорошая сторона; *ёмаспал олнэ катлам*, букв.: хорошей стороны моя рука) [Ромбандеева. 2005. С. 229, 310, 344; 2012. С. 548] и у венгров (*jobbra* ‘направо’, от *jó* ‘хороший’, *jobb* ‘лучший’) [Рябчикова, Афанасьева, Игушев. 2012. С. 77, 90]. Полевые материалы З.С. Рябчиковой детализируют представление

о хорошей и плохой стороне тела на примере названий головы: правая сторона головы: *о́х ям пелэк педы* ‘голова-хороший-сторона-в’ (в хорошую сторону головы, шур. хант.); левая сторона: *атэм пелэк о́х пелэк* ‘плохой-сторона-голова-сторона’ (сторона плохой части головы, тег. хант.).

В ненецком языке левая сторона номинируется как «со стороны лица» [*шатняңи*, букв.: лицо сторона, *вачи* “шат ‘левый’ (чаще о руке), ‘левша’] и имеет положительные характеристики, в отличие от правой (*маханяңи*, букв.: со стороны спины). Позиция «со стороны спины» содержит оттенок тревожности, инаковости, сакральности. Возможно, это объясняется отношением ненцев к возвышенностям (*маха*), на которых, как правило, располагались святые места, или к высоким гривам (*тяң маха* ‘земли спина’), которые хорошо просматривались в безлесной тундре [Сподина. 2001. С. 44] и служили чёткими ориентирами границ «своей земли». По поверьям ненцев, правая сторона считается «плохой», так как при походе «в тёмную землю» умерший ведёт оленей направо [Лехтисало. 1998. С. 93]. По этой же причине покойники в Нижнем мире «садутся на нарты с правой стороны, а не с левой, как на земле» [Хомич. 1976. С. 24].

Оппозиция правый-левый (как свой-чужой, живой-мёртвый) типична для характеристики пространственных ориентаций и «обратных (зеркальных) действий» умерших в загробном мире и в ином мире вообще. Например, правый берег р. Малый Салым ханты называли «домашняя сторона», а левый – «сторона покойников» [Ивасько, Кардаш. 2000. С. 272]. Самоеды в прошлом клали покойников в гроб обычно на левый бок [Антонов. 2008. С. 51]. Обувать покойного манси начинают с левой ноги, так как иной мир рассматривается как «обратный», «зеркальный», «левый», то есть неправильный. «Отсюда, – указывает С.А. Попова, – и ряд правил обрядового поведения, направленных на констатацию мифологемы “левый”» [Попова. 2002. С. 140]. По представлениям обских угров, душа усопшего всё делает только левой рукой [Источники по этнографии... 1987. С. 134], чем объясняется обычай у некоторых групп хантов «класть правую руку умершего за пояс» [Старцев. 1928. С. 121-122], как «ненужную». Возможно предположить, что с такой трактовкой понятия «левый» (= инаковый, чужой, дикий) связана характеристика левши у манси (вёртыпал *катың хотпа* ‘урманной стороны руки некто’). Сюжет превращения животного в человека в фольклоре ненцев реализуется через действия с правой стороны, в которых задействованы существа иного мира: *Тунгэвыхы* в образе щуки вынырнул через правую штанину лесного чудовища [ДСНЯ. 2010. С. 18-19].

В данной связи заслуживает внимания мысль Д.С. Раевского о соотношении «правого» с верхом, а «левого» с низом [Раевский. 1985. С. 199]. С этих позиций возможно прочтение сюжета хантской легенды, в соответствии с которым верховное боже-

ство *Торум* укротило нрав безобразной щуки, ударив её по левой щеке [Головнёв. 1995. С. 568]. В остяцкой легенде о сотворении мира, записанной А.А. Дуниным-Горкавичем, повествуется о том, как сверху к сыну *Нуми-Торум*'а спускается бумага и прилипает «к ладони правой руки». Спускаясь вниз, чтобы посмотреть, какой стала земля, он «правую ногу выставил из люльки» [Дунин-Горкавич. 1996. С. 39]. В.Н. Басилов подметил, что «у селькупов сложилась традиция связывать с правой стороной бубна солнечный, светлый небесный мир, а с левой – тёмный, “нижний” мир. Поэтому на правой стороне иногда рисовали оленей, а на левой – медведя» [Басилов. 1984. С. 91]. На сходство хантыйских названий «левый» и «умереть» обратила внимание З.С. Рябчикова: слово «*пáрта* ‘левый’ связано по происхождению с глаголом *пáрты* ‘кончиться, умереть’, *пáрум* ‘умерший’, *пáрум ханнэху* ‘умерший, исчезнувший человек’, а умершие уходят из жизни левой стороной» [Рябчикова. 2012. С. 30].

Правый-левый в традиционной культуре рассматривался и как оппозиция близкий-далёкий. Салымские ханты в знак траура повязывали на руках и ногах тесьму, сплетённую из сухожильных нитей. «Если траур соблюдался по близким родственникам (отец, мать, жена, муж), то она – на правой руке или ноге, если по дальним – на левой» [Фёдорова. 2000. С. 237]. У манси же, если умирал близкий человек (муж, кровный родственник), то волосы отрезали с левой стороны затылка [Ромбандеева. 1980. С. 232]. Л.Н. Панченко поясняет, что левая сторона считается «плохой, инаковой», и чтобы душа покойного не забрала души живых родственников, также повязываются тесьмочки на руку (без разницы на какую – правую или левую) [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2015]. Юганские ханты в день погребения «вдоль тела покойника клали нитку, которую перед выносом хозяйка наматывала на палец левой руки (её потом можно было использовать)» [Мартынова. 1998. С. 166]. Ханты считали, что в правое ухо «звенят» самые близкие родственники, а в левое – дальние [Кулемзин, Лукина. 2006. С. 146]. При этом, как полагают тегинские ханты, следует ответить: «У меня ещё есть (не закончился) кусок масла, не приду» [Рябчикова. 2012. С. 168].

Оппозиция «правый-левый» нашла отражение в поверьях обских угров и самодийцев. Например, если при отлёте на юг журавлиной стаи, птицы кружили над селением ат партаң сахат «на ночную сторону», т.е. в левую сторону, три или семь раз, это (по мнению хантов) предвещало смерть кого-то в селении, а если в правую сторону – это было признаком благополучия для живущих людей в течение целого года [Лапина. 1999 а. С. 185]. Во время ритуальных священнодействий на заводах лодку поворачивали семь раз: действия, совершаемые в правую сторону, были добрым предзнаменованием, а в левую – наоборот [Спирякова.

2009. С. 20]. По поверьям ненцев считается, что если правая бровь зудит (*качатана*), то её чесать нельзя, нужно перетерпеть, иначе – жди неприятностей. А вот если чешется левая – это к удаче, радости [ПМА, стойбище Лисий бор. 1998]. «У остяков на Иртыше больной давал обет, который подкреплялся отрезанием маленького кусочка от правого уха предназначенного в жертву животного, что по истечении трёх дней после выздоровления больной принесёт в жертву данное животное» [Карьялайнен. 1994. С. 71]. Другая оппозиция – верх-низ: *порэх* – верхняя часть туловища до пояса: *сэмэң порхэм* (букв.: часть туловища с сердцем) [ДСХЯ. 2011. С. 104]. Нижняя часть у тундровых ненцев определяется как *нинами* и подразумевает часть туловища ниже пояса, но выше колен [ДСНЯ. 2010. С. 86].

Данные примеры без труда можно приумножить, но для нас важным представляется семантическая нагрузка «левого» и «правого», ценностный смысл этих категорий у хантов, манси и ненцев как неблагоприятного, отрицательного и соответственно – хорошего, положительного. Из представленного материала следует, что в традиционной культуре достаточно детально маркирован физический облик человека (телосложение). Он воспринимается как комплексное единство оценок и представлений, связанных с телесной внешностью. Определения тела группируются вокруг понятий туловища как структуры, образующей пространственную ориентацию, и «мяса» (как нечто мягкое, обтянутое кожей). Необходимо отметить, что в понятие «тело» ханты, манси и ненцы не включают голову, кисти рук и стопы. В коллективном сознании в качестве эталонного ценилось крепкое телосложение, характеризующее физически выносливого, здорового человека.

В характеристике телосложения практически отсутствует описание полового диморфизма. Этикетные нормы не допускали «разглядывания» строения мужского или женского тела. Единственный пример, записанный нами у хантов, указывает на выявленное ими соответствие между мужеподобностью конкретного женского телосложения и чертами характера, отразившимися в такой характеристике, как «хороподобная», в значении «драчливая», «сильная», «мужественная», «боевая», «выносливая».

Тело человека, являясь продолжением природы, обладает теми же чертами, что и весь окружающий мир, – структурностью, поэтому в телесных характеристиках человека прослеживается оппозиция «правый-левый», «верхний-нижний», где первый член оппозиции несёт положительный смысл, а второй – отрицательный. Оппозиция «правый-левый» (как свой-чужой, живой-мёртвый) типична для характеристики «обратных действий» умерших в загробном мире и в ином мире вообще, где время течёт в обратную сторону, а также в понимании «близкий-далёкий» (в смысле родственных связей).

**5. Символическая роль телесной «инаковости»
в представлениях обских угров и самодийцев**

Тело целиком и отдельные его части обладают многоуровневым символическим содержанием. Обско-угорский и самодийский фольклор содержит яркие описания аномалий компонентов тела: опорно-двигательной системы, роста и массы тела и др., а также причин, ведущих к их появлению (нарушение установленных традицией норм поведения, подмена детей лесными духами, избранничество). Например, ханты с р. Вах верили, что «если ребёнок родится синим или уродом», то это наказание, посланное верховной богиней *Луэс әңқиль* за то, что мать «где-нибудь плохое сказала» [Лукина. 2005. С. 240-241].

Человек с отклонениями от нормального телосложения характеризуется как «больной». Приведём примеры изменённого телосложения:

а) функций опорно-двигательной системы – горб (*мўқарі*, каз. хант.), горбатый, сутулый (*мйқарэн*, хант.; *моқарин*, манс.), *хармор*», с горбом, горбатый (*хо” лор*», *ма” лор*», нен.), хромота (*нõхнэ хõтпа*, манс.), хромой (*мётна*, лесн. нен.), косолапость [*сõви ләглум*, букв.: с кривой (косой) ногой], кривошесть (*сõви пуңкуп*, букв.: с кривой головой, т.е. смещённая набок), кривоногий (*ңэрва*, нен.);

б) формы головы (*ңарка ңэва* ‘большая голова’, *нюдя ңэва* ‘маленькая голова’, тундр. нен.);

в) роста – «высокий» (*кйри*, каз. хант.; *карыс*, манс.; *лы ямб*, *лэда ямб* – он высокий, букв.: кость его длинная, тундр. нен.; *нумкат педиңа* ‘высокий’, букв.: достаёт до неба, лесн. нен.; *пирьця/пилша*, нен.), «долговязый» (*сух сул*, хант.; *сака карыс*, манс.), «короткий» (*ютек*, нен.), «маленького роста» (*вўщңа пйлат*, букв.: рост мизинца, каз. хант.; *талква карссыт*, манс.; *ңатумян* «очень низкий», от *ңату* ‘сосновая шишка’, лесн. нен.), «низкий» (*паң пйлат*, букв.: ростом с большой палец, каз. хант.), «невысокий», «низкорослый» (*лы ламдо*, тундр. нен.);

г) роста и массы тела – «великан» (*меңк хõрпи*, хант.; *мёңкв хурип карыс*, манс.; *шотпя* ‘великан’, ‘великий’, лесн. нен.);

д) пропорций частей тела – «длинные руки» (*ямб ңуда*», тундр. нен.) [Бармич, Вэлло. 2002. С. 176, 280; Гизатуллина. 2013. С. 56; ДСНЯ. 2010. С. 47, 60, 65, 108, 117, 121; Рандымова. 2011. С. 39, 44; Ромбандеева. 2005. С. 78, 320, 345; Рябчикова. 2012. С. 9-10; Соловар. 2006. С. 57, 103, 152, 163, 209].

Данный перечень можно дополнить определениями человека по приобретённым дефектам – «одноногий» (*лагылпал*) и «однорукий» (*акв катуп*), лишившийся конечностей в результате ампутации [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2014].

К характеристике изменённого телосложения опорно-двигательной системы необходимо сделать ряд пояснений. Под определением «горбатый» (*мокариц* ‘спина дугой’) подразумевается сгорбленность спины от старости, выражение *сысэ мокырлам* ‘спина согнута’ характеризует приобретённую сутулость, собственно горбатость, как врождённый порок, обозначается словом *сыссул* (от *сыс* ‘спина’, *сул* ‘половина’). Определение кривоногости также имеет свой нюанс. В традиционной культуре коренных народов Севера короткие и немного кривые ноги не являются эстетическим или физическим недостатком. Такое их строение позволяет быстро ходить по болоту с кочарником («пружинистая походка»), что под силу крепкому человеку. Манси таких людей сравнивают по выносливости с лосем, замечая, что «красота человека в практичности» [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016].

По поверьям хантов, горбатость у ребёнка могла появиться вследствие нарушения беременной женщиной запрета перешагивать через топор [Слепенкова. 2008. С. 87], хромота (вывих шейки бедра) могла преследовать детей, в семьях которых присутствуют сквернословие и злоба [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2015]. Информант поясняет, что «каждая часть тела связана с определёнными нормами поведения. Если их нарушить, то у человека теряется защита от проникновения злых сил и он получает ущербность». Ненцы верили, что за нарушение установленных традицией норм человека и животных наказывает уродством злой дух Нижнего мира *Мэдна* ‘Хромой’ [Харючи. 2012. С. 55]. Поэтому в представлениях хантов, манси и ненцев нарушение нормы вызывало ощущение опасности, тревоги. Вместе с тем следует отметить, что все искусные музыканты были, как правило, слепые. Манси их брали на охоту и они игрой на саңквылтап’е зывали животных, за это им полагалась доля от общей добычи [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016]. Голландский путешественник Н. Витсен, описывая обычаи остяков, упоминает, что их жрецами могли быть только слепцы, т.к. зрячим их идолы не открываются. «Эти слепые делают предсказания и благословляют народ...» [Витсен. 2010. С. 790-791].

Телесная инаковость рассматривалась и как следствие подмены лесными духами *менкв*’ами детей и взрослых, которые тем

самым стремились «улучшить» свою породу, «поменять генотип» (по Т.Д. Слинкиной). Сюжет с подменой людей широко встречается в финно-угорской мифологии. Героиня финской сказки Йоманы «Дочь Йомы» тайно подменяет своего уродца с собачьим телом и человеческой головой, рождённого от нечистой силы («Хозяина четырёх чёрных оленей»), на младенца, рождённого ненкой. В коми-пермяцкой сказке о золотой женщине роженица отправляет мужа искать повитуху, «но повитуха оказалась Еги-бабой. Она подменяет рождённого младенца своим зверёнью» [Петрухин. 2005. С. 147, 203]. Дети с телесными аномалиями считались подменными.

Изменённое тело могло служить и признаком избранничества. Исследователи отмечают, что на Югане «все шаманы, о которых приходилось слышать, были хромыми» [Фёдорова. 2000 а. С. 285]. Хромотой отличался дух ненецкого старика-ворожееца *Нанункуруци*. Р.П. Митусова, присутствовавшая на камлании в период своей поездки к лесным ненцам бассейна р. Аган (1924–1925 гг.), отмечала хромоту шамана Паята [Митусова. 1929. С. 11]. Герой селькупской сказки – мальчик, которому ведьма отрубила ногу и который получил прозвище *Топыкытыль* ‘Безногий’, – претерпевает ряд превращений (то в щуку, то в налима и др.), «что характерно для шамана» [Мифология селькупов. 2004. С. 284]. Селькупские шаманы на своих поясах носили изображения антропоморфных фигурок – уродцев-духов (безголовых, безногих, безруких, половинок людей, трёхногих), которые служили им помощниками при камлании, особенно в «поисках души больного» [Прокофьева. 1981. С. 61].

Аномалии в строении человеческого тела, отражаясь на функциональности, нередко становились поводом для образования прозвищ: *Ярлулековолкур* – «кривоногий, т.е. неуклюжий, калека, ни на что не способный» [Сирелиус. 2001. С. 285], *Пайшатята* (от нен. *пай* ‘наискосок, бочком’ – признак хромого человека, который ходит криво), *Кэльчи* (дразнилка хромого человека) [ПМА, пос. Варьёган. 2007]. При этом этические нормы запрещали высмеивать физические недостатки человека. «Тому, кто это делал, – отмечает М.А. Лапина, – говорили: “Унден ювра талла” ‘Рот в сторону станет’» [Лапина. 2008. С. 42].

Любое отклонение от нормы служило показателем нечеловеческой природы. Мифологические цельнокостные предки-богатыри, шаманы, имеющие «лишнюю косточку», символизировали свою инаковость именно аномалиями костного устройства. С другой стороны, признаком небытия (но с акцентом его ущербности) являлась неустойчивость, сверхподвижность скелета. Это всевозможные

«вихляющие» и «шатающиеся» обитатели Нижнего мира. Есть на землях ненецкого рода Айваседа озеро с названием *Лэпа котин-топя-ай*. *Лэпа* – имя собственное, а *котин* – означает, что этого человека нет в живых. Ю.К. Айваседа-Вэлла переводит название данного озера как «Шаткой походкой идущего покойничка озёрище» [Сподина. 1995. С. 8]. Болтающаяся походка получила название *лэпанана*, другое её определение – *тюналтана*. Про шатающегося человека ненцы ещё скажут: «ходит как горноста́й» (*тяпэнанэй*). Определённый оттенок подобной походки содержится в таком определении, как «идущая вразвалочку» (*калва́нана*). Фразеологическая пара «руки-ноги» широко используется обскими уграми и в качестве заместителя понятия «весь человек». Человек «без рук, без ног» (или с их аномалиями) фактически превращается в мертвеца или существо (божество) иного мира.

Дефекты опорно-двигательной системы (одноногость, хромота, «половинчатость») традиционно являлись признаками духов и сверхъестественных существ, которые живут в ином пространстве-времени. Ненецкие духи Грозы в мифах, как правило, были одноглазыми, одноногими и однорукими. Дух Нижнего мира лесных ненцев *Њомулик* представлялся одноглазым и одноногим великаном [Лехтисало. 1998. С. 34, 38, 49, 95]. Хантыйские лесные духи (*миши*) не были лишены указанных аномалий: у них была «одна нога – лосиная, другая – человечья» [Старцев. 1928. С. 117]. В финской мифологии присутствует образ мифического народа *маахисы* («жители земли»), *маанвэки* («земной народ»), *мааналансы* («подземные»).

Они человекоподобны, но в отличие от людей у них одна ступня повёрнута назад [Петрухин. 2005. С. 147]. Живописную картину Нижнего мира записал Б.М. Житков у тундровых ненцев: «Смотрит Вылка на людей – у которых половина рук, ног половина, которые одноногие, которые только половина человека: одна рука, одна нога, одно плечо и один глаз <...>» [Житков. 1913. С. 242]. В.Я. Петрухин приводит описание людей, записанное от ненцев-самоедов с Новой земли, которые пребывают в вечной любви, ходят парами и не могут расстаться ни на мгновение. «Привязанность эта имеет, впрочем, вполне анатомическое объяснение: дело в том, что эти люди одноноги, и могут передвигаться, лишь держась друг за друга. По одиночке они падают и умирают» [Петрухин. 2005. С. 140-146]. Вера в духов-«половинников» была присуща не только самодийцам. В мифах нганасан одноногие, однорукие и одноглазые духи могли помогать людям и даже возвращать к жизни умерших. Марийцы

своих половинников, ходивших парами, описывали с песьими носами, что вселяло в человека необычайный страх.

Интересны сюжеты о безногих персонажах обско-угорского фольклора. Мансийский *Пёрхсуп* в сказках появляется в облике человекоподобного существа без ног (только туловище) [Tãt os Sакв mãхум... 2010. С. 94]. Казымская богиня в порыве гнева отрубает ноги своему мужу *Увас ики* 'Мужчина Севера' (он же *Хинь ики*) и заповедует быть безногим (в облике Шуки). В данной связи Т.А. Молданова отмечает, что безноготь может выступать в качестве перекодировки половой принадлежности и усматривает в символе ног фаллическую семантику: «отрубание ног, превращение в шуку символически означает трансформацию мужского начала в женское» [Молданова. 2001. С. 270].

Аномалии костной системы верхних конечностей являлись, как правило, характеристикой женских обитателей потустороннего мира. Одним из таких персонажей ненецко-хантыйского детского фольклора являлась *Палны* (*Порнэ, Парнэ*), которая имеет по два или три пальца с острыми чёрными когтями (у детей *Порнэ* на каждой руке и ноге по шесть пальцев) [Карьялайнен. 1995. С. 277]. А.В. Головнёв охарактеризовал её как «Женщину-наоборот», на которую «надет причудливый костюм – с каждого тёмного мира по нитке: собачий зад и земляная 'дыра' (от *Нга*), обличье волка-росомахи-медведя (от *Нгаятар-Сюдбя*), русалка (от *Ид Ерв*), чудо-птица (от *Минлея*)» [Головнёв. 1995. С. 479].

В традиционном сознании кость как средоточие жизни выступала и исходной точкой её развития. Проблема сохранения костей в качестве залога продолжения рода во многом определила содержание погребальной обрядности западносибирских народов. По древним ненецким и хантыйским поверьям, без какой-либо части тела умершего не примут в Нижний мир. Туда нужно являться без всяких потерь, сохранив целым и неповреждённым человеческий облик (*милс* 'внешний облик', лесн. нен.). Возможно, по этой причине хант Ф.В. Казамкин, когда отпил себе ноги, спасаясь на стойбище от гангрены, сохранил их в лабазе и, когда умирал, потребовал положить их с собой в гроб. А ненец-оленеvod А.К. Йиуси, лишившись пальца руки, оставил его в больнице. Это послужило в дальнейшем причиной его горьких воспоминаний и сожалений о несохранённой для загробной жизни частичке своего тела [ПМА, пос. Варьёган. 1997]. В этом проявляются представления о взаимосвязи между сохранностью костной целостности и верой в возможность реинкарнации.

Телесные аномалии роста и массы тела присущи карликам и великанам. Бог смерти и зла *Ѓа* мог превращаться то в карлика, то в безголовое чудовище с длинными когтями. Т. Лехтисало описывает несколько видов великанов. Одни из них «с лопатами на головах <...> живут в подземных норах и едят олений мох, от чего их кал похож на олений. Они двигаются с невероятной скоростью, не уставая, и без труда догоняют оленью упряжку» [Лехтисало. 1998. С. 30-31]. Другие – волосатые, достигающие ростом до середины деревьев. Брови у них «свисали до щёк <...> кожа сверху донизу покрыта чем-то вроде меха соболя. Ногти были как клюв орла». Смоляной великан также человекоподобен, «но такой большой, что достигает до середины деревьев». Согласно сказаниям смоляной великан имеет железный блестящий подбородок. Другая разновидность великанов – лесные великаны без тени. У них «очень длинные шаги» [Лехтисало. 1998. С. 31-32].

Таким образом, телесная инаковость и человек в целом представляют собой сложное явление, затрагивающее все три стороны человеческого бытия, которые Марсель Мосс обозначил как биологическую, психологическую и социальную. Б. Гофман во вступительной статье к известному труду М. Мосса «Общества. Обмен. Личность» приводит следующее утверждение представителя французской социологической школы: «<...> Тройственное рассмотрение тела, духа и социальной среды должно идти рука об руку» [Мосс. 2011. С. 17]. В нашей работе мы затронули в основном соотношение телесных аномалий и культурных аспектов, показав, что в качестве причин телесных недостатков обские угры и самодийцы выдвигают следующее: нарушение установленных традиционной культурой норм поведения, подмена детей лесными духами, проявление избранничества. К числу телесных признаков «инаковости» относятся: наличие копыт животных, слепота, телесные недостатки костной системы (хромота, косолапость) и др. Новизна заявленной темы позволяет наметить перспективные темы для дальнейших изысканий. Так, требуют изучения вопросы усиления признаков инаковости по семантической оси «правый – левый», где «левизна» воспринималась знаком принадлежности к «нечистой силе», проблема индивидуально-личностного восприятия человеком аномалий своей телесности в контексте социокультурного пространства, приемы преднамеренного нарушения анатомической целостности тела умершего человека до его погребения.

6. Фенотипические особенности внешнего облика человека

В традиционной культуре обских угров и самодийцев, несмотря на обычай избегания, довольно развиты представления о физиогномике человека. Хантыйские женщины, следуя обычаю избегания, закрывали платком лицо (а в большей степени волосы) так, чтобы виден был только кончик носа – *ай нюл вёрл* ‘делает маленький нос’ [Пятникова. 2008. С. 59], «чтобы не возбуждать родственников мужа» [ПМА, пос. Варьёган. 2007]. Обстоятельную статью теме манеры ношения платка на большом этнографическом материале по народам не только Сибири, но и Средней, а также Юго-Восточной Азии, Казахстана, Кавказа и др., её связи с обычаем избегания посвятила З.П. Соколова.

Основываясь на большом фактическом материале, собственных полевых материалах, а также исследованиях Н.Ф. Прытковой [1953], Н.В. Лукиной [1985], Е.Г. Фёдоровой [1994], Е.П. Мартыновой [1998], А.А. Богордаевой [2006], она отмечает, что иногда следование обычаю избегания приводило к курьёзным ситуациям. Так, не найдя платка, простоволосая мансийка вынуждена была закрыть лицо от вошедшего в дом мужчины подолом платья, оставаясь при этом фактически нагой, так как нижнего белья на ней не было [Соколова. 2000. С. 50]. По хантыйским поверьям, если женщина нарушит обычай избегания, то мужчина, который увидел её лицо, в Нижнем мире снимет с неё лицевую погребальную маску *ванч соң* ‘кожу лица’ [П.Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2009].

Тем не менее, акцентируя портретные характеристики человека, традиционное сознание особо отмечало открытость лица. В качестве высшей степени нравственности в традиционной культуре используются высказывания типа: «смотреть белым (честным) лицом» (*нови вешн ватты*), ‘встретиться белыми (честными, чистыми) лицами’ (*нови вешн уйтантыты*) в отличие от бессовестного человека (*чичикапчута*, лесн. нен.). Про него ханты скажут: *питы вешти от* ‘с чёрным лицом’ или ‘не имеющий лица’, то есть *вешлы от* ‘без совести’, ненцы – *шатуна ката* ‘наши лица убил’, а манси – *кёр вильт, пуның вильтуп* ‘с железным лицом, с мохнатым лицом’, в значении «честь семьи, рода обронил» [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009]. Б.Х. Бгажноков обратил внимание на то, что слово «лицо» в подобных фразеологизмах используется не случайно. Как «орган чести, совести, стыда», оно «ассоциируется с его самой важной личностной характеристикой» [Бгажноков. 2010. С. 41].

Зачастую первым внешним описательным признаком человека являлось лицо (*вэнч, венш, венс*, хант.; *вильт*, манс.; *шат*, нен.). Обские угры и самодийцы различали два типа лица: узкое (*йуц венс* ‘узкое лицо’, приур. хант.; *тытя шат* ‘тесное лицо’, лесн. нен.) и широкое (*вутаң венс* ‘широкое лицо’, приур. хант.; *ла’та шат* ‘широкое (просторное) лицо’, лесн. нен.) [ДСХЯ. 2011. С. 29; ПМА, стойбище на Тюй-тяхе. 1997]. К ненецкому определению «широкое лицо» примыкают понятия «круглое», «округлённое» (*ша’ат тёлкаку*). Худое, тощее лицо у ненцев получило определение «без мяса» (*ңамса шадюта шат*, букв.: мяса не имеющее лицо). Толстое, мясистое лицо дословно означает *ңайта шат* «жирное лицо».

Тип лица хорошо воспринимался в качестве этнического показателя (рис. 29). В путевых записках финского исследователя А. Алквиста, путешествовавшего по Северо-Западной Сибири в конце XIX в., находим следующие портретные характеристики вогулов и остяков: «Лица вогулов не так однообразны, как у остяков, а обнаруживают все промежуточные формы от северного остяцкого до совершенно финского склада лица. Их губы толще, чем у финнов, но строение лба и щёк, плосколицесть, слабый рост бороды и в большинстве случаев разрез глаз – того же типа, что и у финнов» [Алквист. 1999. С. 140-144]. Когда в 30-х гг. XX в. по р. Аган спускались люди (миграционные волны после казымского восстания), жители селения Яр Топора (нынешний пос. Варьёган) отмечали в числе первых характеристик их узкие лица. Это были тазовские ханты (*тасым-капи* ‘тазовский инородец’), а возможно, и селькупы. Тем самым подчёркивалась их культурная инаковость.

Лицо являлось активным компонентом в определении эстетической оценки человека: *шатуути* – «очень красивое лицо» (красавица). Красивое лицо (*мысы шат*) характеризуется правильными чертами, светлой кожей. Бледное лицо лесными ненцами сравнивается с варёной рыбой и имеет негативный оттенок – *шат пилмы калядаха* ‘лицо (на) варёную рыбу (похоже)’. Например, для шурышкарских хантов красивая женщина определяется как «краснолицая девушка» [*вурты вешпи эви (нэ)*]. Лицо служит барометром самочувствия человека. Про человека с бледным, болезненным лицом ненцы скажут: *шахнант ңан канңа* ‘(на) лице умирает вошь’, в значении «по лицу видно, что болеет».

Одной из важнейших физиогномических единиц являлись глаза (*сэм*, хант.; *сам*, манс.; *сэм, хэм*”, нен.; *сайи*, сельк.). Их роль в мировосприятии человека огромна. С помощью выражения глаз описы-

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

ваются эмоционально-психические состояния человека: злость (*semǎǎǎn wǐrǎn ǎatǎǎǎn* 'глаза кровью налились', тег. хант.), бесчувственность (*kew semǎr* 'с неподвижными глазами', букв.: с каменными глазами, тег. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 165]. В строении глаз ханты различают два угла: наружный, понимаемый как начало глаза (*sǎm ǐǐr kem pǎlǎk* 'глаз-край-наружный-сторона', сург. хант.), и височный угол глаза, обозначаемый как конец глаза (*sǎm tǎǐ* 'глаз-конец', сург. хант.; *sǎm tǎǐ* 'глаз кончик', шур. хант.; *sem tǎǐ* 'глаз-вершина', каз. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 34].



а

б

Рис. 29. Типы лиц: а) вогулы Сосьвы; б) северные остяки [Алквист. 1999. С. 141-142, 151-152].

Важным средством коммуникации являются брови (*нильши* ‘бровь’, возможно, от *ни* ‘пояс’, лесн. нен.; *сэм нумпи пун* ‘над глазом шерсть’, вах. хант.; *сэм хольдэм пүн* ‘(над) глазом дуги шерсть’, шур. хант.) [Бармич, Вэлло. 2002. С. 172; ДСХЯ. 2011. С. 121]. Тундровые ненцы различают: *нобт тэварёда нириця’ тар* – сросшиеся брови; *тыя нириц’* – тонкие брови; *еря нириц’* – густые брови, *лата нириц’* – широкие брови [ДСНЯ. 2010. С. 87]. Являясь очень приметным дугообразным возвышением кожи над глазницами, они принимают участие в выражении таких эмоций, как удивление, испуг (*нирице илась* ‘поднять брови’, тундр. нен.), недовольство, обида (*нирицям’ тюкдесь* ‘нахмуриться’, букв.: опустить брови, тундр. нен.) и др. [ДСНЯ. 2010. С. 87]. На бровь обские угры и самодийцы обращали внимание и в связи с магиико-религиозным аспектом. На Конде считалось, что человек может перенять способности умершего ворожее, если возьмёт из его брови три волоска [Мифы, предания и сказки... 1990. С. 540]. Отсутствие бровей служило опознавательным знаком селькупской хозяйки ближней тайги *Шоде*. От обычных людей она отличалась большим ростом и силой [Селькупская мифология. 1998. С. 64].

Во внешнем облике человека выделяется лоб (*вәнч ййча* ‘лицо-средина’, сург. хант.), *вени лув* ‘лицо-кость’, *венишлүв пәти* ‘лоб-дно’, каз. хант.), но наиболее распространено определение «лицо – открытое незарастающее место» (*вени лохат*, шур. хант.; *вени лохты*, тег. хант.) [Соловар. 2006. С. 60; Рябчикова. 2012. С. 32]. Обские угры и самодийцы различают широкий лоб (*вўтан венс лохат*, приур. хант.; *латака’я пэя* ‘широченный лоб’, тундр. нен.; *лахта нямпа*, лесн. нен.), узкий (*йуц венс лохат*, шур. хант.; *тыя пэя*, тундр. нен.; *тыття нямпа*, лесн. нен.), маленький, низкий (*лэл венс лохат*, приур. хант.; *ламдикоко пэя*, тундр. нен.; *нюча нямпа*, лесн. нен.) и большой, высокий (*пал венс лохат*, приур. хант.; *пирцяко’я пэя*, тундр. нен.; *налка нямпа*, лесн. нен.) [ДСХЯ. 2011. С. 29; ДСНЯ. 2010. С. 147; ПМА, пос. Варьёган. 1997].

В системе идентифицирующих портретных признаков важная роль отводилась щеке (*пәләм*, вах. хант.; *пәйт*, манс.; *пайты*, дәмпя, лес. нен.). Общехантыйское определение щеки – «лицо-бок» (*вени пўнэл*, каз. хант.; *вени пўнэл*) [Соловар. 2006. С. 60; Рябчикова. 2012. С. 32]. Если ненцу нужно сказать: «ударю по щеке», то применяют слово *демпя* ‘лопасть (весла)’, а если «вытереть щёку» – *пайты* (от *пай* ‘кривизна, изгиб’), как более мягкое произношение. Про щёку со скулой (*нхуты*) от виска до подбородка (*мунушаң*) ненцы скажут *дампяха*. Именно это слово, как менее благозвучное, употребят при пощёчине: *дампяхахахой ши’ий пендеңа* ‘(в) скулу мою выстрелил’.

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

Сомоним «щека» является объектом ономастики. Ненецкое женское имя *Люле* означает «пухлые щёчки». На щеке ханты и ненцы подмечают «лицо-ямочки» (*вени лотыет*, шур., тег. хант., *вени лотыйэ*, каз. хант.) [Соловар. 2014. С. 66; Рябчикова. 2012. С. 32], «щека-дыра» (*пувдам вэс*, сург. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 32], «щёк ямочки» (*пайтың ваңк*, лесн. нен.) и морщинки (*ша'та тыналпы*, лесн. нен.) [ПМА, пос. Варьёган. 1999].

Среди соматических названий, обозначающих части тела, достаточно развита лексика в отношении носа (*нюл*, вах. хант.; *нёл*, манс.; *пытя*, лесн. нен.; *пыя*, тундр. нен.). Приведём названия носа по внешним признакам у ненцев (табл. 3).

Таблица 3

Характеристики внешнего строения носа у ненцев

[ПМА, пос. Варьёган. 1999; ДСНЯ. 2010. С. 144; Бармич. 2015. С. 424]

Внешнее строение	Лесные ненцы		Тундровые ненцы	
	название	перевод	название	перевод
<i>прямой нос</i>	<i>пытя ненса</i>	прямой, ровный нос		
курносый или вздёрнутый	<i>пытя вата"ку</i>	крючковатый нос, от <i>вйтá</i> 'крючок'	<i>пыя харей</i>	
«орлиный», («крючком вниз»)	<i>лук пытя</i>	«глухариный нос»		
нос с горбинкой	<i>пытята налупосамы</i>	'нос (с) бугорком'	<i>пыя хо"ла</i>	
маленький нос	<i>нюча пытя</i>	'маленький нос'	<i>нюдя пыя, пыяко</i>	'маленький нос', 'носик'
большой нос			<i>ңарка пыя, ңаркая, лаптей пыя</i>	'большой, крупный нос', 'большой, плоский нос'
короткий нос			<i>пыя хэм'</i>	'короткий нос'
широкий нос			<i>лата пыя</i>	'широкий нос'
тонкий нос			<i>тыя пыя</i>	'тонкий нос'

Русское влияние выразилось в такой характеристике носа у лесных ненцев, как «картошка-нос» (*калтопка-пытя*) [ПМА, пос. Варьёган. 1999].

В фольклоре практически нет описаний красоты лица или его непривлекательности, но вводятся отдельные его признаки. Традиционным описанием для грубого корявого носа является выражение шурышкарских хантов «нос, похожий на гриб-чагу» (*һар Һӧл сан пӱл*) [Лонгортова. 2011. С. 104]. З.С. Рябчикова приводит типичные определения хантыйского лица с тонкими чертами – «у него мелкие черты лица» (*лув ай нюлаң-сэман*), или буквально «он с маленьким носом-глазом, он маленьконосый-маленькоглазый» [Рябчикова. 2006. С. 105]. Эстетическое отношение к частям лица подчёркивает субъективность восприятия красоты. А. Алквист в своих путевых записках приводит описание внешности остяков русским писателем Завалишиным: «Нос кондинских остяков весьма некрасив, а именно у глаз чрезвычайно низкий и немного вздёрнутый, что в сильной степени уродует лицо» [Алквист. 1999. С. 154].

Следует отметить, что сомоним «нос» участвует во фразеологизмах, обозначающих негативное отношение человека к какому-либо предмету, действию или ощущению: *пыя” ядо’ пай’ нэкальядо’* – нос воротят (букв.: носом криво тянут) [ДСНЯ. 2010. С. 127]. Слово «нос» и его производные часто используются в прозвищах: *Пыяри* ‘Длинноносый, носатый’ (букв.: только нос), *Пыяхарей* ‘Кривоносый’ (от *пыя* ‘нос’, *харей* ‘кривой’).

В описании лица человека не обходится без характеристики губ (*лул поть, лул поч* ‘рот-край’, сург. хант.; *торп, таран*, шур. хант.; *пильми*, манс.) [Рябчикова. 2012. С. 37; Рябчикова, Афанасьева, Игушев. 2012. С. 11]. В хантыйском языке чётко различаются верхняя губа (*нӱм пелӧк тӧрӧп* ‘верх-сторона-губа’, тег. хант.) и нижняя (*идта пелӧк тӧрӧп* ‘снизу-сторона-губа’) [Рябчикова. 2012. С. 37]. В ненецком же языке они имеют разные названия: верхняя – *нухуты*, нижняя – *пипчиң*. Сравним: у зверя верхняя губа также называется *нухуты*, а нижняя – *нума’ку* и редко *пипчиң*. Нижнюю губу зверя никогда не сравнивают с аналогичной губой человека по следующим причинам:

1. её можно ободрать и шкуру использовать на какое-нибудь изделие;

2. губу крупного зверя можно сварить или посадить на палочку *янк* и жарить на костре, соскоблив обугленный мех. Полу-

чается ненецкий деликатес – *палатамы нума'ку* – от *палаташ* ‘зажарить’, ‘испечь’ (на огне).

Определённое выражение лицу придают уголки рта (*лул поть сөң* ‘рот-край-угол’, сург. хант.; *лул аләң* ‘рот-начало’, вах. хант.; *ўңал вўс йир* ‘рот-дыра-край’; *няңшиң тятхана* ‘рта края’, лесн. нен.) [Рябчикова. 2012. С. 37; ПМА, пос. Варьёган. 2000]. Уголки рта участвуют в формировании самой легко распознаваемой эмоции – улыбки: *ёнли'теклась* (букв.: уголок рта подвесить, приподнять), т.е. улыбнуться [ДСНЯ. 2010. С. 30], а также являлись символическим определителем обманщика. По представлениям селькупов, появление пены (*ши*) в уголках рта или складки (*өкт топыль конир/коныр*) означало, что человек обманывает, причём делает это «по наущению злого духа возможно, проникшего в человека». Для защиты человека от злого духа в уголках рта рисовался узор в виде ветви. Рот в селькупской мифологии выступал «средством опознания собственного ребёнка: если струя молока (*німа*), пущенная из груди матери, вся попадёт в рот стоящего в отдалении ребёнка, значит, это её сын» [Мифология селькупов. 2004. С. 227, 318].

Таким образом, из представленного материала следует, что в традиционной культуре достаточно детально маркированы черты лица человека. Наибольшей семантической нагрузкой обладали глаза, поскольку они связывались с представлением о душе.

7. Народная анатомия и физиология человека как первичная основа концептуализации мира

7.1. Символический статус кожных покровов человека

Человек занимает центральное место в системе представлений о мире, которые создаются на основе родного языка. «Понятие картины мира (в том числе и языковой), – подчёркивает В.А. Маслова, – строится на изучении представлений человека о мире. Если мир – это человек и среда в их взаимодействии, то картина мира – результат переработки информации о среде и человеке» [Маслова. 2001. С. 64]. Для отдельных понятий, связанных с человеком, используется классификация, введённая в научный оборот А.Н. Ракиным: сомоним – термин, обозначающий какую-либо часть тела (от греч. *Soma* ‘тело’ и *онута* ‘имя’), сплахноним – номинирующий какой-либо внутренний орган (греч. *Splanchna* ‘внутренности’), ангионим – кровеносный сосуд (греч. *Angeion* ‘сосуд’), сенсоним – какой-либо орган чувств (лат. *sensus* ‘чувство’, ‘ощущение’) [Ракин. 1997. С. 30]. Представление обских угров и самодийцев о строении своего собственного тела мы будем излагать в соответствии с принятой в современной медицинской науке структурой описания анатомии человека [Сапин, Сивоглазов. 2002; Уэстон. 1998], выделив те из систем, о которых в традиционной культуре сложилось наиболее полное описание: покровная, костная (или опорно-двигательная), репродуктивная, пищеварительная, выделительная, сердечно-сосудистая, дыхательная.

Наружный слой тела (покровная система) образуют кожа и такие сопутствующие ей структуры, как волосы, потовые железы, ногти, подмышечные, сальные, молочные, слизистые оболочки. Покровная система выполняет ряд важных функций: 1) защищает тело от внешних повреждений (роль «одежды»); 2) воспринимает раздражения из окружающей среды; 3) выделяет продукты метаболизма – обмена веществ; 4) поддерживает постоянную температуру тела.

Слова, номинирующие понятие «кожа» в обско-угорских языках (сух, каз. хант.; сӧх, ӧур, сург. хант; сов, манс.), характеризуются многозначностью и обозначают также «шкуру», «материю, ткань», «одежду». Например, хантыйское определение кожи *эл поням сух* идентично названию нательной одежды – *эл сух* и переводится как «на виду находящаяся часть сущности человека, кожа-одеяние» [Молданова. 2000. С. 32]. В ненецком языке и кожа, и тело обозначались одинаково – *ңая* (*ңая’ хоба* ‘кожа человека’, тундр. нен.; *ңадя* ‘тело, кожа’ [человека], лесн. нен.).

Другое определение кожи, как *шенк* (от *шентма* 'покрышка', 'покрывало', 'обёртка'), в обыденной речи почти не употребляется. Причина кроется в наличии другого значения этого слова, как «пояс-подвязка» (нижнее бельё). Интимное выражение «убранство имеется?» (*шенк таття?*) делает определение кожи человека, как *шенк*, неуместным (неэтичным). Иное название имеет кожа ступни. Её сравнивают с подошвой (*нынлат*) как частью обуви. Так же скажут и про прокладку чего-либо, то есть подчёркивают её толщину и прочность. Тундровые ненцы описывали не только кожу человека (*ненця' няя' хоба*), но и её цвет (*няя' хоба' серма* 'цвет кожи') [ДСНЯ. 2010. С. 112-113].

В фольклоре, как правило, отмечается влияние кожи на физиологические характеристики человека. Хантыйская легенда о происхождении людей, записанная нами от А.С. Казамкиной, повествует, что в «изначальные времена», когда у человека кости были мягкие, как хрящики у птенца (*нела'ку*), они были покрыты защитной плёнкой (слизью) [А.С. Казамкина, пос. Варьеган. 1997]. Эта кожа-слизь делала их необычайно подвижными, хрупкими и уязвимыми. В мансийском же мифе первый мужчина имел «кожаную оболочку, користую оболочку», настолько толстую, что он не мог наклониться. Только благодаря вмешательству женщины (жены), посоветовавшей ему съесть три ягоды с «трёхлистного ягодного дерева», он избавился от сковывающей его оболочки [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 292].

Использование защитных свойств кожи в качестве панциря нередко встречается в селькупской мифологии. Например, лесные люди-звери *мадет-куп*, живущие в глухой нарымской тайге, «прославились» тем, что ловили людей, сдирали с них кожу и натягивали её на своё тело. Прирастая к телу *мадет-купа*, она превращалась «в непробиваемый панцирь» [Селькупская мифология. 1998. С. 63]. Вместе с тем, в селькупском пантеоне есть существа, для которых кожа человека не является непреодолимым препятствием. Это – *лõсы* ('дух, чёрт'). Они ходили невидимо, «как ветер», и свободно проникали через кожу внутрь человека, где поселялись в виде червя и передвигались «по своим "дорогам" – кровеносным сосудам». С вредоносным действием *лõсов* селькупы связывали уход души человека в Нижний мир [Мифология селькупов. 2004. С. 187].

В традиционной культуре обских угров и самодийцев доминирует представление о коже как одеянии, несущем в себе способность к трансформации её обладателя. На эту особенность обратила внимание Т.А. Молданова: «Видимо, именно с этим представлением связано то, что фольклорные персонажи, в частности, духи-покровители, могут легко "переодеваться" в "кожу-одеяние" того или иного

животного и в таком облике являть человеку свою сущность». В качестве примеров исследователь приводит следующие строфы хантыйских мифов: «Запретного лебедя священный облик [оболочку] / Я может быть возьму (оденусь) им». Или:

С золотыми перьями, священного маленького селезня

Облик мой [оболочка моя] внутри сундука.

[Оттуда] изнутри

Я богиня-най берёз (одеваю) [Молданова. 2000. С. 32-33].

Не только надевание «кожи-оболочки» приводило к новым превращениям, но и её снятие. С.А. Попова подметила глубокую связь кожных покровов человека с таким испытанием, проводимым в обрядах инициации, как истязания посредством срезания с тела или процарапывания полосок кожи неофита. Оставшиеся на всю жизнь шрамы свидетельствовали о ритуальной смерти (посвящении), уничтожении прежнего состояния и получении нового социального статуса. «Во время обряда инициации юноши, как лиминальные существа, ничего собственно не имели, кроме кожи-одевания, возможно, кусочки (полоски) содранной или соскаблённой кожи прикреплялись к дереву и символизировали ушедший возраст (состояние). <...> Факт символического “соскабливания” кожи с тела или “надрезания” наблюдается в погребальном обряде манси, символические полоски из лент и тесьмы кладутся также на ребёнка в родильном обряде» [Попова. 2003. С. 128-129]. Не случайно фотографирование ассоциировалось со снятием кожи (*кор выли* ‘кожу взять’), что, как полагали обские угры, приводило к болезни или даже смерти.

Представления о способности приобретать свойства животного или птицы через их оболочку (кожу, шкуру) сохраняются и в селькупском фольклоре. Например, главное действующее лицо цикла сказаний о хитроумном герое *Итте (Ича)*, спасаясь от злого духа лёза, «разминает, растягивает кожу глухаря, залезает в неё и превращается сам в птицу». В волшебных сказках *Ича* предстаёт в образе шамана по имени *Йомпа*, который «взял шкуру птенца мышелова, размял её, растянул, к спине прилепил, полетел через море» [Мифология селькупов. 2004. С. 173, 264].

Производными кожи являются волосы (*упэт*, шур. хант.; *өпэт*, каз. хант.; *авэт*, вах. хант.; *пуңк ат*, манс.; *ңэва тар*”, тундр. нен.; *ңайваң тал*, *ңэпт*, лесн. нен.) и ногти (*кушкар*, от *кушты* ‘царапать’ и *кар* ‘кора’, хант.; *коскер*, манс.; *кәта*, лесн. нен.; *хәда*, тундр. нен.; *қаты*, сельк.). Тундровые ненцы, например, различают: длинные волосы (*ямб ңэва’ тар*”), короткие волосы (*хэм’ ңэва’ тар*”), мягкие волосы (*нянз ңэва’ тар*”), жёсткие волосы (*ябти ңэва’ тар*”), гладкие волосы (*салмуй ңэва’ тар*”), пышные волосы (*нас ңэва’ тар*”),

волнистые волосы (*хылволяңг нэва' тар'*), кудрявые волосы (*хаделтана нэва' тар'*), густые волосы (*еря нэва' тар'*), редкие волосы (*тора нэва' тар'*), копна волос (*нэва' тар' севэй*) [ДСНЯ. 2010. С. 121].

В традиционной культуре волосы считались средоточием жизненной силы человека, показателем его здоровья. Т.Р. Пятникова приводит высказывание одной хантыйской невесты относительно внешней привлекательности её жениха: «На земле, где сидит богиней дочь духа-богатыря... я в мыслях мечтала... что когда-нибудь меня сватающий мужчина, пусть с волосами, как мох на голове, будет, чтобы с редкими волосами не был. Чтобы с косами, как у лошади грива, был... А оказалось, меня сватающий мужчина с остроконечными коростами на лбу, с редкими волосами, как петли на досочке на снегирей» [Пятникова. 2008. С. 56-57]. Как видим, густые волосы имели не только эстетическое значение, но (наравне с крепким телосложением) также являлись признаком здоровья и физической силы.

Символика волос наиболее отчётливо проявляется в похоронных обрядах. Волосы были символом траура: «...если умирала женщина, волосы распускают на четыре дня, если мужчина, то на пять» [Чернецов. 1959. С. 147]. Из волос покойного казымские ханты ещё и сейчас изготавливают *эптаң акань* 'с волосами куклу', «куклу умершего», которую рассматривают в качестве «связующей нити» между живыми и мёртвыми, чтобы некоторое время быть с близкими людьми [Молданова. 2001. С. 55]. Заметим, в миропонимании обских угров отмечена связь волос с реинкарнирующей душой. В подтверждение данного посыла В.Н. Чернецов приводит высказывание шамана кондинских манси Нахрacha Евплаева, засвидетельствованное Г. Новицким: «...егда будут вам стрищи власы, то вырезывати мут из вас души» [Чернецов. 1959. С. 137]. С наличием вместилища одной из душ в волосах связан ряд обычаев, в частности, скальпирование [Патканов. 1999. С. 88, 100-101; Карьялайнен, 1994; Чернецов, Мошинская. 1974. С. 293; Чернецов. 1959. С. 137; Соколова. 1978; Ромбандеева. 1993; Попова. 2003. С. 49].

Лысый человек, как и безволосое божество, представлялся ущербным. Например, мансийский *Какын-пуңк-ойка* 'Плешивая-голова-мужик' имеет очень низкий сакральный статус в противовес косатым божествам как женского, так и мужского рода. Лысая голова и у хантов, и у ненцев называлась одинаково – «голая голова» (*нар ухэл и мяля'ку найваң тал* соответственно).

Ногти человека также связывались с представлениями о душе. Ханты верили, что ногтями можно отцарапать у человека его душу и, а манси считали, что ногти нужны человеку для вскарабкивания

через горы (Уральские). Не случайно их дословный перевод означает «коготь-железо». Связь ногтей с душой человека сохранилась в традиционном мировоззрении селькупов. Они верили, что если срезанные в течение нескольких дней ногти (*каты*) подсыпать в суп, то человек, съедающий его, «постепенно обессилеет» и с ним будет легко справиться. Такую же функцию по ослаблению жизненных сил человека выполняла мозоль (*кõсы*): «Если соскоблить с ноги мозоль и подсыпать его в пищу, человек слабеет, его легко одолеть» [Мифология селькупов. 2004. С. 165-166, 177].

Связь ногтей с возрастной перекодировкой человека содержит рассказ стариков начала XX в., записанный Т.А. Молдановой. Оказывается, «раньше старые люди не впадали в маразм (*ант толумсат*). Будто в определённом возрасте их уводили в лес лесные люди, что-то с ними совершали и оставляли ветку, в частности, вырывали ноготь с мизинца левой руки, а затем возвращали домой». Касаясь мотивов вырывания ногтей «с корнями» в сновидениях, Т.А. Молданова предположительно связывает их с отголоском «некогда существовавшей возрастной инициации» [Молданова. 2001. С. 61]. В ситуации с вырыванием ногтей возможно предположить инициацию наоборот, при которой люди преклонного возраста молодели, а значит, возвращали ясность сознания.

В отношении волос и ногтей имелось достаточное количество предостережений и запретов. Их следовало подстригать только в светлое время суток, волосы нельзя было топтать. Ханты, манси, ненцы никогда не бросали сломанных и остриженных ногтей и волос, а хранили «где-нибудь в укромном месте», чтобы потом с их помощью «благополучно добраться до подземного царства, невзирая ни на огненные потоки, ни на высокие горы» [Гондатти. 1888. С. 71]. Остриженные волосы либо кладут в огонь, либо заворачивают в солому (или тряпочку) и вешают на дерево. При сжигании волос сургутские ханты подбрасывали в костёр полено – таким образом, по мнению Е.В. Переваловой, прокладывался «мост в мир живых», после чего следовало обращение к огню: «Когда мне волосы нужны будут – отдашь» [Перевалова. 1992. С. 88]. По-видимому, речь идёт о недопустимости оставаться без волос в период нового воплощения/перерождения (реинкарнации). Ни в коем случае не допускалось сжигание волос в «чужом огне», так как человек после смерти встречался лишь со своими родственниками, имеющими «один огонь».

Первые состриженные волосы младенца (*ся"мэй нэва' тар*", букв.: «нечистая» головная шерсть) матери-ненки берегут для сохранения жизни ребёнка [Харючи. 2001. С. 151]. Аганские ханты сбитые

клоком волосы у младенцев не состригали. Считалось, что только у священных людей при рождении бывают такие «косички». Если их состричь, человек лишается разума [А.Д. Казамкина, пос. Варьёган. 2003]. Данное поверье относится в основном к маленьким детям (говорят, что это их какой-то бог любит).

Е.В. Гришаева отмечает устойчивую связь, существующую в традиционной культуре, между волосами и голосом (разумом) и объясняет запрет на стрижку волос в течение первого года жизни ребёнка тем, что тот не сможет заговорить (то есть можно «отрезать язык»). В то же время стрижка волос в определённом возрасте (в данном случае в первую годовщину ребёнка) «провоцирует» у него способность к овладению речью. Исследователь рассматривает волосы и речь в качестве основных признаков людей и нелюдей, средоточия жизненной силы человека, вместилища его сакральности. Таким образом, стрижка волос – «это ритуальное «создание» человека, включение его в категорию «своего» [Гришаева. 2002. С. 124-125].

Следует вкратце коснуться наименования желёз кожи (*нэрат*, шур. хант.; *майт*, *нэрат хурип ут* ‘железа’, манс.). К ним относятся потовые (*шайңк нэратэт* ‘потовые железы’), потовые подмышечные (*хонәң нэратэт* ‘подмышечные железы’), сальные, молочные (*эсам* ‘молочная железа’, шур. хант.) железы [ДСХЯ. 2011. С. 93, 157]. Пот у хантов обозначался как *шайңк йиңк* (букв.: вода жары) [Соловар. 2006. С. 310].

Традиционное мировоззрение наделяло особым смыслом подмышечную впадину (*хөңән пәт лот*, каз. хант.; *шалныди* ‘впадины сторона’, лесн. нен.) [Соловар. 2014. С. 341; ПМА, пос. Варьёган. 1999]. Потные подмышки (*лөны* ‘подмышечный жир’, каз. хант.) [Соловар. 2014. С. 144] и связанная с ними смекалка не раз спасали героев хантыйских сказок от существ иного мира. Легенда рассказывает, как на одном стойбище ночью объявилась женщина с чашечкой из сухожильных нитей собаки. Подсела она к хозяйке и начала нити делать. Та поняла, что это «нечисть», и хитростью выманила её на улицу, а сама скорее намазала подмышки жиром, улеглась среди своих и засопела. Вернувшись, раздосадованная нечистая сила стала искать обманщицу. У всех проверила подмышки – мокрые, видать, давно спать легли. Так женщина благодаря хитрости спаслась [П.В. Казамкина, стойбище Кув рап яхам. 1997].

Таким образом, рассмотрев представления о покровной системе в контексте обско-угорской и самодийской культур, следует отметить в качестве её доминирующей функции защитную, а также упоминание связи качественных характеристик кожного покрова

с процессом создания человека «в изначальные времена». Символический статус кожи проявляется в её сопричастности с духовной сущностью человека. Иерархически кожа ступней ног имеет низкий семиотический статус, её сравнивают с подошвой обуви, прокладкой одежды.

Волосы являлись средоточием жизненных сил человека. Отношение к ним строго регламентировалось табуированными нормами поведения. Фольклорные материалы обнаруживают устойчивую связь между волосами и разумом. Лысый человек, как и безволосое божество, представлялся ущербным. С общей идеей символики волос связаны ногти, как вместилища жизненной силы, что подчёркивает упоминание вырывания ногтя с мизинца левой руки у стариков в лесу и связь данного обычая с процессом омоложения, который возможно рассматривать как «инициацию наоборот». Считалось, что в результате такой процедуры старики надолго сохраняли ясность сознания.

7.2. Мировоззренческие установки в описании костной системы человека

Костный скелет как механический остов человеческого тела воспринимался в качестве важнейшего элемента, составляющего жизненную силу человека. В состав костной системы входят все кости тела, хрящи, суставы и связки, соединяющие их. Среди важнейших функций скелета следует отметить опорную (кости вместе с их соединениями составляют опору тела, к которой прикрепляются мягкие ткани и органы) и защитную (формирование костных образований для защиты важных органов: головного и спинного мозга, сердца, лёгких и т.д.).

В перечне названий костной системы обращает на себя внимание тот факт, что самостоятельного слова «скелет» ни в ненецком, ни в хантыйском или мансийском языках нет. Данный остеоним в обско-угорских языках передаётся при помощи сложносоставного слова, состоящего из двух полных корней – *ловкар* (букв.: кость+цепь) или *лув нār* у манси. Полевые материалы З.С. Рябчиковой подчёркивают преимущественное значение опорной функции скелета в традиционной культуре хантов: *лөви кārә* ‘кость-связка’ (сург. хант.), *лөхы керә* ‘кость-связка (нанизанных на что-либо предметов)’ (вах. хант.), *лүв шўки кār* ‘кость-частички (кусочки)-связка’, *лөв кār* ‘кость-связка (цепочка)’ [Рябчикова. 2012. С. 59-60]. Слитное графическое оформление приведённой сложной единицы лингвисты объясняют древностью употребления этих слов. «Иначе говоря, – отмечает

Ю.В. Андуганов, – компоненты таких образований в ходе продолжительного употребления в соседстве настолько слились, что в сознании говорящих утрачивается смысл о сложности их происхождения...» [Андуганов. 2006. С. 20].

В традиционной культуре лесных ненцев понятие «скелет», как правило, заменяют более употребительным выражением – «кожу видно» (*теңта ңытчи*) – в значении «скелет просвечивает». Подобное определение уместно и для описания художавого человека. Другое ненецкое выражение этого же понятия – «кости на виду» (*лита ңытчи*). В этой связи следует отметить, что худоба являлась нежелательным признаком человека, как в эстетическом, так и в символическом аспекте. По этой причине ненцы, когда съедают рыбу, скелет переламывают пополам, чтобы никто не спросил: «Неужели ты хочешь быть с него (скелет – В.С.) похожим?»

Эмпирические знания, наблюдения над физиологией живых существ (связанные с бытом, охотой и оленеводческой практикой) приводили людей к вполне рациональным выводам о том, что состояние скелета является показателем здоровья всего организма, степени его развития. Лесные ненцы скажут про человека, достигшего совершеннолетия: «кость (растить) кончил» (*демта те'шиңата*), то есть его рост, развитие закончились. Характеристикой здорового, энергичного человека являлось выражение *дета мыттю* 'кость крепкая'. Шурышкарские ханты для определения крепкого человека также используют остеонимы с компонентом «кость» (*дов*): 'костяной' (*довән*), 'чешуйчатый' (*сомән*). Манси об окрепшем человеке скажут: «луве лувтыс, нёвле нёвьылтавес 'кости костями стали, мясо (букв. тело) мясом стало'». Плохие кости (физическая немощность) рассматривались как признак не только физической (манс. *луве иң вāгтāl*, *нёвле иң вāгтāl* 'кости ещё слабы, тело (букв. мясо) ещё слабое'), но также моральной и социальной несостоятельности.

Подвижность и целостность скелету придавали суставы (*јөт* 'сустав', вах. хант.; *йит* 'сустав', каз. хант.; *лув нак* 'кости часть', манс.). Не случайно ненецкий остеоним *нысун* 'сустав' употреблялся в значении «соединяющий». Значение локтевого и коленного суставов хорошо понималось человеком, поэтому для них были выработаны самостоятельные названия: *көнңи* (вах. хант.); *конылөвыл* 'локоть' (манс.); *хыли'к* 'локоть', *пузы* 'колено' (лесн. нен.). Именно суставы дают человеку возможность полноты движений и делают скелет прекрасно сочленённым механизмом. Про подвижного человека скажут, что он вертит головой «как бурундук», быстрый – бегаёт «комариной рысцой». Сильная усталость фольклорных персонажей передаётся формульным выражением *ёш йитдал худасат*,

күр йитлаз худасат ‘суставы рук протёрлись, суставы ног протёрлись’ [Данило. 2008. С. 326].

В традиционном мировоззрении скелет представлялся как строго организованная, завершённая целостность. Одним из наиболее распространённых хантыйских благопожеланий является выражение *тáлаң кур, тáлаң ёш* ‘целые руки, целые ноги’, а мансийское – *пус кáт, пус лáгыл*, что также означает: «здоровые руки [иметь], здоровые ноги [иметь]». Так, пожеланием здоровья у шурышкарских хантов является выражение *тумтак кур, тумтак ёш* (букв.: здоровая (крепкая) нога, здоровая (крепкая) рука). «Если обратиться к символике этих частей тела (в детском фольклоре – В.С.), – пишет Т.А. Молданова, – то выясняется, что ноги – это предки (прошлое), а руки – дети (будущее)» [Молданова. 2008. С. 30], то есть необходимость особого внимания к этим частям тела закладывалось уже в младенчестве. Любое отклонение от нормы служило показателем нечеловеческой природы. Упорядоченные движения были привилегиями мира живых.

Важной анатомической составляющей костной системы является голова. Археологические материалы свидетельствуют об особом отношении древних людей к голове (черепу). На территории Западной Сибири отдельные захоронения человеческих черепов были обнаружены в погребениях периода неолита, бронзы и средневековья. Фрагменты черепов были найдены и при исследовании памятника «Надымское городище» в нижнем течении р. Надым в слое XVII – первой трети XVIII в. «Фрагменты черепов, – пишет И.Ю. Антонов, – вероятно, были подвергнуты обработке, так как сколоты не по швам черепной коробки, и по своей овальной форме представляют как бы сосуды, которые, возможно, могли использоваться во время жертвоприношений» [Антонов. 2008. С. 122]. Ненцы ещё сравнительно недавно возили с собой во время перекочёвок череп умершего родственника, а Н.А. Алексеев приводит воззрения якутов о способности человеческих черепов к самостоятельному передвижению [Мифология хантов. 2000. С. 192-193]. Тем самым, западносибирские археологические находки и данные этнографии вполне «органично вписываются во многие общеевразийские и общемировые сюжеты, в которых прочитывается общая тема исключительного положения головы в теле и космосе» [Зайцева. 2005].

«Скелет головы» – череп (*ух дэв*, букв.: кость головы, *цакрен* ‘череп’, каз. хант.; *пуңк лув, пуңк хусап, пуңк хопалы; пуңк-хопари* ‘голова-крышка’, букв.: макушка головы, манс.) [Ромбандеева. 2005. С. 348; Соловар. 2014. С. 320, 366; Устное сообщение М.Т. Двиняни-

новой, пос. Хулимсунт. 2013] выполнял жизненно важные функции: защищал головной мозг, органы чувств, служил опорой для начальных отделов органов пищеварения и дыхания. Ненцы хорошо понимали значение головы, как вместилища головного мозга (*ңэвэй*), и различали: кровоизлияние в мозг (*ңэвэй” вэя’ паңгвома*), сотрясение мозга (*ңэвэйни тырцэйд”*), головокружение (*ңэва сюрава*) [ДСНЯ. 2010. С. 121, 122].

Помимо того, что череп играл важную защитную роль в организме человека, он являлся вместилищем одной из душ человека. По материалам З.П. Соколовой, «на р. Куноват, например, умершего называли во время поминок “*шунгат*” (“череп”); так же называлось и изображение, в котором якобы жила душа умершего, пока она не вселялась в новорожденного» [Соколова. 2009. 406]. Вместе с тем фраза типа: «У меня сегодня черепушка болит» (*Ма тамхал ух пэшем каши*) используется в ироничном значении. Ханты с р. Конды верили, что на голове (или в голове) в облике кукушки обитает одна из душ *nomts*, её ещё именуют «птицей маковки головы» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 519]. Ненцы также считали голову местообитанием одной из очень подвижных душ человека *ви’* (‘ум’, ‘мысль’). Когда человек спит, душа *ви’* может путешествовать: «Умом (мысленно) можешь быть везде» (*Вихинянт куняшейна мэңан*) [Сподина. 2001. С. 77]. По этой причине в хантыйской сказке «Мальчик, который вырос в люльке» слово *оух* (‘голова’) по отношению к тупоголовому лесному духу *Сэвсам* и его детям не употребляется, а заменяется на иносказательное «верхние части ваших шей» (*Мй иқ-қа ти ампәли кәскәсәм, мә көрәм уйнә тәтылән кәсилдәвәл*) [Ал’вы. 2005. С. 72-73].

Важность головы в анатомическом строении подчёркивалась многочисленными запретами, один из которых – надевать какие-либо предметы на макушку головы *ух пәты лот* (каз. хант.) [Соловар. 2014. С. 321]. Аганские ханты говорят: «Ты больше газ на голову (свою) не клади, ведь не вырастешь» (*Нуң тьоҳа тос уҳәна ал панэ, вэлэ энтэ анэмдэн*) [ПМА, пос. Варьёган. 1997]. Нельзя было вращать шапку, а то «голова закружится» – *охен шовемала* [Лапина. 2009. С. 651]. Запрещалось бить ребёнка по голове или в область затылка (*пөч вөңк лөх* ‘спина-нора-кость’, сург. хант.; *пөч лөх* ‘спина-кость’, вах. хант.; *ух пәты* ‘голова дно’, каз. хант.; *пөтлаң* ‘затылок’, приур. хант., *путлаң* ‘затылок’; *сәпри*, манс.) [Рябчикова. 2012. С. 60-61; Рандымова. 2011. С. 66; Соловар. 2006. С. 228] – ум выпадет, да и вообще, это считается неприличным, унижительным действием. В качестве исключения можно было давать лёгкие шлепки в ‘головы (основание) ямы’ (*ңайваң павы*, лесн. нен.) или ‘спины норы’ (*поч воңк*, аг. хант.) [ПМА,

пос. Варьёган. 1999]. Ненцы считали: если у человека есть ямочка головы – это к богатству. Особенно она видна у худых людей.

Слово «голова» в роли второго компонента сложносоставных слов участвует в образовании глаголов и фразеологизмов социальной направленности: кланяться (*ух пунты*, каз. хант.) [Соловар. 2006. С. 321], букв.: голову класть; главенствовать (*дӱ-нӱ* ‘хозяйка дома’, букв.: главная женщина), *дӱ жӱ* ‘начальники, главные люди’ (букв.: голова-люди) [Рябчикова. 2012. С. 156].

В традиционном сознании кость как средоточие жизни выступала и исходной точкой её развития. Проблема сохранения костей в качестве залога продолжения рода во многом определила содержание погребальной обрядности западносибирских народов. По древним ненецким и хантыйским поверьям, без какой-либо части тела умершего не примут в Нижний мир. Туда нужно являться без всяких потерь, сохранив целым и неповреждённым человеческий облик (*нану’та*, лесн. нен.). Селькупы также связывали возможность воскрешения после смерти с сохранёнными костями: «жена Ёмпы – дочь водяного – собрала все кости старухи (матери Ёмпы), “на носок своей ноги сложила, пнула – бабушка заново рождённой девочкой уселась”» [Мифология селькупов. 2004. С. 185].

Сохранению костей, как бы аккумулирующих жизненную силу, придавалось большое значение и в быту. Женщины и девушки у северных ненцев привязывают к ровдужным завязкам шубы-ягушки бусинки или металлические колечки. Они служат оберегом костной системы – *няромда” ма*. Табуированное поведение запрещало женщинам наступать на детские и мужские вещи. В отношении детских вещей говорят: *нюнд’ лы” мардангун’* (букв.: сломаешь кости ребёнка, в значении: неоформившаяся костная система ребёнка будет хрупкой) [Харючи. 2001. С. 149, 175]. Мужские же вещи традиционно характеризовались как сакрально чистые.

Считая скелет основой, определяющей как биологическую, так и социальную природу человека, мифопоэтическое сознание особо акцентировало внимание на кисть руки. Рука определялась у северных и среднеобских хантов словом *ӕс/йош*, у восточных – *кӱт/кӱт*, у манси – *кӱт*, у ненцев – *нута*. Кисть руки у хантов номинирована двумя основными значениями: ‘рука-браслет’ (*кӱт сӱр*, *кӱт сӱр*, сург. хант., *кӱт сӱр*, вах. хант.), ‘рука-ладонь’ (*ӕш лоп*, шур. хант.). Частью кисти руки является запястье – отдел верхних конечностей между костями предплечья и пястными костями (*кӱтсор* ‘запястье’, манс.). Общехантыйское название запястья – ‘рука-сустав’ (*кӱт сӱр*, сург. хант., *кӱт йӱт*, вах. хант., *ӕш сур*, шур. хант., *ӕш сӱр*, каз. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 45].

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

Наибольшим смысловым значением наделены пальцы руки (*лүй*, каз. хант.; *тулëвыл*, манс.; *һутаң вяха*’, от *вяха*’ «отдельные кусочки конечностей»; ср.: *моң вяха* ‘ветки дерева’, лесн. нен.), в значении «руки ответвление», что нашло отражение в развитой соматической терминологии (табл. 4) [Бармич. 2015; Бармич, Вэлло. 2002. С. 35, 83, 210, 236; Ромбандеева. 2005. С. 132, 186; Рябчикова. 2012. С. 47-48; Соловар. 2014. С. 62, 164, 232; Терёшкин, Сподина. 1997. С. 259].

Таблица 4

**Сравнительная таблица некоторых остеонимов верхних
и нижних конечностей**

Название	Хантыйское	Мансийское	Ненецкое
палец	<i>лөй</i> (сург. хант.)	<i>тулëвыл</i> (сосьв., сыгв.)	<i>һута талка</i> ‘руки отросток’ (лесн. нен.), <i>һутаң вяха</i> ‘руки ответвление’ (лесн. нен.);
	<i>лой, лој, пӓң</i> (вах. хант.)		
	<i>лүй</i> (тег., каз. хант.)		<i>һуда’ тарка</i> ‘палец (руки)’, нен., <i>һэ’ тарка</i> ‘палец (ноги)’, нен.
большой палец	<i>кӓт/кӓт паң</i> 'рука-палец' (сург. хант.)	<i>пӓя тулëвыл</i> (сыгв.)	<i>һалка һутаң вяха</i> 'большой палец руки' (букв.: большая руки ветка), лесн. нен.;
	<i>кӓт паңк лой</i> 'рука-большой (главный) палец' (вах. хант.)		<i>пикця</i> (нен.), <i>минекко</i> ‘большой палец (на ноге)’, нен.
	<i>паң</i> ‘большой палец’ (каз. хант.)		

указательный палец	олдэң лүй (букв.: начало, край палец, каз. хант.)	яныг тулэвыл 'большой (главный) палец' (сосьв., сыгв.)	нумптямта 'до неба (высокая) ветвь'; дямт/тямт 'ветвь (хвойного дерева)', лесн. нен.;
		обвыл тулэвыл (сосьв.)	нумбъя (нен.)
средний палец	кутэп лүй 'средний палец' (приур., шур.)	котиль тулэвыл 'средний палец' (сосьв., сыгв.)	ерь' нуда тарка (нен.)
безымянный палец	вўцна лүй 'мизинец' (каз. хант.)	котиль тулэвыл пōх тулэвыл 'около среднего пальца палец' (сыгв.)	нимя'ку, нимшта 'не имеющий имени' (лесн. нен.)
	вўцна пўңэл лүй 'мизинец-около-палец' (тег. хант.)		нюмзяда, нимзяда (нен.)
мизинец	вущна (лүй) 'мизинец' (каз. хант.)	сырых тулэвыл 'маленький палец, мизинец' (сыгв.)	валы 'крайний' (лесн. нен.)
	воцна лүй 'мизинец-палец' (шур. хант.)	мань тулэвыл 'маленький палец' (сосьв.)	выарты (нен.)

Следует отметить, что в ненецком языке большой палец имел понятие направляющего, удерживающего (*пикша*), указательный получил определение «напёрсток» (*нумтя*), так как традиционно ненки на него надевали это важное швейное приспособление [ПМА, пос. Варьёган. 2004]. Указательный палец в хантыйском языке определяется как *олдэң лүй* 'первый палец' (шур. хант.), что нарушает общий принцип последовательности исчисления, так как от большого он является вторым, а от мизинца – четвёртым. З.С. Рябчикова даёт следующее объяснение создавшейся коллизии: «это первый из четырёх пальцев, стоящих в одном строгом ряду». Хантыйское название безымянного пальца, как *нэмлы лүй* 'без имени палец',

скорее всего, является калькированным определением с русского. З.С. Рябчикова, на основании своих полевых материалов, приводит ряд интересных обозначений безымянного пальца у тегинских хантов: *пилды луй пил* 'без пары (без спутника, напарника) – палец-напарник' («напарник пальца без пары», *пелэк луй* 'сторона-палец' (т.е. «крайний палец»). Исследователь отмечает, что «это стойкая форма употребления, ср.: *пелэк вуды* – крайний олень в упряжке» [Рябчикова. 2012. С. 47-48]. Мизинец у лесных ненцев ассоциировался с понятием «крайний» (*валы*, ср. *валы мят* 'крайний чум').

Среди пальцев руки существовала своя иерархия: ненцы считали указательный палец важнее большого. Как вспоминал наш информант, когда ещё советская власть «прокладывала себе дорогу в таёжные посёлки и чумы», люди на собраниях с трепетом говорили про выступающего: «Указательный палец показал, указательный палец поднял!» (*Нумптямта ытчимчена, нумптямта телңа*) в значении – «веско говорит». Символика указательного пальца подчёркивает умение человека управлять, подавлять, что было под силу только богам. Шаманская традиция фактически превращает большой палец правой руки в объект, тождественный человеку в целом. Беспалость в числе прочего была одной из характеристик обитателей потустороннего мира, как одно из наиболее очевидных свидетельств их инаковости, несовместимости с миром живых. Одним из таких персонажей ненецко-хантыйского фольклора являлась *Палны* (*Порнэ, Парнэ*), которая согласно одним источникам имеет по два пальца с острыми чёрными когтями, а по другим – по три (у детей Порнэ на каждой руке и ноге по шесть пальцев) [Карьялайнен. 1995. С. 277]. Интересно отметить, что у детей *Палны* по шесть пальцев на каждой руке и ноге. Таким образом, признаком собственно человеческой природы, согласно фольклорной традиции, была рука с полным количеством пальцев, а наличие лишнего или их недостаток в мифологической картине мира – признак другого мира.

Пальцы руки выступали в качестве важных семиотических символов. Хантыйское выражение *луй тыян, паң тыян вуйляд лэтут* 'с кончика мизинца ест, с кончика пальца ест', буквально означает, что человек ест мало и очень аккуратно [Данило. 2008. С. 327]. Во время исполнения хвалебных песен медведю *кайёсян ар* «люди берутся за руки мизинцами, что создаёт тонкую связь между ними» [Гриневич. 2012. С. 25]. За мизинец ханты касаются разговаривающего во сне человека, задавая ему при этом интересующие их вопросы. Т.А. Молданова отмечает, что «брать за мизинец означает войти

в контакт с целью получения информации» [Молданова. 2001. С. 32]. На медвежьем празднике исполнители священных песен (5-7 мужчин) держатся друг за друга мизинцами, что должно способствовать усилению энергетики главного исполнителя [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016].

В традиционном мировоззрении пальцы ассоциировались с понятием «часть семьи». В Песне духа-охранителя селения Юильск *Воцаң ики* поётся, что он имеет «руки палец, единственного сына-богатыря» [Молданов, Молданова. 2000. С. 104]. З.С. Рябчиковой записан у тегинских хантов фразеологизм с сомонимом «палец» в значении «ребёнок, дети»: «*Ёшем тэйэл вет лүй. Мата лүйәм тухәмләм, кашәң лүйәм кәши* (букв.: рука=моя имеет пять пальцев. Какой палец ни укушу, каждый палец=мой больно) – то есть пальцы сравниваются с детьми, за каждого ребёнка душа болит» [Рябчикова. 2012. С. 184]. Столь пристальное внимание к кисти руки объясняется тем, что рука является самой подвижной частью человеческого тела, способной выполнять разнообразные движения, отличающиеся особой сложностью и чёткостью. Строение костей и суставов верхней конечности отражает её функцию как органа, обеспечивающего специализированные тонкие движения и трудоспособность вообще.

Пальцы, локоть, длина руки, размах рук служили распространёнными единицами измерения длины, ширины, высоты предметов. У.Т. Сирелиус записал в восточной группе хантов следующие меры длины: сажень – *lyl(h)*, 1,78 м, официальная сажень – *k(h)aanlyl(h)*, 2 м, половина сажени – *paarahjor(h)* [середина груди], сажень без локтя – *khun (ng)e(ng)lyl(h)* [локоть-сажень]; пядь – *soort(h)*, простая пядь – расстояние от большого до указательного пальца – *уу(g)osoort(h)*, косая пядь – расстояние от большого до среднего пальца – *siiriisoort(h)* [Сирелиус. 2001. С. 242]. Е.В. Первалова и К.Г. Карачаров приводят описания мер длины у аганских хантов: *лул (шеш)* – аршин (размах рук); *сорт (сурт)* – пядь (расстояние от указательного пальца до большого), *ют* – локоть, *дой* – палец, а также вариации с использованием ширины сжатых пальцев – *нелли дой* (четыре пальца), длины пальцев – *воченый кан* (мизинец) и др. Исследователи отмечают разнообразие мер длины у ненцев: «*челва* – расстояние между большим и указательным пальцами, *нуттаң кун* – “рука-длина”, *хыдик* – локоть, *чимя* – сажень, *нешаң кун* – “человек-длина” (в рост) <...>. Для измерения ширины (чан) использовались понятия: *нумпта* – “напёрсток” (ширина указательного пальца), *тел нутан вяха* – “среднее

руки ответвление” (средний палец), *нимяку* – безымянный, *вал ты* – мизинец, *пикша* – большой палец. Пальцами же измерялась толщина (*лэ́т*) изделия: *нялтём нуп* – “поперёк один (палец)”, например, ячея мордушки для ловли ерша; *нялтём шича* – “поперёк два”, ячея мордушки для ловли щуки; *нялтём няхал* – “поперёк три”, ячея мордушки на выдру; *нялтём чет* – “поперёк четыре”, ширина пяла-правилки для шкурки норки» [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 208, 210]. В терминологии размера различные комбинации с применением пальцев были довольно распространены. Например, в три пальца и полпальца определялась высота штырей-резонаторов шаманского бубна, в четыре пальца – ширина его обода-обечайки. Тундровые ненцы использовали сомоним «палец» для обозначения длины ножа: «*нумбья лет хар* – нож длиной с указательный палец» [ДСНЯ. 2010. С. 161].

Таким образом, следует отметить, что в традиционном мировоззрении костная система представлена достаточно разнообразно и многоаспектно. Костный скелет воспринимался в качестве важнейшего элемента, составляющего жизненную силу человека, а его состояние – как показатель здоровья всего организма, степень его развития. По этой причине обские угры и самодийцы сохраняли ампутированные конечности, которые впоследствии помещали в гроб вместе с покойником в качестве залога его дальнейшей реинкарнации.

Плохие кости (физическая немощность) рассматривались как признак не только физической, но и социальной несостоятельности. При этом любое отклонение от нормы являлось показателем нечеловеческой природы. Важное значение в традиционной культуре отводилось пальцам руки (костям пальцев руки=фалангам), среди которых имела своя иерархия. Беспальность, как и другие отступления от нормы (двухпальность, трёхпальность, шестипальность), служила признаком обитателей потустороннего мира (лесная ведьма Парнэ).

7.3. Роль социокультурных факторов в формировании представлений о репродуктивной системе

Репродуктивная система представляет собой комплекс органов, отвечающих за продолжение жизни биологического вида. Природа тщательно зашифровала этот уникальный процесс, а культура окружила завесой табуированного поведения. В народной анато-

мии репродуктивная система представлена мужскими и женскими половыми органами (*йэмі-пăсі тăхі* 'запретный-с зарубкой-место', каз. хант.) [Соловар. 2006. С. 93; Рябчикова. 2012. С. 57]. Табуированная лексика даёт следующие названия половых органов у манси: *хум хотпа ялпың мă* 'у мужчин святое место', *нэ хотпа ялпың мă* 'у женщин святое место' [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2013]. Данная система, как ни одна другая, содержит большое количество мифологических сюжетов, дающих представление о специфике мировосприятия отдельных этносов. Интересно отметить, что, согласно мифологии манси, «первоначально половые органы мужчины были под мышкой» и только благодаря участию женщины, которая «вырвала мужской член и яички из-под мышки, кинула их меж ног» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 292], стал возможен процесс деторождения.

Уже сами названия половых органов строго соотносятся с распределением функций мужчины и женщины в половом акте. В традиционной культуре мужской половой орган (*мөн*, сург. хант.) позиционируется как активное начало, для обозначения которого в лексике северных хантов используется слово *шѳха/шуха* 'куропатка' (движения мужского полового органа сравниваются с быстрым взлётом птицы) [Перевалова. 1992. С. 92], а у тундровых ненцев – «воробей» (*лэ" мор*), «птичка» (*хасава'нэбця'*) [ДСНЯ. 2010. С. 48, 162]. В данной связи любопытным является замечание Т.А. Молдановой: «В специфической лексике, применяемой при разговоре с маленькими детьми, половые органы мальчика идентифицируют с птичками и называют *ай войленгки*, *щищки*, *кака*», где *щищки* и *кака* – собирательные обозначения птичек и в том числе воробья [Молданова. 2005. С. 58]. Женский половой орган в хантыйской культуре номинирован несколькими значениями: «чага» (*сан*), «ягода» (*рых*, шур. хант.), «маленькая женщина» (*ай нэ*, тег. хант.), «женский половой орган – некрасивый предмет или вещь» (*нон сөңали*, вах. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 57]. Если в названиях мужских половых органов присутствует динамизм, то женские гениталии (*нон* или *ут тэр* 'внутреннее') в хантыйской культуре рассматриваются как пассивное начало и обозначают естественное отверстие – «лицевой стороны разрез» (*вес пелек щур*), вместилище, ограниченное (закрытым) пространством, «тёмный дом» (*пăтлам хот*), ассоциируясь с «чёрным домом (чумом)» [Перевалова. 1992. С. 92-93]. Тундровые же ненцы подчёркивают активное начало женских половых органов, сравнивая их с зайчиком *нявако* [ДСНЯ.

2010. С. 95]. Возможно, таким образом выделяется более активная социальная роль ненецкой женщины в отличие от хантыйской (и мансийской).

Другими (хантыйскими) названиями женских половых органов являлись словосочетания: «дом ребёнка» (*няврем хот*), «дорога ребёнка» (*няврем ешь*). В традиционной культуре лесных ненцев женский половой орган связывается с тёмным, сырым местом в чуме под очажным листом – *пы'ванкхат* ('подочажное место') [ПМА, стойбище на Тьюй-тяхе. 1997]. Отметим, что с понятием «чёрный», «тёмный» соотносится беременность женщины. В одной из легенд тундровых ненцев рассказывается о том, что в первоначальные времена «ни земли, ни воды не было, а была только жидкая глина, Бог и чёрт родились от женщины, которая жила в этой тине» [Кирипова. 1997. С. 30].

Для номинирования частей мужского полового органа ханты используют следующие обозначения: «голова пениса» (*мун ох*) [Перевалова. 1992. С. 92]; «головка-penis» (*пег-ох, пёг-ох*, вах. хант., название ромбовидного орнамента) [Лукина. 1979. С. 67, 69], *мөн кав* (букв.: камень мужского полового органа, сург. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 80], *кейв хыр* 'каменные мешочки' (каз. хант.), в смысле – передающие детородному органу крепость, силу и твёрдость (вторая голова мужчины), 'мошонка' (*кав хурыг*, букв.: мешок с чем-то твёрдым или *мон хурыг*, букв.: столбы, стоящие в горах, манс.), *пуңк хопи* 'мужской половой орган', от *пуңк* 'головка', *хопи* 'выпуклость' (манс.) [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2013]. Хантыйское название мошонки практически во всех диалектах имеет компонент «мешок»: «мужской орган-мешок» (*тэтьэк қыраҳ*, сург. хант.), «куропатка-мешок» (*шайа хир*, шур. хант.; *шуха хир*, каз. хант.), «маленький-мужчина-камень-мешок» (*ай ху кев хир*, тег. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 58].

В сновидениях, по материалам Т.А. Молдановой, «камень» (*кев*) имеет типическое значение – мужские яички [Молданова. 2001. С. 229]. Этот важный детородный орган в хантыйской среде ещё называют *ики пурмас* («мужчин (мужа) имущество»). В этой связи отметим, что непорочное зачатие мансийского героя от трёх кедровых орешков созвучно фольклорному мотиву северных хантов о связи камней с символом деторождения – кедровой шишкой и с мужскими яичками (*кев* 'камень'). Вероятно, с этих позиций следует «прочитать» одно из обращений ненцев к богам: «Э-э-э... Шука-кахэ! Мы пришли на это место, и не только мы, но и наши гости.

Прими нас и выслушай... Мы пришли к тебе – ни хлеба просить, а для детей своих, величиной с еловую шишку, для детей своих, величиной с кедровую шишку, чтобы, ходя по своей земле, они не наткались на сучки судьбы торчащие, чтобы, проплывая по реке, они всегда благополучно возвращались к семьям своим» [Т.Х. Айваседа, пос. Варьёган. 1991].

Обращает на себя внимание тот факт, что бранных слов с названиями половых органов мужчины встречается меньше, чем с названием женских. Возможно, данная коллизия объясняется общей идеей сакральности мужчины и сакральной нечистоты женщины. Эту мысль подтверждают и наши информанты, подчёркивая большую экспрессию в бранных выражениях, связанных с женскими гениталиями [Устное сообщение М.Н. Кумаевой, Ханты-Мансийск. 2015; устное сообщение Л.Н. Панченко, Ханты-Мансийск. 2015; устное сообщение Р.К. Слепенковой, Белоярский. 2015; устное сообщение Т.Д. Слинкиной, Ханты-Мансийск. 2015] (табл. 5).

Таблица 5

Бранные словосочетания, связанные с названиями половых органов

Названия половых органов			
мужские	перевод	женские	перевод
<i>мон вей</i> (вах. хант.)	«мужской половой орган-голенище»	<i>нон вайньям</i> (вах. хант.)	«женский половой орган-лицо»
<i>дьном щипки</i> (каз. хант.)	«гнилая птичка», употребляется как ругательство, насмешка по отношению к пожилому мужчине, который стал проявлять внимание к противоположному полу	<i>кайрәң нон</i> (вах. хант.)	«с корой-женский половой орган»
<i>вэн шайпыт</i> (каз. хант.)	«большой чайник»	<i>вәрдәң нон</i> (вах. хант.)	«с кровью-женский половой орган»
<i>шойт ух</i> (каз. хант.)	«хвостатая голова»	<i>пунәң нон</i> (вах. хант.)	«шерстяной-женский половой орган»

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

		<p><i>әсәл тунис</i> (вах. хант.)</p> <p><i>рых</i> ‘ягода’ (сын. хант.) – в составе выражения <i>рыхән ал</i> <i>күншә</i></p>	<p>«матери=твоей женский половой орган»</p> <p>‘не обманывай, букв.: женский половой орган=свой не чеши’</p>
<i>саюм воцыг;</i> <i>саюм кав</i> (манс.)	«(ты и есть) гнилой, вонючий, мужской половой член»	<i>саюм нөн</i> (манс.)	«(ты и есть) гнилой, вонючий женский орган»
<i>сэмыл воцыг</i> (манс.)	«(ты и есть) чёрный мужской половой член»	<i>сэмыл нөн</i> (манс.)	«(ты и есть) чёрный женский половой орган»
<i>яныг воцыг;</i> <i>яныг көк</i> (манс.)	«большой (безраз- мерный) мужской половой член»	<i>яныг нөн</i> (манс.)	«большой (безраз- мерный) женский половой орган»
<i>кав хұрыг</i> <i>патан пинәлн</i> (манс.)	«положи себе на дно мошонки» (в адрес жадного, скупого человека, когда кто-либо присваивает чужое добро, отнимает у слабого что-либо за долг)	<i>посар нөн</i> (манс.)	«распутницы женский половой орган»
<i>кавагын пулиг</i> <i>маныгтыягум</i> (манс.)	«порву твои яйца на клочки»	<i>аңкве нөн</i> (манс.)	«(ты) материнский женский половой орган»
<i>кавагын ул</i> <i>сакватән</i> (манс.)	«яйца свои не сломай» (в отно- шении баловства мальчиков: бегают, прыгают, скачут, хулиганят, не слу- шаются)	<i>пуның нөн</i> (манс.)	«(ты как) мохнатый женский половой орган’
<i>пуның вушыг</i> (көк), манс.	«(ты как) мохнатый мужской половой член»	<i>нямариң нөн</i> (манс.)	«капризный (вред- ный) женский половой орган»

<i>кавагын юв-тӕлн</i> (манс.)	«яйца свои съешь», т.е. «заткни свою пасть» (о скандалисте, болтуне)	<i>ломариң пиль</i>	«дряхлый женский половой орган»
<i>ягын мон, аңкве нӕн</i> (манс.)	«(ты) отца половой член, матери половой орган»	<i>намың аңкве нӕн</i> (манс.)	«именно твой женский половой орган матери»
		<i>нӕнын юв-тӕлн</i> (манс.)	«съешь свой женский половой орган»

В селькупском языке в составе бранной лексики используется наименование берёзового трутовика (*нучаллака*, от *нуча* ‘*vulva*’) [ДССЯ. 2010. С. 108] или его эвфемизм *имыляллака* (букв.: бабушкина штука) [Мифология селькупов. 2004. С. 100].

Заметим, что хантыйские и мансийские божества изображались с сильно увеличенными гениталиями, что подчёркивало их половую активность и способность к деторождению. И если на бытовом уровне не принято было произносить их названия, то в период медвежьих плясок снимались половые табу (на мужские и женские репродуктивные органы и слова, обозначающие их). Интересно отметить, что самые деликатные мотивы были предметом шуточных розыгрышей при проведении медвежьих праздников у манси. Например, в сцене крещения священник трижды как бы окунает ребёнка в ведро воды и при этом торжественно произносит умышленно искажённое русское «Господи, помилуй», в результате чего получается фраза с неприличным значением (= утиный член, утиный член, отложи (до утра) женский стыд) [Каннисто. 1999. С. 15-16]. В традициях речевого общения хантов, манси и ненцев, в их фольклоре постоянно фигурируют темы сексуальных связей, образы гротескной анатомии и физиологии. В качестве исключения необходимо отметить запрет на рассказы о родах беременной женщине: считалось, что такой разговор имеет магическую направленность.

Половой акт является одной из самых сакральных и этически скрываемых частей традиционной культуры. Этим особенно ценны материалы Е.В. Переваловой, которая зафиксировала его определение у хантов, как *нун лел’яхль* ‘женский половой орган ест, гуляет’, и у манси – *тай хатей* ‘друг друга едят’. «Соотношение полового акта с приёмом пищи, – отмечает Е.В. Перевалова, – вероятнее всего, связано с тем, что оба акта направлены на продолжение жизни;

без пищи наступает смерть человека, без “кормления” полового органа женщины не происходит воспроизводство рода. Сходство ещё и в том, что как съедаемая пища становится частью самого человека, так и в половом акте женщина становится частью мужчины... При совокуплении число душ становится равным девяти (пять мужских душ плюс четыре женских); девятка – число, означающее полную завершённость, когда мужское и женское начала трактуются скорее как взаимодополняющие, чем как конфликтующие» [Перевалова. 1992. С. 93]. В этом смысле можно согласиться с мнением В.Н. Топорова о том, что число «девять» в ряде случаев соперничает с числом «семь» [Топоров. 1982. С. 631], обладающим магическим значением.

Это наблюдение верное, но недостаточное. Нам представляется возможным расширить семантическое поле соотношения полового акта с принятием пищи и интерпретировать его как получение удовольствия. На эту мысль наводит один из вариантов перевода ненецкого слова *мынеко/мэнеко/мынику*. Чтобы понять его смысл, Е.Т. Пушкарёва анализирует несколько слов, «имеющих в своём составе что-то близкое к нему». В данном случае она приводит слово *мы* (‘еда, что-либо съестное’) и глаголы с указанным компонентом: *мында(сь)* ‘стать сытым’, *мэне(сь)* ‘любить кого-либо’, ‘любить что-либо’, *мэнева* ‘любовь к кому-чему-либо’. Для нас в данной связи примечательным является вывод Е.Т. Пушкарёвой: «Мы видим, что значение корня слова колеблется между едой, сытостью и любовью» [Пушкарёва. 2007. С. 105]. Мансийский язык даёт сходные примеры: слово *тэнут* (‘еда’) и производное *тэңкве* (‘кушать’) присутствуют в понятии *тэйхатуңкве* (букв.: объесться), обозначающем совокупление («половое насыщение»). Т.Д. Слинкина расширяет семантическое поле этого слова: «насытиться друг другом», «насладиться друг другом», «удовлетвориться», «захлебнуться» [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Материалы хантыйского, мансийского и ненецкого языков подтверждают мысль М.М. Маковского о приравнивании употребления пищи к процессу деторождения или сексуальных связей: «<...> вкладывание пищи в рот и её проглатывание осмыслились язычниками как слияние с божеством, причём сакральное, по их представлениям, было идентично фаллическому» [Маковский. 2006. С. 110]. В качестве аргументации известный учёный-лингвист приводит следующие сравнения: «нем. *Speise* “пища”, *speisen* “есть, питаться”, но и.е. **pes-* “половой орган”; англ. *mouth* “рот”, но и.е. **moudo-* “мужское яичко”; русск. питаться, но швед. *pitt* “penis”» [Маковский. 2006. С. 110]. Интересно отметить, что

в качестве безусловной причины развода у хантов отмечается импотенция: «<...> в таких случаях достаточно одного заявления об этом со стороны женщины, для чего существует у ваховцев даже особая формула – *мин-волломан-канинкан* – ‘мы живём как две женщины’» [Шатилов. 2000. С. 144].

Половой акт совершался, как правило, в классической позе «лицом к лицу», либо, как сообщает В. Зуев, «ночью же по обыкновению на боку лёжа Венере жертву приносят... По возвращении из венериного храма жертвенные сосуды очищают» [Зуев. 1947. С. 63]. Ю.К. Айваседа-Вэлла с этих позиций объясняет обычай ненецкого захоронения, при котором женщину клали лицом кверху, а мужчину – лицом вниз [ПМА, стойбище на Улька-речке. 2001]. В данной связи следует заметить, что это личная трактовка информанта. Нам же представляется необходимым отметить обычай хоронить вниз лицом ненецких шаманов, чтобы «они не пугали своих родственников» [Антонов. 2008. С. 81].

Важным символом полового созревания девочки являлась менструация. У васюганских хантов регулы получили название *тарыхнапорсы, вярäахменвел*, у манси *пойтыс* ‘(не)что прекратилось’. Шурышкарские ханты говорили про девочку, которая стала девушкой, женщиной: «красного сукна ей (девочке) ворона принесла» (*урты нуйн ворңа нэңан туса*). Северные ханты считали, что менструацию девочкам также приносит ворона (чистая птица) из южных земель [Новикова. 1990. С. 98]. Манси в один из дней Вороньего праздника проводят обряд с девушками, у которых впервые наступили регулы, где дарят вороне *выгыр тор* ‘красная ткань/платок’ [Попова. 2003. С. 151]. У ненцев с первой менструацией (*ирийтана* ‘месячные’) девочка переходит черту детства. С этого периода она уже не является *няро* ‘сакрально чистой’, а становится «грешной» (*сямэй* ‘нечистая’). «Считалось, что с окончанием менструаций “нечистота” женщины уменьшается и остаётся только в пределах большого пальца ноги» [Соколова. 2009. С. 376]. Е.И. Ромбандеева отмечает, что в период регул женщина «нечиста» до шеи [Ромбандеева. 1993. С. 90]. Следует отметить, что у ненцев к женщине или девушке, никогда не имеющих месячных (а стало быть бездетных), обращались как к мужчинам – «товарищ», «напарник» (*ня, тилю*, лесн. нен.) [ПМА, пос. Варьёган. 1998]. Женщина, у которой прекратились месячные, переходила в старшую возрастную категорию и становилась сакрально чистой (*няромы не*, нен.) [Сэрпиво. 2011. С. 19] и не представляющей опасности для соционормативной культуры традиционного общества.

Для обозначения менструального периода употреблялись термины *щомма/щамма* ('менструирующая', приур. хант.), *щопийты* ('стать сакрально нечистым', шурыш. хант.) [ДСХЯ. 2011. С. 154], *шамы* ('грязная', лесн. нен.) [ПМА, пос. Варьёган, 1998], которые означают любое действие, связанное с понятием «запрет», «грех» со стороны женщины. С этого момента устанавливались достаточно строгие репродуктивные табу, регулирующие отношения полов и поведение женщины во время месячных очищений, беременности и послеродового периода [Кулемзин, Лукина. 1977, 2006; Ромбандеева. 1993. С. 89; Талигина. 1999, 2004; Попова. 2003. С. 144-145; Соколова. 2009. С. 372-376].

Женщина всегда оценивалась в зависимости от конкретной социальной роли, поэтому в отношении к ней подчёркивались плодovitость и материнство. Как правило, во время свадебного обряда молодым желали, прежде всего, плодovitости – «как большое стадо оленей, плодитесь и растите» (*тю ар велинг нэ мырем энымтытнэ ас пачамнэ*). Бесплодие женщины считалось не только личной, но и общественной трагедией, и рассматривалось как нарушение ритма жизни. В связи с тем, что утроба будущей роженицы рассматривалась как местонахождение плода, «отсутствие детей или рождение уродов ханты не связывали с мужчиной; виновной всегда признавалась женщина, которой *Анки-Пугос* по каким-то причинам не давала детей или наказывала рождением уродов» [Кулемзин, Лукина. 2006. С. 133]. Не имеющая детей женщина по аналогии с нерожающей важенькой ассоциировалась с хабтаркой и в семье уважением не пользовалась. «Такую жену, – отмечает Л.В. Хомич, – муж мог прогнать или, в лучшем случае, оставить у себя, взяв другую. При этом её роль сводилась к роли прислуги при молодой жене» [Хомич. 2008. С. 111]. Одна из ненецких примет запрещает срывать двуглазую морошку – женишься, а детей не будет [Вэлла. 2005. С. 13]. Хантыйский фольклор содержит сюжеты о том, что за нарушение норм морали люди наказывались бездетностью, а за добрые поступки награждались ребёнком.

При рождении детей предпочтение отдавалось мальчикам. Интересно отметить, что, по рассказам Ю.К. Айваседа-Вэллы, старики якобы по высоте пятки женщины могли определить пол будущего ребёнка: высокая пятка (пяточная кость) – предсказывала рождение мальчика [Устное сообщение Ю.К. Айваседа-Вэллы. Мегион. 1989]. Жёны, у которых рождались только девочки, в семье почётом не пользовались. Интересную деталь при рож-

дении ребёнка подметила С.А. Попова – смазывание щёк новорожденного кровью от его последа как символ ритуального омовения. «Ритуальное обмывание (вода-кровь) обычно производят в переходный период – как символ невозможности вернуться в прежнее (в данном случае во внутриутробное) состояние» [Попова. 2003. С. 86], а значит, и в прошлое время.

Таким образом, рассмотрев одну из самых табуированных систем человека – репродуктивную – с точки зрения влияния социокультурных факторов на формирование представлений о ней у обских угров и самодийцев, представляется возможным сформулировать выводы о том, что в народной анатомии половые органы представлены иносказательно («святое место мужчины/женщины»), что подчёркивает их табуированность. Интересно отметить, что в названиях гениталий прослеживаются гендерные роли в половом акте. Например, мужской половой орган позиционируется как активное начало, что отражено в его следующих названиях: «куропатка», «воробей», «птичка». В названиях женских половых органов подчёркивается их пассивность, статичность («ягодка», «вещь/предмет», «чёрный дом»). В отличие от хантов, манси и лесных ненцев тундровые ненцы, наоборот, отмечали сексуальную активность женщины, сравнивая её половой орган с «зайчиком». Возможно, таким образом, подчёркивалась большая раскрепощённость и социальная активность ненецкой женщины в отличие от хантыйской и мансийской. Сексуальное поведение является одной из самых сакральных частей традиционной культуры. Сравнение полового акта с приёмом пищи, как необходимым действием для восполнения физиологических потребностей организма, не является достаточным. На основании лексического материала прослеживается в качестве доминанты соотношение совокупления с «половым насыщением», со слиянием (сакральным) с божеством.

7.4. Пищеварительная и выделительная системы в пространстве жизненного опыта человека

В традиционном мировоззрении среди физиологических систем человека достаточно полно представлена пищеварительная. Человеческий организм ежедневно нуждается в энергии, которая поступает с пищей и водой. Пища не может усваиваться без переработки, для чего она должна пройти ряд физических, химических и биологических изменений. Механическую и химическую обработку пищи

с последующим всасыванием расщеплённых питательных веществ в кровеносные сосуды и выведением переработанных остатков пищи осуществляют органы пищеварения. Пищеварительную систему, если можно так сказать, обские угры представляют в виде мешка (*хон хыр*, шур. хант.), идентичного понятию желудок. Вместе с тем, в соматической лексике хорошо представлены органы желудочно-кишечного тракта (ротовая полость, глотка, пищевод, желудок, тонкая и толстая кишка) и вспомогательные органы (печень, жёлчный пузырь, поджелудочная железа и др.).

Механическая переработка пищи в основном осуществляется в ротовой полости. Рот (*ўңал діні* ‘полость рта, рот’, каз. хант., *лул*, вах. хант., *сўп*, манс.; *няң ши* ‘рта дыра’, лесн. нен.) в этом смысле наделялся некоторой автономией и представлялся своеобразной пещерой, в которой находятся язык (*нялам*, шур. хант.: *нёлум*, манс.) и зубы (*пёңк*, вах. хант., *пёңк*, каз. хант.; *сўп пуңк*, манс.; *чим*, лесн. нен.). Язык участвует в механической обработке пищи и её перемешивании. Не случайно его ненецкое название – ше – созвучно с названием лопаты (*шева*, лесн. нен.), а в мансийском детском фольклоре язычок сравнивается с напильничком [Мансийские сказки... 1992. С. 11, 20], т.е. подчёркивается его шероховатая (за счёт сосочков) структура:

<i>Нёлмуна маныр?</i>	Что за язычок у тебя?
<i>Нёлупа – корпинь</i>	Язычок мой – напильничек.

Зубам отводилась важная роль не только в процессе пищеварения. Если снилось, что зуб выпадает с кровью, считалось в семье кто-то умрёт, а если без крови – уйдёт из жизни кто-то из родственников, но не близких. Связь выпавшего зуба со смертью родственника Т.А. Молданова объясняет так: «Выпавшие молочные зубы заворачивают в тряпочку, кладут в огонь со словами: “Тут имие ‘огонь-женщина’, возьми мой хороший зуб, отдай мне плохой”. Сущность данного обряда – уничтожение, “умирание” с целью последующей реинкарнации. Отсюда берёт начало распространённое толкование: “зубы выпадают – к чьей-то смерти”» [Молданова. 2001. С. 63]. Выпадение зубов означало у ненцев нарушение определённых запретов, таких как произнесение плохих слов и др.

Ханты, манси и ненцы имели достаточно развитое представление о начальной части пищеварительного тракта – глотке – ворон-

кообразном канале, т.н. «мышечной трубе» (*шоң паха* ‘горла комель’, от *шо* ‘место, где проходит пища’, вах. хант.; *тур пукла, лылтнэ тур нуми бвыл* ‘горла верх’, манс.; *кыңку* ‘горло’, лесн. нен.). Отсутствие еды тундровые ненцы описывают следующим фразеологизмом: *Сёвна ханта мы вуни тая* (букв.: по горлу идущей еды ведь нет) [ДСНЯ. 2010. С. 68]. Интересные описания глотки с точки зрения анатомического строения приводятся в исследовании З.С. Рябчиковой: *тўр вўс* ‘горло-дыра’, шур. хант., *шөмлэң тўр* ‘с зарубками-горло’, каз. хант., *пуңрац тўр* ‘репейник-горло’, тег. хант., т.е. «бугристое, со складками для пищи горло» [Рябчикова. 2012. С. 53]. Заметим, что в строении стенки глотки отсутствует подслизистый слой, поэтому складки на данном участке пищевода не образуются. В строении глотки обские угры различают небо (*қотәмнэң*, вах. хант.; *тур хари*, манс.; *ниньши’ку*, лесн. нен.) и язычок (*ай нядэм* ‘малый-язык’, сург. хант.). Этимология мансийского названия неба – *тур хари* (*тур* ‘горло’, *хар* ‘поверхность’, ср.: *хара* ‘пустыня’, *хара ма* ‘голая земля’) – подчёркивает гладкую структуру его строения.

В полость рта открываются протоки слюнных желёз (*аңэн илли нэрэат* ‘под подбородком нарост’, шур. хант.), выделяющих слабо клейкую прозрачную жидкость – слизь или слюну (*пблицэң йиңк*, хант.; *лусь, луц*, манс.) [Рябчикова, Афанасьева, Игушев. 2012. С. 14; Ромбандеева. 2005. С. 295]. В традиционной картине мира, как было сказано выше, она участвует в первотворении человека.

Передний отдел пищеварительной системы завершается пищеводом (*дантэң тур* ‘с мукой (ягелем) горло’, сург. хант., *дэты тўр* ‘едащее горло’, тег. хант., *дант тўр* ‘пищевод’, ‘мука (бульон, заправленный мукой, ягель – собственно, «еда, пища») – горло’, каз. хант.; *тэптэн тур*, манс.) [Кононова. 2002. С. 45; Соловар. 2006. С. 130; Ромбандеева. 2005. С. 198; Рябчикова. 2012. С. 53-54]. Пищевод представляет собой сплюснутую полую мышечную трубу, по которой пища из глотки поступает в желудок. Т.Д. Слинкина переводит мансийский анатомический термин пищевод (*тэптэн тур*) как «[для прохождения] еды горло», «пищу есть горло», «пищей питаться горло» [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Майнсийск. 2014]. Средний отдел пищеварительной системы состоит из желудка, тонкой и толстой кишки, печени и поджелудочной железы. Поджелудочная железа (*цош хыр илли нэрэат* ‘под брюшины мешком нарост’, шур. хант.) является главным источником ферментов для переваривания жиров, белков и углеводов.

Наиболее важным органом пищеварения с точки зрения мировоззрения коренных народов являлся желудок (*тєпэл*, каз. хант.; *вѡсэвхурьыг*, манс.) [Соловар. 2014. С. 317; Ромбандеева. 2005. С. 77; Мансийско-русский тематический словарь. 2002. С. 7]. С.А. Попова даёт перевод слова *тєпэл*, как «нечто наполняемое едой» [Устное сообщение А.С. Поповой. Берёзово. 2014], от *тэп* ‘корм’, ‘еда’. Желудок представляет собой мышечный мешок, расположенный в верхней части брюшной полости, и выполняет роль резервуара для химической обработки пищи (ср.: *чйви қыраҳ* ‘пищевая масса-мешок’, сург. хант., *тырам*, *тэпэл хир* ‘желудок-мешок’) [Рябчикова. 2012. С. 54]. В ненецком языке для определения брюшной полости существует общесистемное название «живот» (*мыньчи*), а также брюшина (*нянку* ‘утроба-мешок’) [ПИМА, стойбище на Тьюй-тяхе. 1999; Бармич, Вэлло. 2002. С. 89]. Слово «живот» используется при описании чувства голода (*нянкой конаку* ‘утроба-мешок пустой’, лесн. нен.) или насыщения (*мынчи канты* ‘живот полный’, лесн. нен.). По форме живота ханты определяли пол будущего ребёнка: острый живот – мальчик, круглый – девочка. «Предвестником» рождения девочки являлась изжога (*царыйл*) [Пятникова. 2008. С. 45].

Необходимо отметить, что наличие желудка (а значит, и процесса пищеварения) указывало на земное происхождение людей в отличие от народа Солнца. «Раньше, – по представлениям селькупов, – люди Солнца жили на земле. Потом на них напали “богатыри-поработители” и они ушли на небо, где живут и сейчас. Управляет солнечным народом Тылас – главный хозяин с золотой рукой. <...> Хлеб не ест, только поставит перед собой, смотрит, потом отказывается. Видимо, желудка нет» [Пелих. 1972. С. 313].

Основной процесс пищеварения происходит в тонкой кишке (*вйньть сол* ‘тонкий (узкий)-кишка’, вах. хант., *вац сул* ‘тонкий-кишка’, тег. хант., *вац сөл* ‘тонкая, узкая кишка’, каз. хант.). Начальным отрезком тонкой кишки является двенадцатиперстная кишка. Её длина составляет около 12 поперечников пальца, что и послужило основанием для её названия. Она чётко обозначена у человека. Её слизистая оболочка образует множество поперечных складок, что отразилось в её хантыйском названии: *сот пйнты хир* ‘сто следов имеющий-мешок’ (каз. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 55].

Среди жизненно важных органов пищеварительной системы следует отметить печень (*мууэл*, вах. хант., *майт*, манс.; *мыт*, лесн. нен.). Это самый крупный орган человека. В традиционной культуре он наделён способностью увеличивать жизненные силы человека.

В фольклоре манси встречаются сюжеты о поедании богатырями сердца и печени поверженных врагов, чтобы перенять их силу [Гондатти. 1888. С. 64]. Упоминание печени связано с активным бытованием фразеологизмов, касающихся характеристики моральных качеств человека. Например, отрицательный сказочный персонаж хантыйского фольклора носит имя «Царь без сердца и печени», таким же определением наделён *Хинь-ики*, дух болезней и смерти. Венгры о недоброжелательном человеке скажут *rossmaji*, где *ross* ‘плохой’ + *maj* ‘печень’ – букв.: обладающий плохой печенью [Лаптандер. 2002. С. 90-91]. С помощью сомонима «печень» (*мухал*, каз. хант.) выражается такое абстрактное понятие, появившееся на позднем этапе исторического развития, как «любовь» (*сама-рахты*, *мохла-рахты* ‘сердцу нравящийся, печени нравящийся’). Тем самым подчёркивается важность, какую придавало традиционное мировоззрение такому органу человеческого тела, как печень, ассоциируя её с чем-то главным, дорогим.

Вырабатываемая печенью густая, горькая, желтого или зеленоватого цвета жидкость – жёлчь (*вуцрэм*, каз. хант.; *лөй*, вах. хант.; *восьрам*, манс.; *пача*, лесн. нен.) накапливается в желчном пузыре (*вуцрэм хір*, букв.: мешок жёлчи, каз. хант.; *лөй кырәү* ‘жёлчи мешок’, вах. хант.) [Соловар. 2006. С. 51; Ромбандеева. 2005. С. 77; Терёшкин, Сподина. 1997. С. 207]. Ферменты желчи разделяют жиры на мелкие капли, что ускоряет процесс их расщепления.

Представление о выделительной системе сводилось к пониманию функции выведения из организма солей и избытка воды (моча), а также продуктов обмена веществ (кал). Из-за интимности темы данных по этой физиологической системе практически нет. Вкратце, после всасывания полезных питательных веществ в тонком кишечнике, переработанная пища попадает в толстую кишку (*көл сол* ‘толстый-кишка’, вах. хант., *күл сөл* ‘толстый-кишка’, каз. хант., *павтаң сөл* ‘имеющий кал-кишка’, сург. хант.). Именно в толстой кишке происходит в основном всасывание воды и формирование из пищевой кашицы оформленного кала (*поц*, шур. хант.) [ДСХЯ. 2011. С. 106].

Анатомически толстая кишка подразделяется на три отдела: слепая кишка, ободочная кишка, прямая кишка. Начальным отделом толстой кишки является слепая кишка (*мәшья сул мўви* ‘закрытый, не имеющий выхода (тупик)-кишка-поворот’, шур. хант., *мәшья сөл* ‘закрытый-кишка’, каз. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 55-56]. Она препятствует обратному попаданию кишечного содержимого из тол-

стой кишки в тонкую. Из слепой кишки выступает червеобразный отросток – аппендикс. Хотя он входит в состав желудочно-кишечного тракта, но не участвует в процессе пищеварения. В аппендиксе содержится много лимфатической ткани, что важно для иммунной защиты организма человека. Несмотря на то, что он выполняет барьерную функцию при воспалительных заболеваниях пищеварительного тракта, обские угры и самодийцы не относят аппендикс к жизненно важным органам человека. Без него можно спокойно обойтись в раннем возрасте, а к 40 годам он почти полностью ссыхается. Не случайно у ненцев тот, кто хочет постричься первым, должен сам отрезать кусочек своих волос (как бы первым взять на себя грех) и только после этого передать ножницы стрижущему со словами: *Апы вичу матанам* ‘Медведь-кишку отрежу’, то есть «отрежу слепую кишку (аппендикс) как ненужную часть» [ПМА, стойбище Лисий бор. 1996]. Однако данный орган выполняет важную функцию очистки пищеварительного тракта от чужеродных веществ, защиты кишечника как от инфекционных, так и от онкологических заболеваний.

Функция прямой кишки (*павтаң сөл* ‘каловый-кишка’, сург. хант.) состоит в накоплении каловых масс, которые затем удерживаются в заднепроходном канале и выводятся через анальное отверстие (*пуй өң* ‘зад-выходное отверстие (устье, жерло)’, вах. хант.; *пуй ов* ‘зад-отверстие (дверь)’, *пуй ус* ‘зад-дыра’, шур. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 44, 56]. Интересно отметить, что каловые массы в сновидениях интерпретируются как тождество процессу рождения. «Нередко, – пишет Т.А. Молданова, – людям снятся каловые массы, и это считается хорошим знаком. Если массы жидкие, то в общем случае сон предвещает благополучие, твёрдые массы могут сниться к предстоящим родам» [Молданова. 2001. С. 242]. Заметим, что с процессом испражнения связано одно из определений мужчины у лесных ненцев – «на улицу ходящий» (*пимна тятынлма*), являющееся синонимом выражения «сходить в туалет» [ПМА, пос. Варьёган. 2004]. Другой ненецкий глагол *тюлкудяташ*, кроме зафиксированного в словарях значения «вставать, подниматься, просыпаться», имеет также значение «оправляться» [Буркова. 2008. С. 113]. В ненецкой культуре названия испражнений (палка) используются в качестве ругательного слова «дерьмо» [ДСНЯ. 2010. С. 128].

Выделительную систему часто называют мочевыделительной, обращая внимание на главный её орган – почки, хотя функции выделительной системы отчасти выполняют лёгкие, желудочно-

кишечный тракт и кожа. Мочевыделительная система состоит из почек (*вєрəк*, каз. хант.; *сəјүə, сөйх əт*, вах. хант.; *сəңквəхтəс*, манс.) [Соловар. 2006. С. 61; Терёшкин, Сподина, 1997. С. 275; Рябчикова. 2012. С. 57; Ромбандеева. 2005. С. 228], в которых образуется моча, мочеоточника (*йиңк мəнты хир* ‘вода-идти-мешок’, тег. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 57], мочевого пузыря (*көс қырəх* ‘моча-мешок’, сург. хант., *көс йəңк қырəх* ‘моча-вода-мешок’, вах. хант., *йиңк хир* ‘водяной мешок’, каз. хант.; *мəяң хұрыг* ‘мочи мешок’, манс.) [Рябчикова. 2012. С. 57; Соловар. 2014. С. 87; устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014] и мочеиспускательного канала.

По мочевым путям из организма человека выводится биологическая жидкость, вырабатываемая почками, – моча (*көс йəңк*, вах. хант.; *хос йиңк* ‘моча вода’, приур. хант.) [Терёшкин, Сподина. 1997. С. 238; устное сообщение А. Шияновой. Ханты-Мансийск, 2014]. В мансийском языке находим (как минимум) два обозначения мочи: *мəяң вит* и *тищ вит*, в которых присутствует компонент *вит* ‘вода’. Употребление в разговорной речи словосочетания *тищ вит* считается грубым, неэтичным, а выражение *мəяң вит*, как подставное, используется без ограничений в разговорной речи, в том числе женщинами, даже в присутствии мужчин [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Возможно, это связано с заимствованием данного слова из оленеводческой лексики шурышкарских хантов: *мəя* ‘моча’ (олени), *мəя хыр* ‘мочевой пузырь’ (олени) и по отношению к человеку является подставным обозначением. Отметим, что обские угры и самодийцы нередко номинировали отдельные понятия заимствованными словами из языка соседствующего этноса. В традиционной культуре шурышкарских хантов собственно моча обозначается тремя понятиями: *мəйə* ‘моча’, *хос* ‘моча’ (грубое слово), *кищ* ‘моча детская’ [Устное сообщение А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2014]. На одно из названий мочи – *кищ* (тег. хант.), как на звукоподражательное, указывает З.С. Рябчикова [2012. С. 57].

Образование и выделение мочи является одним из важных механизмов поддержания постоянства внутренней среды организма. С мочой выводятся конечные продукты обмена веществ (шлаки), избыток воды, солей, а также токсические вещества, поступающие в организм извне и образующиеся в нём при патологических состояниях. С этим связаны некоторые обычаи. На Северной Сосьве, похоронив покойного, возвращаясь с кладбища, и женщины, и мужчины, сойдя с тропы, должны помочиться. «Сядясь лицом к кладбищу, пожилые женщины объясняли девоч-

кам и молодым девушкам, что вместе с мочой *манн минэгыт, матт холэгыт агманув* 'в землю уйдут, в земле умрут все её и наши болезни, в частности, болезни мочеполовых органов. Так делают после похорон и при последующих посещениях кладбища'» [Иванова. 2010. С. 195-196].

Таким образом, следует констатировать, что обские угры и самодийцы имели достаточно развитое представление об отдельных процессах пищеварения и органах пищеварительной системы, но не связывали их единой анатомической топографией. Пищеварительный процесс им представлялся как прохождение пищи по длинной трубке в мешок-желудок, в котором она и переваривалась. Среди других выводов необходимо отметить следующее. Процесс пищеварения представляется подразделённым на три этапа: измельчение пищи в ротовой полости; «спуск» её по пищеводу; переваривание пищи в желудке. Функция тонкой кишки в процессе всасывания полезных элементов пищи не определяется.

Логика описания отдельных органов обнаруживает детализацию их функций, топографию и строение, что нашло отражение в названиях: нёбо – «горла (голая) поверхность»; глотка – «горла комель», «горла верх», «с зарубками горло», «репейник-горло»; пищевод – «едащее горло», «[для прохождения] еды горло»; желудок – «пищевая масса мешок»; двенадцатиперстная кишка – «сто следов имеющий мешок» (много поперечных складок). Самым крупным органом пищеварительной системы является печень, которая в мифологической традиции (наряду с сердцем) выступает сосредоточием жизненных сил человека, а также входит в состав фразеологизмов, характеризующих моральные качества человека. Отрицательные персонажи фольклора, а также злые духи Нижнего мира отличаются от остальных именно отсутствием «сердца и печени». Выделительная система хорошо номинирована лексически, что объясняется неплохим знанием анатомического строения брюшной полости. Например: толстая кишка – «имеющий кал-кишка», слепая кишка – «закрытый, не имеющий выхода (тупик) кишка-поворот», мочеточник – «вода-идти-мешок», мочевый пузырь – «моча-вода-мешок». У манси сохранилось поверье, что с мочой из человека выходят все его болезни, особенно мочеполовой системы.

7.5. Символика жизненной силы в структуре сердечно-сосудистой и дыхательной систем

В традиционной культуре обских угров и самодийцев душа (или жизненная сила) неразрывно связана с определёнными жизненно важными органами человека как её вместителями. Такое представление свидетельствует об опыте осознания человеком собственной анатомии и физиологии. Сердечно-сосудистая (кровеносная) система, как никакая другая, содержит представления о местопребывании в ней двух душ, одна из которых находится в сердце, а другая – в крови. Поэтому обские угры и самодийцы хорошо представляли себе сердечно-сосудистую систему, состоящую из сердца (*сәм*, каз. хант., *сәм*, вах. хант.; *сым*, манс.; *шэй*, лесн. нен.) и сети кровеносных сосудов. В организме человека кровеносные сосуды (*вар лон* ‘кровь-жила’, сург. хант., *вэрэң лэр* ‘кровяной-корень’, вах. хант., *ур лэр* ‘кровь-корень’, шур. хант.; *кэлптәрс* ‘кровеносный сосуд’, манс.) подразделяются на три вида:

1. артерии (*вар лон* ‘кровь-жила’, сург. хант., *көтсәм*, вах. хант.; *кур сам* ‘нога сердце = артерия’ (приур. хант.); *сымныл кэлп тотнэ кэлптәрс* ‘(от) сердца кровь несущий сосудик’, манс.), аорта – самый крупный артериальный непарный сосуд – (*сәм вар лон* ‘сердце-кровь-жила’, сург. хант., *әллә вэрэң лэр* ‘большой кровяной корень’, вах. хант.; *пўсу* ‘аорта’, лесн. нен.);

2. капилляры (*вар лон* ‘кровь-жила’, сург. хант., *кәлі дәрәт* ‘кровь корни’, каз. хант., *вўр дэрые* ‘кровь-корешок’, тег. хант.);

3. вены (*вар лон* ‘кровь-корень’, сург. хант., *вэрлэр*, вах. хант.; *кэм паңк* ‘кровь стебель (ствол)’, лесн. нен.) [Бармич, Вэлло. 2002. С. 105, 167; Серасхова. 2009. С. 99; Соловар. 2006. С. 101; Терёшкин, Сподина. 1997. С. 189; Рябчикова. 2012. С. 68; Ромбандеева. 2005. С. 16, 29, 118]. Л.Н. Панченко приводит мансийское название вены, как *кэлп сым нупыл тотнэ кэлптәрс* ‘к сердцу несущий кровь кровеносный сосуд’ [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2013].

Определяемое на ощупь синхронное с сокращением сердца пульсирование кровеносных сосудов – пульс, ханты обозначали как *ёс сам* ‘рука-сердце’ (приур. хант.) [Рандымова. 2011. С. 30], а манси – русским словом пульс (*сым пугын ёрыл артерия хосыт миннэ кэлп аквкёмыл лэнтгантан вәрмалъ; пульс кәтсорт мәлаяе*) [Ромбандеева. 2005. С. 255].

Пытаясь осмыслить физиологию, механизмы развития человека, традиционное сознание выходило за рамки сугубо рациональных

знаний. При этом, как правило, происходила абсолютизация какого-либо органа, наделение его максимумом свойств и качеств. Таким органом в традиционной культуре считалось сердце. В перечне названий, обозначающих кровеносную систему, сердце воспринималось не только в значении органа человеческого тела, но и как «жизненная сила», «мужество», «риск». Слово «сердце» включалось в характеристику психологических состояний различной эмоциональной окраски, что передаётся в хантыйском языке приуральского диалекта фразеологической серией: волнение – *есак хатлыи самем манас* ‘моё сердце совсем в горло пришло’; сильный испуг – *самем хоплалтыл* ‘сердце шумит’; тревожиться – *самем хосыйл* ‘(моё) сердце переживает’; переживать – *самем хоцл* (букв.: сердце болит, испугаться, шур. хант.; *самем аматас*, букв.: сердце ушло; *самем хошиты питтал* ‘(моё) сердце начинает ныть’, шур. хант.); восторгаться – *самем амтас* (букв.: (моё) сердце радуется, приур. хант.); понравиться – *сама рахты* (букв.: сердцу подходить); испытать сильный испуг – *есак хатлыи самем манас* ‘о божий день сердце ушло’; сильное волнение – *самем турэмна ёхтас* ‘сердце моё в горло пришло’ [Серасхова. 2009. С. 101], *самэл на хоциты питэл* ‘сердце щемить начинает’ [ДСХЯ. 2011. С. 114]. Русское слово «волнение» не имеет эквивалента в хантыйском языке, а передаётся набором слов: *самем нюхлас* (букв.: сердце шевельнулось), *самем ерман* (досл.: сердцу тесно), *лыпем каврум* ‘внутри всё горячо’ (от волнения). Сообщая кому-либо горестные вести, ненцы говорят: «*сеяр*’ у арка уэя (букв.: пусть у тебя сердце будет большим), чтобы горе его не сломило» [Антонов. 2008. С. 81]. Таким же образом посредством фразеологических единиц передаётся состояние волнения и в мансийском языке: *матыр овылтыт сака пилым, сягтым номсын вёрмаль* ‘что-то вначале очень пугающее, (затем) радующее мысли’ [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2013]. Хантыйское выражение *т’уты ма л’охәпа л’охәләм* ‘верхушку сердца ищет’ (вах. хант.) использовалось в значении «потеряла что-то значимое, существенное, ценное» [Ал’вы. 2005. С. 72-73, 134].

Благодаря ряду своих естественных качеств, воспринимаемых традиционным мировоззрением в русле общей концепции жизни, сердце считалось центром человеческого тела, его жизненной силой. Не случайно в мифах хантов богатыри иногда съедали сердца своих побеждённых врагов в надежде, что их сила перейдёт к ним. В сказаниях иртышских хантов победитель

вырывает у поверженного врага «пахнущее рыбой, много рыбы съевшее сердце», «разрезает его на три части и съедает» [Патканов. 1999. С. 66-67]. Интересно отметить, что одна из секций спинки дневной колыбели (рис. 30) имела название *сам лот* (букв.: сердца углубление). «По поверью хантов д. Юульск на р. Казым, – отмечает Т.А. Молданова, – эту зону нельзя орнаментировать – *вэлупсел юврая кердал* (букв.: *вэлупсы* – жизнь [судьба], *юврая* – неправильно, *кердал* – повернёт)» [Молданова. 1999. С. 15].

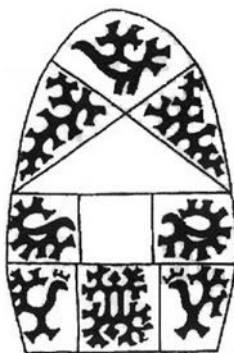


Рис. 30. Спинка детской люльки [Молданова. 1999. С. 203].

Сердце для человека имело жизненно важное значение. Уже это обстоятельство определяло его особый статус. К тому же ханты и ненцы, хорошо знакомые с практической анатомией, не могли не заметить и особой уязвимости сердца: поражение этого органа чревато печальными последствиями. В языке северных хантов часть фразеологизмов как раз обусловлена физиологическими ощущениями, представляющими рефлексорные реакции организма на симптомы психофизического порядка, например: тахикардия – *самем ал тарыйл* (сердце=моё просто трясётся); инфаркт – *самл нюр похас* (сердце=его совсем разорвалось) [Серасхова. 2010. С. 11], колики (*сáмам поткэм хёрпи*, букв.: сердце ткнуло как будто, шур. хант.) [Устное сообщение А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2016].

Коренные народы Севера имели отчётливое представление о том, что работа сердца заключалась в проталкивании крови по кровеносным сосудам. Обские угры и самодийцы различали кровь вообще (*ур, вэр, вур*, хант.; *кэлп*, манс.; *кэм*, нен., сельк.) и нечистую (менструальную) кровь – *пошах* (каз. хант.), *пылы* (сельк.). Словом *пылы* селькупы обозначали жертвенную кровь, а в первичном её

значении и человеческую жертву, а также «жертвоприношение при обряде инициации, да и сам обряд тоже» [Мифология селькупов. 2004. С. 255]. Менструальная кровь связывалась с Нижним миром, а сама женщина выполняла функцию посредника между мирами и, таким образом, принадлежала к иному (опасному, «нечистому») миру (ср. *пылы* ‘мост’, сельк.). Иносказательное название крови хантами как *кӓлышл* (каз. хант.) объясняется через свойство краски – «яркий», «красный». Хантыйское выражение *калыӓн эталтыса* означало, что «ему/ей показал некто кровь» (то есть, с точки зрения обских угров, его/её наказали духи за какую-то провинность и за это кровь выступила из организма через нос, рот или другие органы) [Талигина. 1999. С. 199]. Кровь, как источник жизни, присутствует в таком выражении приуральских хантов, как «человек без крови стал» (*нэңнхуй вурлы питас*), что характеризовало безразличие его отношения к жизни. В то же время фразеологизмом с использованием компонента *вӯр* ‘кровь’ передаётся такое состояние человека, как ярость: *дай вӯра, пит вӯра шөшәмты* ‘разъяриться’, ‘рассвирепеть’ (букв.: в тёмную кровь, в чёрную кровь шагнуть) [Соловар. 2014. С. 57].

Роль крови, как важнейшей ценности в жизни первобытного человека, отмечал Л. Леви-Брюль. «Как почечный жир является для австралийцев не только мягким и беловатым веществом, но прежде всего жизненным началом, душой, так и кровь не только красная и быстро свёртывающаяся жидкость <...> но одновременно и главным образом начало жизни и силы» [Леви-Брюль. 1994. С. 523]. Кровь, а затем и просто красная охра, стали одним из первых символов, репрезентирующих важнейшие для человека смыслы («жизнь», «сила», «родство», «здоровье»). Кровь как сила и кровеносный сосуд в качестве связующей нити (транспорт жизненной силы) являются компонентами метафор, обозначающих близкую родственную связь: *сит муң калы дӓрӓв* (каз. хант.) ‘это наш кровеносный сосуд (корень)’. Т.Д. Слинкина приводит идентичное выражение у манси, подчёркивая, что речь идёт в большей степени о ребёнке: *ам сым тӓрсум* ‘моего сердца связь (кровная)’ [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2015].

С кровообращением и системой органов кроветворения функционально связана селезёнка. Работает она по принципу большого кровохранилища: обогащённая кровь накапливается и хранится до тех пор, пока не потребует организму и не осуществится её заброс в общий кровопоток. Данная анатомическая реалья находит отражение и в словарных статьях. Название селезёнки в мансийском языке

подчёркивает её близость к кровеносной системе и представлено словосочетанием *kēлп вāрнут* ‘крови делающая’ или многозначным определением *уй-хул ос элмхблас кивырт кēлп вāрнэ мāгьс олнэ ут*, которое в переводе Л.Н. Панченко обозначает «внутри животных и человека для создания крови находящееся там нечто» [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2013]. В хантыйском языке селезёнка обозначается как *лєпәтнє* (каз. хант.) [Соловар. 2014. С. 172], что буквально означает «мягкая женщина» [Рябчикова. 2012. С. 68], то есть передаёт тактильное ощущение этого органа, как «что-то нежное», «приятное», «не раздражающее». По ненецким поверьям, женская сумочка для рукоделий (*туцан*) и мужская сумочка для хранения берёзовых стружек, используемых для фильтра табака, ассоциируются с селезёнкой. Если *туцан* держать пустой, бросать где попало, небрежно относиться к ней – жди заболевания данного органа [Турутина. 2004. С. 103-105]. Мы же считаем, что вряд ли обские угры и самодийцы рассматривали селезёнку как часть какой-либо анатомической системы. Их смутное о ней представление объясняется в частности и тем, что обские угры не воспринимали её в качестве жизненно необходимого органа.

Дыхательная система человека представляет собой совокупность органов, обеспечивающих функцию внешнего дыхания человека (газообмен между вдыхаемым атмосферным воздухом и циркулирующей по малому кругу кровообращения кровью). В процессе дыхания заняты лёгкие, диафрагма и верхние дыхательные пути: нос, рот, гортань, глотка и трахея. Обские угры и самодийцы хорошо понимали значение дыхания (*далтәпсы*, каз. хант.; *лил, лилвәс*, вах. хант.; *лылтнэ вāрмаль*, манс.; *шетялма*, лесн. нен.) для функционирования организма. В данной физиологической системе они различали: гортань (*тўр хāри* ‘горло-поле’, тег. хант.); трахею, или дыхательное горло (*далты тўр*, каз. хант., тег. хант.); лёгкие (*тәрүәт*, вах. хант.; *хōпсы*, манс.; *кыпўй*, лесн. нен.).

Процесс дыхания воспринимался как одна из важнейших телесных функций, состоящая из ритмично повторяющихся вдохов (*лылаяп, лылы хассумтан вāрмаль*, манс.; *шедюм нкалма, шедю*, лесн. нен.) и выдохов (*лылы тāртан вāрмаль*, манс.) [Афанасьева. 2008. С. 26; Бармич, Вэлло. 2002. С. 176; Ромбандеева. 2005. С. 29, 32, 47; Ромбандеева, Кузакова. 1982. С. 150; Рябчикова. 2012. С. 56; Соловар. 2006. С. 130; Терёшкин, Сподина. 1997. С. 230]. Обские угры и самодийцы диагностировали тяжёлое дыхание (*тыстыл* ‘вздох’, манс.; *ңалкамана шедельши* ‘тяжело дышать’, лесн. нен.), которое

рассматривали как проявление болезни [ПМА, пос. Варьёган. 2000], одышку (*дыл йохы йэрмэл* ‘дыхание спирает’, хант., *лылы тув яртаве* ‘дыхание спирает’, манс.) или даже критическое состояние здоровья: *дытйа йиты* (букв.: дыхание внутрь стало), *сухэнты* ‘умереть’ (букв.: дыхание оборваться), *этты* ‘выжить’, *дыдем щи этэс* ‘Я выжил’ (букв.: дыхание=моё вышло) [Соловар. 2014. С. 169, 288, 385]. Но главное в представлении о дыхании – это ассоциация с одной из душ человека – души-дыхания (*лил/лыл*, хант., манс.; *инд*, нен.; *кэйты*, сельк.). В одном из ненецких преданий *Нум* оживил сотворённого им из прутьев и глины человека тем, что «дунул на него», пробудив к жизни [Мифы и предания... 2001. С. 156]. Акт дыхания (вдох и выдох) имеет более глубокий смысл, обозначив начало оппозиции одушевлённый (живой)/неодушевлённый (мёртвый).

Важнейшим участником дыхательного процесса является диафрагма – куполообразная перегородка, отделяющая грудную полость от брюшной. Информации о ней в традиционной культуре чрезвычайно мало. У лесных ненцев с давних времён существовал запрет на употребление в пищу диафрагмы оленя. «Если её съесть, то человек умрёт от болезни печени, диафрагмы; женщинам нельзя есть оленью диафрагму, потому что роды будут тяжёлыми» [Сказки Татвы. 2016. С. 41].

Таким образом, как показывают приведённые выше материалы, сердечно-сосудистая (кровеносная) и дыхательная системы рассматриваются обскими уграми и самодийцами в контексте общей традиционной концепции жизни. Детализация названий отдельных органов, сосудов, физиологических процессов отражает уровень народных анатомических представлений. Общим является сравнение сосудов с корнем («кровь-корень») по типу подобия с корневой системой растений и жилой («кровь-жила»). Вена – крупный трубкообразный сосуд – уподобляется стеблю («кровь-стебель»), а название артерии («нога-сердце») отражает её важную роль в проталкивании крови вперёд в промежутке между ударами сердца. Народная анатомия абсолютизировала сердце, наделяя его максимумом качеств. Несмотря на то, что слово «сердце» являлось самым продуктивным компонентом в лексикологии, обско-угорский и самодийский материал показывает редкое употребление данного слова в прямом значении как физиологического органа, но в большей степени как управляющего центра всего организма человека, его жизненной силы. Кроме того, с помощью сомонима «сердце» передавались сильные душевные переживания: испуг, волнение, тревога, вос-

торг. Кровь, как и сердце, также рассматривалась в качестве сосредоточения жизни-души человека и являлась компонентом метафор, обозначающих близкородственную связь (кровные родственники). Представление о дыхательной системе в основном сосредоточено вокруг её олицетворения с понятием о душе («душа-дыхание») как видимом проявлении жизненной силы человека. Обращает на себя внимание представление об устойчивой связи дыхания с критическим состоянием человека, равнозначным понятию «умереть» (дыхание=его вышло).

8. Антропоморфизация окружающего мира – типичный приём архаического мышления

Антропоморфизм – важный принцип традиционной культуры, согласно которому неодушевлённые предметы, живые существа, объекты и явления природы уподобляются человеку, наделяются способностью чувствовать, разговаривать, думать, совершать осмысленные действия, т.е. наделяются физическими и эмоциональными качествами человека. Окружающий мир репрезентируется как близкий человеку и похожий на него. Так, образное восприятие оз. Нум-то – этого значительного по размерам и сложного по очертаниям озера, позволило местным жителям представить его в виде лежащего человека, у которого различаются: «голова-озеро» – залив у западного очертания озера; «глаз-остров» – два маленьких святых островка на «голове»; три косы – притоки, впадающие в «голову»; шея – узкий пролив, соединяющий «голову» с «туловищем»; руки и ноги – речки, впадающие в «туловище» озера.

Священный Ханты-Питлярский сор, по представлениям нижнеобских хантов, также имеет антропоморфные очертания и «считается запечатлённым образом упавшего с неба в некое сказочное время (мось порайн) человека» [Дмитриева. 2005. С. 435-438]. В.М. Кулемзин отмечает у восточных хантов озеро *Ку-эмтор* (букв.: человек-озеро), которое по форме напоминает человека [Кулемзин. 1993. С. 9]. Соотнесение очертаний озера с обликом человека является одной из универсальных моделей топонимической номинации по форме объекта. Антропоморфизация географических объектов

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

позволяет закрепить в исторической памяти его картографический образ.

В топонимической лексике обских угров и самодийцев широко представлены названия частей тела человека. «Удивительно, – замечает Т.Д. Слинкина, – у гор есть сердце, голова, лицо, глаза, нос, уши, плечи, колени, спина, грудь, и эти форманты естественным образом входят в атрибутивы мансийских топонимов» [Слинкина. 2011. С. 268]. В качестве примера исследователь приводит название одной из межгорных лощин Северного Урала – *Яныг-Ёмки-Щаквыг-Хал-Лõх*, букв.: Ложбина на хр. *Яныг-Ёмки* между двумя [вершинами, подобными] грудями. *Щаквыг* [-*сяквыг*] «грудь» – метафора. Манси различают у каждой горы *вильт* ‘лицо’, *поңк* ‘голову’, т.е. пик, макушку, *вãñн* ‘плечо’, *сãнс* ‘колени’ (ступенчатые подступы к горе), *эльтал* ‘перед’, т.е. лицевой склон, *сыспал* ‘задняя сторона от лица – спина горы’ [Слинкина. 2011. С. 269, 274]. Огромные камни, описанные в хантыйских сказках, как и человек, имеют: *кев шанш* ‘каменную спину’, *кев нюл* ‘каменный нос’, *кев ух* ‘каменную голову’, *венишаң кев* ‘каменное лицо’ [Волдина. 2008. С. 65].

В традиционной топонимической терминологии доминантное значение имеет понятие «спина земли». Оно используется в нескольких значениях: как изгиб горизонта; как высокие места, служащие хорошими природными ориентирами; в качестве номинации дальней, тыльной части объектов природы, орудий труда; как опора, нечто прочное. Например, со спиной сравнивается высокое место на горной стороне р. Большая Обь – *Лув ус* ‘Лошадиный город’ [Партанов. 2008. С. 50-51], высокая гора, на которой находится святое (прочное) место:

<i>Миннэ лув хури ус –</i>	Идущей лошади образ города является,
<i>Хайтнэ лув хури ус,</i>	Бегущей лошади образ города является,
<i>Ер сисуп кит Отыр</i>	Сильные спины двух богатырей,
<i>Ер порхуп кит Отыр</i>	Сильные туловища двух богатырей,
<i>Тылиц унли, халт унли.</i>	С месяцем сидят, с солнцем сидят.

Спиной (в значении контура леса) называется лесная полоса среди болот, образованная вершинами деревьев. В песне «Казымской богини удачу (приносящая) песня» героиня-воительница «Из лиственных деревьев (стоящий) большой лес охранять / Спину леса (охранять) / С водой красной, в кровавые большие воды / Она едет дальше <...>» [Мифология хантов. 2000. С. 270].

Спину (позиция сзади) имеет гора: «За узорчатым камнем, за спиной (его) клыкастого зверя шкурой покрытый дом...», селение «[За] спину [имеющим] селением моим, за его спиной животные стоят» [Мифология хантов. 2000. С. 238], «Болото позади (букв.: на спине) горы Хой» (*Хой сыс кёлыг*), «Берёзовая гора позади (букв.: на спине) горы Хой» (*Хой сыс халь ур*), «Ручей за (букв.: за спиной) поселением» (*Павыл сыс сōс*) [Матвеев. 2011. С. 81, 82. 113]. Понятие «спины» прочно закрепилось в качестве пространственного ориентира за тыльной частью не только объектов природы (*вор сыс* ‘спина леса’, манс.), строений (*кол сыс* ‘спина дома’, манс.), но и предметов. Тундровые ненцы называют «спиной загона» (*вад’ маха*) часть заграждения из нартов, куда загоняют оленей, напротив выхода [ДСНЯ. 2010. С. 14]. Спиной также являются:

1. Противоположная от двери дома стена (*кол сыс* ‘спина дома’, манс.). Её священное пространство нельзя пересекать. Хантыйское выражение *хот шайниан ал яңха* означает «не ходи за домом» (букв.: за спиной дома). Дымовое отверстие в задней части дома в переводе с хантыйского – «спины дыра».

2. Чум хантов-оленоводов тайги и лесотундры *урхот* ‘лесной дом’ также имеет спину (*хотсас томпина*).

3. Священный угол дома у юильских (казымских) хантов, где устанавливают для обряда гадания медвежьей головой, также называется *хот шаншан* ‘спина дома’.

4. Задняя часть чувала (печи) по-хантыйски называется *щухал шайни пэляк*; мансийское выражение *кёр сыс* ‘за печку’ буквально означает «спина печки».

5. Спину имеет и хантыйский *хасап сас хасап* ‘полог’.

6. Дальняя часть рыболовного запора (вид ловушки) – *вар шайни* ‘запора спина’.

7. Наружная сторона двери также называется *шайни* ‘спина’. Когда человек выходит из жилища, то, чтобы указать в каком месте от двери нужно искать необходимую вещь, говорят, например: *ов шайни пелэк* ‘со спины двери’, т.е. снаружи.

8. Задний отросток рога – *шайуш юц* (букв.: спина, отросток) [Молданов. 1999. С. 13; Онина. 2003. С. 30-31; Рандымова. 2000. С. 162, 167].

Как нечто основательное, спиной называется опорная часть нарта (спинка) – *шайни сохэл* (букв.: доска спины), деталь лука – *так шайшан йөхэл* ‘стрела с крепкой спиной’ [Соловар, Дубасов. 2006. С. 100], середина весла *шайни дуп* (букв.: спина весла) [Лонгортова. 2011. С. 110]. В объектах материальной культуры

лесных ненцев со спиной ассоциируются вешала (*тасы*), на которых сушат шкуры, коптят рыбу, хранят рыболовные сети. Словом *мах* 'ку' именуются и жердочки чума, которые крепятся к несущей жерди *цимсу* и на которых помещается крюк для удерживания над огнём чайника, котелка. В хантыйском доме «спиной» (или «позвоночником») являются балки, поддерживающие потолок. Центральную – матицу ваховские ханты называют *мят маалы* 'дома позвоночник', а ненцы – *махалы* 'позвоночник'.

Если за тыльной, задней частью предметов закреплено понятие спины, то за важными элементами предметов материальной культуры, которые находятся непосредственно перед глазами человека, утвердилось понятие лица. Лицо имеет хантыйский полог *хасап вес* 'лицо полога' [Рандымова. 2000. С. 163], отдельные части отростков рогов оленя: *веш нярт* 'передний отросток рога оленя' (букв.: лицо отросток); *веш оңат* 'основной ствол рога оленя' (букв.: лицо, рог); *хув веш нярт* 'передние отростки рога, нависающие на морду оленя' (букв.: длинный лицо отросток) [Онина. 2003. С. 30-31]. У ненецких сапог-пимов различают *пемаңша* (*пемаңшат* 'пема лицо'). Лицо (*шат*) имеет ненецкий бубен *пеншал*.

Функцией опоры (по ассоциации с частью опорно-двигательной системы человека) наделена такая деталь нарта, как копылья (*кән най* 'нарты нога', нен.). «Ногу», в качестве элемента опоры, имеет корень языка (*ше ңым пахамананта матаңата* 'нога языка') [Кошкарёва. 2005. С. 189]. Хантыйская загадка воспроизводит антропоним «нога» в таком предмете промысла, как невод: *Күрләд кевәт, ухәд юх, ар хотәп көрт дәпәтәд* 'Ноги каменные, голова деревянная, деревню с множеством домов кормит' [Нёмысова. 2006. С. 42]. Интересные примеры с сомонимом *kür* 'нога' для обозначения казымскими хантами льда на реке приводит З.С. Рябчикова: *sūs-jең'-kür* 'замёрзшее место на воде осенью' (букв.: нога осеннего льда), *As kür jеңk* 'лёд середины Оби' (букв.: Оби нога-лёд) [Рябчикова. 2012. С. 130].

Устойчивость, надёжную связь и подвижность всего скелета, согласно мифологической анатомии, обеспечивали суставы. Значение «сочленяющие» в традиционной культуре закреплено за дверными шарнирами (*кунишол нем* 'локоть', лесн. нен.). Хантыйская загадка о доме спрашивает, что это такое: *стлән ки – ета, лундән – луңа, күни оңем ци пүтләд* 'Если хочешь выйти – выходи, если хочешь зайти – входи, а то локоть протрётся' (каз. хант.) [Нёмысова. 2006. С. 37].

Защитная функция представлена в бытовой лексике посредством сомонимов «кожа» и «рёбра». Согласно традиционным воззрениям объекты природы (дерево, земля) имели кожу. Самый верхний слой земли также ассоциируется с кожей: *tūw-sōχ*, *tiγ-sōγ*, *tiw-sōχ* ‘самый верхний слой земли’ (букв.: кожа (шкура) земли); *tūw-sōχ wōstija jis* ‘к весне зеленеет’ (букв.: кожа (шкура) земли зелёной стала); *tūw-sōχ wūślata jis* ‘дело к осени (букв.: кожа (шкура) земли стала жёлтой) [Рябчикова. 2012. С. 128]. Довольно развито у хантов представление о поверхности вод, водной глади как о коже – *йицк сōχ по́нам* (букв.: кожа воды). Защиту внутренностей от механических повреждений выполняют рёбра. В традиционной культуре рёбрами называются поперечины лодки-обласа, которые сохраняют её целостность и форму. Ненецкая загадка сравнивает их с рёбрами: *Намэ’ напта-на: тюм – це’ев кавтэйта?* ‘Что это такое: карась – а у него семь рёбер?’ [Вэлла. 2004. С. 26].

Довольно многочисленную группу составляют фразеологизмы, образность которых обусловлена сравнением с самой большой полостью человека – брюшной. В ненецком языке для её номинации существует общесистемное название *мынчи* ‘живот’, ‘нутро’. С животом, как объёмным вместилищем человеческого тела, сравнивается землянка – «с животом дом» (аг. хант.). В древности хантыйские полуземлянки *мыг коот* имели только одно верхнее окно (*кот кон выс* ‘брюха дома дыра’, аг. хант.), своего рода пуп, служащий не только утилитарным целям, но и играющий важную роль в шаманских действиях (отсюда ещё одно название – «дверь бубна»). Живот, нутро (*хот лыпи* ‘внутренность чума’, каз. хант.) имеет и хантыйское переносное жилище *йурэн хот* (лесной дом, букв.: ненецкий дом, каз. хант.). А.С. Песикова указывает на отличительную деталь в локализации понятия «живот»: юганские и тромьеганские ханты животом (*сури*) называют пространство крыши внутри дома [А.С. Песикова, стойбище Кедровая речка. Сургутский р-н. 2008]. Сходное понятие закреплено за потолочной частью крыши *кот кән* ‘живот дома’ и в представлениях аганских хантов. Внутренность присутствует у многих бытовых предметов традиционной культуры. Аганские ханты отмечают нутро у котла (*пут дьх пелек* ‘котла внутренняя сторона’), у железной печки или чувала. Место для топки в традиционном сознании ассоциативно связывается с утробой, животом оленя («огнём опалённая хора утроба»). Дупло дерева в дословном переводе обозначает *лумал* ‘нутро’ (шур. хант.) Такое понятие, как живот, присутствует и у мешка (*кырых коньл*,

аг. хант.): *кырых коныл высхы ех* 'мешка живот дырвяый стал' [З. Русскина, стойбище на р. Айкаёган. 2008].

Тело, его структура служат пространственно-ориентационной точкой отсчёта. Предметы, имеющие в своём строении небольшую продолговатую поверхность, сравниваются с ладонью: колотушка ненецкого бубна – *пенкшаң* 'ладонь' (с предплечьем). В хантыйской лексике «ладонь» (*йош-паты* 'рука-дно', каз. хант.) представлена двучленной языковой единицей, что облегчает связь между происхождением названия и обозначаемым объектом.

Оппозиция верх-низ в традиционном мировоззрении реализуется через такие понятия, как «зад», «ступня» (низ), «голова» (верх) и «шея» (вертикаль как таковая). Дно (низ) котелка устойчиво сравнивается с ягодицами (*тет кылци'ку* 'котла задничка', лесн. нен.). Дно мешка, бочки, ведра и др. – *ңызтат* (лесн. нен.) образовано с помощью послелога *ңызна* 'под (чем-либо)', *ңызат* 'из-под (чего-либо)' [Бармич, Вэлло. 2002. С. 100], понимаемом как «из-под содержания чего-либо»: из-под варева котла, из-под содержимого мешка и имеет сходство в произношении с ненецким *ңызл* 'подошва'. «Ступнёй» или «лыжи подошвой» (*дампаң ңыздат*) называется тыльная (нижняя) часть ненецких лыж, оклеенная камусом. Наружная часть дна миски, тарелки лесными ненцами именуется *кылци'ку*, а внутренняя – *ңызтат* («днище», как часть вместилища, имеющая предел).

В традиционной культуре «верх» в оппозиции «верх-низ» реализуется через сомоним «голова». Лесные ненцы сравнивали высокого мужчину с деревом-меткой, вершина которого называлась *ня'к* – в значении «голова, которая не упадёт никогда» [ПМА, стойбище Лисий бор А.К. Йиуси. 1997]. В хантыйской песне «Казымской богини удачу (приносящая) песня» с головой сравнивается верхняя часть чума, образованная жердями:

С головой из ивовых деревьев, в хорошем доме,
Семь раз нюками покрытом хорошем доме.
Най, я восседаю (божеством) тоже.

[Мифология хантов. 2000. С. 239].

Компонент «голова» содержится также в названии загибов (кверху) передних частей лыж (*дампаң ңайва* 'лыжи голова', аг. хант.). Сомоним «голова» в роли второго компонента сложносоставных слов довольно часто встречается в хантыйском языке шурышкарских слантов, например: вершина горы – *кев ох* 'камня голова', калоша – *сопек ох* 'сапога голова' (то, что надевается сверху). Согласно поле-

вым материалам З.С. Рябчиковой, тегинские ханты верхнюю часть летней обуви определяли как *nir õx* (букв.: голова летней обуви) [Рябчикова. 2012. С. 131]. Понятие вертикали реализуется с помощью сомонима «шея». Например, высокая спинка детской дневной колыбели обозначена как *сапал* 'шея' (каз. хант.).

В традиционной культуре обских угров и самодийцев оппозиция правый-левый номинируется через такие сомонимы, как «бок», «сердце»: *пут пумул* 'котла бок' (аг. хант.), *хот питар* (букв.: бок, стена дома). Край мешка *кырых поңул* 'мешка боковина' аганские ханты определяют по местонахождению шва или складки на противоположной стороне мешка. Левая сторона однозначно номинировалась с помощью сомонима «сердце»: левая сторона – *самаң пелкем* (букв.: сердечная сторона, приур. хант.), левая рука – *самаң пелак ёсэм* (букв.: сердечная сторона (моей) руки, приур. хант.).

Сердце преимущественно символизирует серединную позицию, что находит соответствие в этимологии слов «середина», «посреди», «внутри». В качестве примера приведём образцы фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке приуральского диалекта: движущая часть часов, пружина – *щёс сам* 'часов сердце', сердцевина – *сам кутпал* 'сердца середина', сердцевина дерева – *юх сам* 'дерева сердце', артерия – *кур сам* 'ноги сердце', дно чашки – *ан сам* 'чашки сердце', середина огня – *тут сам* 'огня сердце', подушечка пальцев – *луй сам* 'пальца сердце', центральная часть ладони – *пат сам* 'руки основа сердца', ребёночек – *сам посхием* 'сердца детёныш', пульс человека – *ёш-сам* 'рука-сердце', середина осени – *сус сам* 'осени сердце' [Серасхова. 2009. С. 101]. У плетёной ловушки для рыбы (морды) рамка (*ня'ав*, лесн. нен.) с воронкой, её центральная часть, в которую заходит рыба, имеет название *щейтат* (от *ще'эй* 'сердце'). В хантыйской песне-сказке *Ай Моц хэ* (Маленький *Моц хэ* – мифический предок фратрии *Моц*) среди предметов облачения духа-богатыря упоминается «сто стрел скрывающий, с сердцем колчан» [Мифология хантов. 2000. С. 239]. Сомоним «сердце» часто символизирует серединную позицию явлений природы: полночь – *ат сам* 'ночи сердце', середина зимы *тал сам* 'зимы сердце'.

Функциональность является определяющей чертой при образовании метафор с базовыми элементами «рот» и «горло». Рот (устье печки) и горловину (дымоход) имеет железная печь *кур* (*кур уу*, от усечённого *ууал* 'рот') [Рандымова. 2000. С. 168]. Чувал в ненецком языке не избежал антропоморфных сравнений: дымоход соотносится с понятием «горловина» (от *шо* 'горло', 'пищевод', 'голос') [ПМА, пос. Варьёган. 2000]. Проводящая функция горла и его труб-

кообразная форма отразились в названии такого бытового предмета, как лампа, – *лампа тўр* ‘стекло с горлышком для керосиновой лампы’ (букв.: горло лампы) [Рябчикова. 2012. С. 139].

Сомоним «глаз» (со значением «смотрит, ищет») входит составной частью в хантыйское определение такого элемента сети, как ячея: *холуп сэм* буквально означает «сеть глаз» [Соловар, Дубасов. 2006. С. 98]. В ряде загадок о полозе нарт также упоминаются глаза: «Что бы это такое было: один его глаз ямки на земле считает, другой – звёзды на небе считает?» [Вэлла. 2004. С. 25]. Ноздря ассоциировалась с отверстием, дырой (*пытян ши* ‘носа дыра’), через которое жилище дышит. Ненецкая загадка спрашивает: «Что это такое? У Ильпи из ноздри зуб торчит» (Отгадка: *цим су* – самая большая несущая жердь чума, выглядывающая из дымового отверстия) [Сподина. 2001. С. 94].

Функциональность предметов зачастую подчёркивается включением в их название самой подвижной части человеческого тела – руки или пальцев руки. Например, наверхие рукояти весла – *луп паң* ‘весла пальчик’ (лесн. нен.), черенок весла – *лапя панк* ‘весла рука’ (лесн. нен.). Рукой ханты называют луч солнца (*хятэл йош* ‘солнца рука’, каз. хант.), свет луны (*тылэц йош* ‘луны рука’, каз. хант.).

Часто устойчивой фразеологической единицей становится такой сомоним, определяющей чертой которого является признак внешнего сходства. Нос, как удлинённая выступающая часть лица, является частой единицей в номинировании не только географических объектов (*Сўмэт нул* ‘Берёзовый мыс’ – выдающийся в реку острием участок суши), но особенно бытовых предметов. Так, ручка двери в хантыйском доме, как правило, ассоциировалась с «носом». Нос имели чумал и приподнятая часть кормы лодки (*хон нул* ‘нос лодки’, каз. хант.), передняя часть сапог кисов (*вэй нул* ‘носок кисов’, каз. хант.), деталь чайника (*шай пўт нул* ‘носик чайника’, каз. хант.) [Соловар. 2006. С. 199]. Сомоним «нос» присутствует в названии передней заострённой части хантыйской обуви: *пикі waj пёл* ‘нос кожаных кисов’ (тег. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 136]. Ненецкий облас (*ңано* ‘лодка’) также имеет *пытя* ‘нос’, за который его швартуют к берегу, передняя часть полоза нарт переводится однозначно – *кансап пытя* ‘нарты нос’, выступающая сверху часть носка лыжи – *лампаң пытя* ‘лыжи нос’ [ПМА, стойбище на Тюй-тяхе. 1999].

Намёк на присутствие губы в строении чумала прослеживается в загадке, записанной нами от В.М. Лозямова (р. Лямин): «Что это такое? *Патдам хот сумән вөн турпән хол’ ол* ‘В тёмном углу дома с большой губой мужик стоит’ или *Ким хот сўңаң вөн турпән йис хө*

доль 'В углу около дверей старец с большими губами стоит' – Шухал "Чувал"».

Бытовая лексика изобилует сравнениями с ухом (по округлой форме и строению): ручки котла – «котла ухо» (*пут пыл*, аг. хант.), углы покрышек, в которые вдеваются шесты чума для поднятия покрышек-нюков – «уши покрытия» (*тетяң*, лесн. нен.). Уголки дна мешка (*кахатанта*) также в своём названии имеют компонент *ка* 'ухо': *маны' кол кахатанта ня' мат* 'мешок (свой) за уши возьми' [Ю.К. Айваседа, стойбище на р. Туй-тяха. 2008]. Один край загона из нарт у тундровых ненцев имеет в своём названии сомоним «ухо» – *вад' ха* (букв.: ухо загона) [ДСНЯ. 2010. С. 14].

Анатомическое сходство с зубами человека обские угры усмотрели в строении деталей хантыйского гребня: основания зубьев – *пәңк пөрәк* и сами зубы – *пәңк* (сург. хант.) [А.С. Песикова, Ханты-Мансийск. 2008], в округлой поверхности гребня (*кәһ* 'живот', сург. хант.), на которую ханты наносили узоры.

Интересно отметить перенос названий элементов бытовых предметов на органы человека в фольклоре. Одна из хантыйских загадок содержит характерное сравнение: *Няр вянишоп сәңхум, хоюм пут кәт сөн, пурпуры кәт вус, л'ант л'эвмаң л'ани* 'Открытого лица крутой спуск, золы котла две берестяных посуды, просверленные две дырочки, циновка, едящая похлёбку'. Отгадка: *Вәһилүв* 'Лоб', *Кәтсәм* 'Глаза', *Нүл* 'Нос', *Нәләм* 'Язык' [В.М. Лозямов, стойбище на р. Ай-Лямин, 1994].

Названия частей тела выступают продуктивными лексическими единицами для образования новых понятий: плоскогубцы (*карты ёш*, букв.: железо, рука), шило (*ёш пор*, букв.: рука, сверло), подпись (*ёш пос*, букв.: руки знак), центр города (*вос сам*, букв.: города сердце). Округлая форма глаза послужила основанием для образования таких понятий для явлений культуры, как бисер, – «каменные глаза» (*кәх сем*, вах. хант.), каша (*сэмаң лант* 'мука с глазами', шур. хант.) [Молданова. 2005. С. 38; Серасхова. 2006. С. 55]. С помощью сомони-ма «глаз» в хантыйском языке образуются понятия, обозначающие сыпучее вещество или жидкость, которые могут быть соотнесены с глазом по форме: *сем йиңк* 'слеза' (букв.: глаз, вода); *йиңк сем* 'капля воды'; *йерт сем* 'дождинка'; *донғиц сем* 'снежинка' (букв.: снег, глаз); *вонщумут сем* 'ягода' (букв.: ягода, глаз); *ўрна сем* 'крупинка' (букв.: крупа, глаз); *дант сем* 'зерно' (букв.: мука, глаз); *нохәр сем* 'орех' (букв.: шишка, глаз); *сак сем* 'бусинка' (букв.: бусы, глаз) [Соловар, Дубасов. 2006. С. 98-99]. Имя существительное «железо» (*карты*, хант.), присоединяясь к сомониму «глаз» (*сем*), даёт но-

вое для хантыйской культуры слово – очки (*сэм карты*, букв.: глаз; металл, железо).

Характерная особенность традиционного сознания – уподобление животного мира человеку. Манси называют передние конечности зверей (а иногда и самих животных) руками: *кӓтагум* (букв.: руки мои); сравни: задние лапы медведя – *сюкамаге* (букв.: изношенные башмаки) [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 391, 393]. Мансийское название крота *няркӓт* (букв.: голая рука) представляет собой парафразу. «Эта композита, – замечает Е.А. Игушев, – не лишена метафоричности: передние лапы этого зверька лишены волосяного покрова. Таким образом, в представлении обских угров передние лапы животного отождествляются с руками человека» [Игушев. 2004. С. 194]. Нос есть у комара (*пелӓа нюл*), у щуки (*сорт нюл*), у птицы (*тухлӓӓӓӓ вой нюл*) [Соловар, Дубасов. 2006. С. 97], голову имеет косяк рыбы. В песне казымских хантов *Халты ёх ар* «Песня калданных людей» упоминается «С огромной головой, голову имеющий косяк... На нерест идущий косяк...» [Молданов. 1999. С. 34].

Медведя, обладающего наиболее выраженным сходством с человеком во внешнем облике и поведении, ханты величают своим «братом» (*йипых-ики*, вост. хант.). Залёгший в спячку медведь считался «покойником». Антропоморфными чертами наделены и птицы: кедровка у казымских хантов метафорически называется «шишки кушающая женщина», ворона – «охраняющая женщина», лягушка – «прыгающая женщина».

Перенесение человеческих качеств на животных находит подтверждение в хантыйских названиях насекомых. Стрекоза и паук уподобляются «мужчине» или «женщине», в названии кузнечика описываются человеческие действия («сушащий сено зверь»), таракана – «хлеб кушающий зверь». Иногда в названии насекомого присутствует сходство с анатомическим строением человека, выраженное в метафоризации словосочетаний – *самлы-мохаллы войат* ‘без сердца – без печени звери’ (приур. хант.). В фольклоре ненцев насекомые также наделяются человеческими чертами: оводы носят «одежду из бобровых шкур», комары – «одежду, добытую их отцами, сшитую матерями» [Головнёв. 1995. С. 416; Сусой. 1993. С. 63]. Возможно, ассоциация ткающего паука с человеком послужила обоснованием зафиксированных у ненцев представлений о его священности. С пауком связан и обратный процесс перенесения характерных особенностей насекомого на человека. Например, в версии полуйских хантов название паука – *хилам-ими-хада* – переводится как «копуша женщина-бабушка»,

в то же время на р. Сыня существует устоявшееся определение медлительного человека: «Что ходишь, как паучиха?» [Адаев. 2001. С. 176]. Такое же переносно-образное значение присутствует в слове насекомое (*самлы-мохаллы войат*, сев. хант.), буквально «без сердца – без печени звери». Ненецкая загадка спрашивает: «*Мыдаси, сейси – тикы намгэ?*» ‘Без печени, без сердца – кто это?’ (Насекомое). Здесь, возможно, отразилось представление хантов (и ненцев) о тождественности этих органов.

Физиологические ощущения составляют довольно многочисленную группу фразеологизмов, образность которых обусловлена рефлекторными реакциями человеческого организма. Ханты считали, что дом, как живое антропоморфное существо, слушает, видит, сидит, предостерегает хозяина дома, предсказывая нежелательные явления (*Хотем сэмэтл-пэдэтл* ‘Дом мой видит, слышит’, букв.: глазеет-ушит, каз. хант.). Согласно традиционному мировоззрению, дом (чум), как и человек, имеет голос (*каңа мят* ‘голос дома’, вост. хант.) и дыхание (*мят шетю* ‘жилища дыхание’ – дымовое отверстие, вост. хант.). Другое определение – *халва* – дословно переводится как «вдох» (*хал* ‘обратно’) и «выдох» (*ва* ‘верх, вершина’). Огонь также мыслился живым, очеловеченным, могущим говорить. Пламя *уля нёлме* буквально означает «язык огня» [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 385] или *ўрты ньдмэл* ‘его (огня) красные языки пламени’ (шур. хант.) [Лонгортова. 2011. С. 97]. К огню относились как к живому существу. Если огонь нужно было топить сырыми дровами или дровами в песке или с гвоздями, то ханты приговаривали: «*Тут-ими, турэн лайлы*» – ‘Огонь-матушка, побереги горло’. Огню, как человеку, ставили угощение, через него передавали приношение в Нижний мир (*тут пела омтылыты*). Интересно отметить, что мансийский глагол *тэнкве* (*тэйг*) в отношении человека означает «есть» (ест), а по отношению к огню «гореть» (горит). По поверьям селькупов огонь нельзя затаптывать, плевать в него – обидится [Ириков. 1995. С. 47]. Манси не тушили догорающий костёр, а лили воду вокруг кострища, обращаясь к духу огня со словами: «*Нанкин нанки ургалэлын* ‘Ты сама себя (свои действия) контролируй’». [Вынгилева. 2005. С. 208]. Огонь, как правило, представлялся в женском облике. Обращение к нему всегда было уважительным: *Тяка Акёув* – (наша) Тётушка-Огонь, *Сорни Най-Аги* – Золотая Огненная Дочь, *Сат нелмуп Сорни Най-Аги* – Семиязыкая Золотая Огненная Дочь. По отношению к огню следует говорить о существовании культа, для которого характерны «его олицетво-

рение, почитание духа – хранителя или хозяина огня, чаще всего в женском облике, различные запреты (нельзя плевать в огонь, бросать мусор, выносить из жилища и отдавать огонь), кормление огня, очищение огнём» [Соколова. 2009. С. 529-530].

С помощью метафор дом в хантыйских загадках концептуализируется как антропоморфное существо мужского или женского рода, например: «У женщины в шубе из кожи семи оленей двадцать пять рёбер, два ребра вывихнуты» (букв.: свободны), «В углу дома женщина», «Один мужчина раскрывает рот, видны сердце и печень». Дом, как и человек, может заболеть язвой, чумой, покрыться коростой (*милю мя*, лесн. нен.). Жилище может «упасть» (*ил питам хот* ‘упавший дом’), то есть остаться без наследников [Рандымова. 1995. С. 51], износиться (манс. *кол росах* ‘дом-развалюха’, букв.: дом, оборванный [в лохмотьях]) [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 374]. Жилище, как и человек, может умереть. Для описания данного состояния используются фразеологизмы: «ушедшая в другой мир стоянка чума» (*ңьи ян каймы мяты*, лесн. нен.) или «дыхание чума обрезали» (*халватуци матаңа*, лесн. нен.), то есть все в жилище умерли. Это выражение употреблялось во время эпидемии [Соловар, Выла. 2009. С. 89].

Исходя из вышеизложенного, следует заключить, что перенос облика человека и строения его физиологических систем на объекты материальной культуры, явления природы и животный мир – типичный приём архаического мышления. Тело человека через сомонимы задаёт параметры изначального измерения пространства как по горизонтали (левый – *шатняңи* ‘лицо сторона’, правый – *маханяңи*, букв.: со стороны спины, лесн. нен.), так и по вертикали (верх – *оух* ‘голова’, низ – *кўр* ‘нога’, хант.), а сомоним «сердце» определяет преимущественно срединную позицию предметов и явлений окружающего мира. Выражения с компонентом «сердце», кроме того, участвуют в номинации левой стороны. Чаще всего в соматических фразеологизмах употребляются названия тех частей тела, функция и значение которых очевидны. Так, в традиционной культуре активно участвуют фразеологизмы с компонентами «спина», «рёбра», «голова», «ноги», «лицо», «глаза», с помощью которых обозначены основные функции: ориентационная (спереди-сзади, верх-низ, центр, право-лево), опорная, защитная и др.

Названия частей человеческого тела, органов и физиологических систем несут ценные для культуры смыслы, выступая в роли знаков «языка» традиционной культуры, продолжая оставаться важным способом описания этнической картины мира.



Чувствовать я начал раньше,
чем мыслить, это общий удел
человечества.

Жан-Жак Руссо

ГЛАВА II. КОГНИТИВНЫЙ «Я-ОБРАЗ» В ОБСКО-УГОРСКОЙ И САМОДИЙСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

1. Значение ощущений в познании мира

1.1. Зрение, вкус, обоняние: между физиологическим восприятием и духовным освоением мира

В системе представлений о мире отношение человека к самому себе с точки зрения анатомии и физиологии, поведенческих характеристик служит отражением концептуальных основ мировоззрения. Важнейшая роль в этом процессе отводится когнитивным (познавательным) процессам, включающим ощущения, восприятие, внимание, воображение, память, мышление, речь. В отечественной психологии выделяются три уровня познания окружающей действительности: элементарный (ощущение и восприятие), промежуточный (представление и воображение) и высший (мышление). В своей работе мы рассмотрим ощущения как простейший познавательный психологический процесс и мышление – высший познавательный процесс на материалах обских угров и самодийцев.

Суть ощущения состоит в отражении отдельных свойств предмета, возникающих вследствие воздействия на органы чувств различных материальных факторов (раздражителей). Информация, получаемая головным мозгом от органов чувств, формирует восприятие человеком окружающего мира и самого себя. По количеству органов

чувств различаются пять основных видов ощущений: зрительные, обонятельные, вкусовые, осязательные (тактильные), слуховые.

Зрительные ощущения – вид ощущений, вызываемых воздействием на зрительную систему. Аппаратом зрения является глаз (*сэм*, сев. хант.; *сам*, манс.; *хаэм*, лесн. нен.) – отдел центральной нервной системы, вынесенный на периферию. Частотность слова *сэм* ‘глаз’, встречаемая в хантыйском фольклоре, мифологии, реалиях бытовой культуры, подчёркивает высокий ценностный статус этого органа как инструмента, участвующего в постижении мира и ориентации в пространстве. Глаз, или глазное яблоко, имеет выраженную шаровидную форму и помещается в костной воронке – глазнице. Заметим, что слово «глаз» в значении «орган зрения» существует только в русском языке. Первоначальное же значение – «шарик, кругляш» – сохраняется в польском *glaz* – «валун, скала, камень» [Гаврилов. 2013. С. 66]. Может быть, поэтому сравнение глаз с камнем – распространённая метафора. Так, например, у северных хантов глазное яблоко получило название *сэм кев* ‘глазной камень’.

В фольклоре часто встречаются параллелизмы слов «камень» (*кев*) и «железо» (*карты*) применительно к характеристике негативных сверхъестественных мифологических существ *менкв’ов*. Один из их распространённых эпитетов «каменноголазые», «железноглазые» (*кев сэмпи*, *карт сэмпи*). В этой связи возможно предположить намёк на их тупость, «нечувствительность», слабую реакцию на внешние воздействия. Существует мнение О. Кравченко, согласно которому метафорическое выражение «каменное сердце» вовсе не относится к жестокому человеку, «напротив, оно характеризует человека сильного, мужественного» [Кравченко. 1996. С. 47]. Железо же всегда в тайге было редким и высоко ценилось. Его использовали только на что-нибудь очень нужное в быту. Таким же важным в ненецкой и хантыйской культурах было зрение в физическом смысле этого слова.

Зрение (глаза) и слух (уши) наделялись известной автономией. Про человека, который ничего не видел и не слышал, лесные ненцы говорят: «Уши-глаза закрыты» (*Кавой-хаэмай мал*). Такое выражение ещё могло означать потерю сознания. Тундровые ненцы определяли состояние обморока как *сэв” сэйвы”* (букв.: глаза утонули) [ДСНЯ. 2010. С. 22]. В мировоззрении манси человек, обладающий

качествами медиума, характеризовался как «*койн ратнэ хум* ‘человек с острым глазом, ухом’, то есть обладающий даром видеть, слышать недоступное другим <...>. Ему на глаза “показывается” *Торум*, передаёт слова, которые тот должен донести до рядовых людей» [Попова. 2003. С. 37].

Глаза (зрение) выполняли важную роль в качестве проводника в мир умерших. Согласно хантыйской традиции, покойнику на глаза клали монеты или кружочки бересты – как бы закрывали их. Если этого не сделать, то умерший мог не найти («не увидеть») дорогу в загробный мир и навлечь близкую смерть кого-либо из родственников. Селькупская традиция связывает обычай особенно тщательно прикрывать глаза покойного с верой в возможность могильной душе (*кедо*) покинуть труп раньше, чем он сгниёт. В этом случае она превращается не в безобидного паука, а в страшного чёрта. Отсюда обычай закрывать глаза и рот покойника костяными или металлическими пластинами [Пелих. 1972. С. 116].

При повреждении глаз возможны тяжёлые последствия – частичная потеря зрения и даже слепота. Поэтому, несмотря на то, что глаз защищён от попадания в него инородных тел (частиц пыли) веками (*сам ёр*, манс.; *нум пэлак сэм* ‘верхняя сторона глаза’, аг. хант.; *хаэм ңамса* ‘глаз мясо’, лесн. нен.) и ресницами (*сэм лорэу пун*, вах. хант.; *сампун*, манс.; *хаэм тал* ‘глаз шерсть’, лесн. нен.), для их защиты, особенно в период сияния снегов (весенний наст), использовали защитные («снежные») очки (*хэм няй* ‘деревянные глаза’) [Сподина. 1995. С. 12]. Изготовленные в виде полумаски из сукна на подкладке, в которую были вшиты овальные пластины из жести, меди или дерева, они были наиболее надёжным способом защиты глаз от солнечного ожога и ослепительного блеска снега. Иногда для защиты глаз от яркого солнца и сильного ветра использовали беличьи хвосты, нанизанные на шнурок, который завязывался на затылке.

Такие налобники в прошлом применялись у различных групп хантов и назывались «белки летучей хвост» (*ланге тулык*). Народная медицина ваховских хантов при воспалении глаз предписывала окунать «перо в желчь гоголя» и смазывать ею больной глаз [Сирелиус. 2001. С. 244]. Тундровые ненцы для лечения ожога конъюнктивы применяли надрезание век для кровопускания или приморозку (*синзебтембава*). «Два ножа на ночь клали на улицу, затем холодное лезвие прикладывали к слизистой оболочке вначале нижнего, затем

верхнего века. Каждый глаз “оперировали” отдельным ножом. Шла кровь, больной проводил три-четыре дня в чуме. Эту операцию проводили на улице, у задней части чума, со священной стороны, чтобы на кровь никто не наступил» [Харючи. 2012. С. 57-58].

Ненцы охраняли зрение системой табуированного поведения. Например, запрещалось есть незрелые ягоды – иначе бельмо на глаз выскочит и человек ослепнет. Согласно ненецким народным поверьям, только слепая женщина могла есть эмбрион оленя [Ю.К. Айваседа-Вэлла, стойбище на р. Тюй-тяхе. 2007]. Сомоним «глаз» аганскими хантами использовался в заговорах на хороший урожай орехов. Когда кедровые шишки поспевали, их бросали в костёр, чтобы опалить липкую серу (*онк*, аг. хант.). Затем их вынимали из костра и, перекидывая от жара с руки на руку, приговаривали: «*Энэл сэм, энэл сэм*» (‘Большой глаз, большой глаз’). Считалось, что после такого заговора ядрышки у кедровых орешков будут крупными [Устное сообщение Е.Д. Васильковой, пос. Варьёган. 2014].

Вкусовые ощущения – самые примитивные из ощущений человека. Они ограничены как в диапазоне действия, так и в разносторонности, и поставляют меньше информации об окружающем мире, чем любое другое чувство. По сути дела исключительная роль этого чувства – выбирать и оценивать пищу и напитки, при этом вкусу в значительной мере помогает обоняние. Заметим, что хантыйское словосочетание *йэм а́плэп* (сург. хант.), *эплэң* (приур. хант.) одновременно обозначает и «ароматный», и «хороший (на) вкус».

Различают четыре качества вкусовых ощущений: солёное, сладкое, кислое и горькое [Сорокун. 2005. С. 109]. Все остальные ощущения вкуса представляют собой разнообразные сочетания этих четырёх видов. На языке существуют определённые зоны, ответственные за определение того или иного вкуса, в связи с чем части языка у хантов детализированы: «языка корень» (*һалдам вушәх*), «языка кончик» (*һалдам тий*) [Соловар. 2006. С. 192]. Например, кончик языка определяет сладкое, середина – солёное, края языка ответственны за определение кислоты продукта, а корень – горечи [Маклаков. 2001. С. 188]. Представим слова-определители вкуса у обских угров и самодийцев, используя соответствующие словари [Терёшкин, Сподина. 1997; Бармич, Вэлло. 2002; Соловар. 2014; Рандымова. 2011; Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект)... 2006. С. 26] и разговорники [Покачева, Песикова. 2006] (табл. 6).

Таблица 6

Палитра вкусовых восприятий обских угров и самодийцев

Определители вкуса	Ханты				Манси	Ненцы
	сург.	вах.	каз.	шур.	сосьв.	лесн. нен.
безвкусный	<i>äпалдәх</i>			<i>нимлэм</i>	<i>аттäl</i>	
вкусный	<i>äплдәң</i>		<i>еплдәң</i>	<i>вўртәң, эплдәң</i>	<i>атың</i>	<i>ңамса-дята</i>
лакомство			<i>ена (дет.)</i>		<i>атыңут</i>	
горький	<i>қықрем</i>	<i>қот'әр</i>	<i>вуцрә-мәң</i>	<i>вдцрәм</i>	<i>восьяра-мың</i>	<i>дившита</i>
терпкий	<i>йосқам</i>	<i>вәт'әр</i>				<i>дившала</i>
дрожжевой	<i>чимәң</i>					
кислый	<i>вйчәрем, вйт'әрм, йосқам</i>		<i>вўцмәм</i>	<i>вдцрәм</i>	<i>восьяра-мың</i>	<i>дившита, дившала</i>
пресный	<i>чимәлдәх</i>	<i>сална-ләү</i>		<i>солды (без соли)</i>	<i>солвал-тäl</i>	
сладкий	<i>сахрәң, сахарәң</i>		<i>мав, сак-карәң</i>	<i>саккарәң, эплдәң</i>	<i>аты-ңысь</i>	<i>сакальдт, ңамса-дята</i>
медовый			<i>мавәң</i>	<i>мавәң</i>	<i>мäгың</i>	
душистый, ароматный				<i>эплдәң</i>		

Тундровые ненцы различают следующие вкусовые оттенки (*ңавы* 'вкус'): горький, острый (*параяда*), сладкий, вкусный (*ңамнялада*). Ярко выраженный вкус (горький, острый, кислый, сладкий) в ненецком языке обозначается словом *ибцяда*, например: клюква – *ибцяда ңодя* (букв.: кислая ягода). Для невкусной пищи в ненецком языке выработаны следующие определения: «невкусный», «безвкусный» (*ңавытяда*), «безвкусный», «неспелый» (*яи*) [ДСНЯ. 2010. С. 33, 34, 75, 104, 109, 130, 171]. При этом названия кислого, горького и терпкого вкусов у обских угров и самодийцев обнаруживает единство в определениях. В целом такие оценки имеют

сугубо субъективный характер и связаны с особенностями восприятия человека и существующими в обществе традициями, включая пищевые. Результатом влияния промышленного освоения Севера является такое новое название чая, как «нефтяной». На стойбищах А.А. Айваседа и А.В. Айваседа нефтяных вышек нет, но копать от Западно-Варьёганского месторождения они ощущают в воде и воздухе каждый день. «А куда нам деваться, – говорит А.А. Айваседа, – рукой лужу почистил, отогнал пленку и бери воду на чай» [А.А. Айваседа, стойбище на р. Пысум. 1998].

Обоняние – вид чувствительности, порождающий специфические ощущения запаха. Это одно из наиболее древних и жизненно важных ощущений. Источниками обонятельных ощущений являются запахи (*эвләм*, вах. хант., *эпэл*, шур. хант.; *ат*, манс.; *ме'ша* 'запах', 'ветер', лесн. нен., *һабт* 'запах', тундр. нен.), которые сигнализируют о наличии пахучих веществ, о состоянии пищи и её свежести, предупреждают об опасности и дают человеку ценную информацию об окружающем мире. «Чувствовать запах» буквально означает «услышать запах» (*эпэл худты*, шур. хант.). Человек, определяя запахи, как правило, стремится найти им соответствие в объектах окружающего мира, которые ему хорошо знакомы. В ненецкой культуре, например, встречаем различные оттенки запаха снега (*хылан ме'ша* 'снега запах'): «вешней (талой) воды запах» (*выһил ме'ша*), «копоть-снег» (*шамт-хылдэ*).

Обонянием оценивается эмоциональное впечатление, которое вызывает запах. К хорошим, ароматным (*мельша* 'душистый') запахам ненцы относят древесные запахи: берёзовый (*куйку ме'ша* 'берёзы ветер'), сосновый (*текуша ме'ша* 'сосны запах'), кедровый (*тытын ме'ша* 'кедра запах'). Они ощущаются в природе с мая по сентябрь, вплоть до первых заморозков. Для лесного ненца П.Я. Айваседа запах кедр, например, более приятен, нежели сосны. «Раньше собирали серу и ею прижигали на обласе дырочки. Ой, до чего запах хороший!». Но как самый хороший запах всё же отмечается запах мяса – *һамсати* 'мясом пахнет' (в значении «вкусно»). Ханты в защитных или эстетических целях подкладывают в костёр пихтовую кору, обладающую «хорошим» запахом и ярко выраженным белым дымом.

К неприятным запахам (*эпләл атәм* 'запах плохой', *тәта эпләл даварт* 'здесь запах тяжёлый', шур. хант.; *эва һабт* 'плохой запах',

ңабтесь ‘пахнуть’, ‘вонять’, тундр. нен.; *хуйти* ‘воняет’, лесн. нен.) [ДСХЯ. 2011. С. 103, 157; ДСНЯ. 2010. С. 17, 103.] обские угры и самодийцы относят:

1. противные запахи – запах клопов (*лутаки ат* ‘клопа запах’, манс., от *лудук* ‘клоп’, коми), запах собаки (*щята амп эпэлн авэл* ‘там пахнет (воняет) псиной’, шур. хант.);

2. тошнотворные запахи – запах падали (*дййэм эпэл*, шур. хант.), протухший запах (*эпдытты* ‘пропахнуть’, ‘задохнуться’, ‘испортиться’, наприм. о мясе, шур. хант.), фекальный (*поц эпэл*, шур. хант.), «запах пука» (*пён эпэл авэл* ‘запах пука пахнет’, шур. хант.), вонючий запах (*щухрэм*, шур. хант.; *вэва ңабт*, нен.), запах детской мочи (*сахрэм айпэл*, сург. хант.), запах пота из-под мышек (*падьяха*, нен.);

3. гнилостные запахи – гниющей воды (*дййэм эпэл* ‘гнилой запах’, каз. хант.; *нёл ме’ша* ‘зелени запах’, лесн. нен.) [ПМА, пос. Варёган. 1998], запах плесени (*туңкем эпэл* ‘плесени запах’, шур. хант.; *қычэм*, сург. хант.), сырости, земли (*яйха’ ңабтувна пыдар ңабтен*, букв.: земляным запахом ты пахнешь, тундр. нен.) [Бармич. 2015. С. 226; ДСХЯ. 2011. С. 155, 157; ДСНЯ. 2010. С. 171; Хантыйско-русский словарь... 2006. С. 43, 90].

Запах детской мочи характеризуется как «тошнотворный» в том случае, когда говорящий желает подчеркнуть неряшливость, неопрятность матери по уходу за своим ребёнком (не меняет вовремя подстилку в детской колыбели). К неприятным запахам относится трупный («жёлчный запах»), появление которого обдорские ханты связывали с разрывом жёлчного пузыря при последнем вздохе человека [Карьялайнен. 1994. С. 72]. Неприятные ощущения вызывают запахи вина, перегара (*вуйна эпэл* ‘вино запах’, приур. хант.), а также новые запахи XX века: духов (*ухйиңк эпэл*, букв.: сера-вода запах, приур. хант.), воспринимаемые как неприятный, запах паровозного дыма (*курты йуш эпэл* ‘железной дороги запах’, приур. хант.) [Устное сообщение А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2014].

Наличие запаха (*авийэлты* ‘пахнуть, попахивать’, каз. хант.), как и зрения, для обских угров и самодийцев было характерным признаком человека в отличие от существ иного мира. Возможность источать запах – своеобразная «визитная карточка» живых существ, находящихся в реальном времени. Интересно отметить, что, по поверьям коми-зырян, одежда, «пропитанная запахом живого человека», является его тенью [Орехова. 2008. С. 110]. Судя по фольклорным

произведениям, по отсутствию запаха опознавали обитателей иных миров. В то же время способность тонко обонять приравнялась к видению невидимого, к сверхъестественному. Этими качествами наделялись лесные духи, у которых «очень тонкий нюх, чутьё носа сильное, даже тоньше, чем у собаки» [Ромбандеева. 2010. С. 454]. В ненецком фольклоре среди духов Нижнего мира есть существо мал тэнга, у которого отсутствует задний проход и рот и которое наделено только одним обонянием [Боровикова. 2009. С. 472].

Таким образом, рассмотрев зрительные, вкусовые и обонятельные ощущения, следует отметить их огромную роль в познании окружающего мира. В традиционной культуре обских угров и самодийцев достаточно разнообразно представлены зрительные и обонятельные ощущения. Зрительные ощущения являются наиболее «опредмеченными», объективированными. Частотность употребления слова *сэм* ‘глаз’ подчёркивает его высокий ценностный статус как инструмента, участвующего в освоении человеком окружающего мира. Глаза выполняли символическую роль в качестве проводника в потусторонний мир. Поэтому глаза умершего обязательно закрывались пуговицами, монетками, кружочками бересты (символическое «ослепление»), как знак ухода в мир мёртвых.

Ощущения вкуса группируются вокруг понятий «вкусный-невкусный», причём, если для хантов и манси вкусное преимущественно ассоциируется со сладким, то для ненцев – с мясом (*намса*). В данной связи следует отметить мансийское слово *нямың* (от звукоподражательного ням-ням, детское произношение), обозначающее что-то нежное, а применительно к еде – вкуснятину, «изысканную», переработанную (а значит, мягкую, улучшенного вкуса) пищу, подаваемую, как правило, гостям или в торжественных случаях. При исследовании отражения вкусовых ощущений обнаруживается процесс компенсации, т.е. замещение одним и тем же названием разных вкусовых ощущений: хант. *вџцрам* (горькое, кислое); нен. *ибцяда* (горький, острый, кислый, сладкий). В качестве вкусовых ощущений нового времени можно отметить такое определение чая, как «нефтяной». С ощущением вкуса тесно связано обоняние. Наличие запаха (возможность источать запах) было характерным признаком человека в отличие от существ иного мира, которые, несмотря на это, обладали очень тонким нюхом (лесные духи). Обоняние обнаруживает примеры соотнесения определённых запахов с календарными периодами, а также с реалиями нового времени («запах духов», «запах паровозного дыма»).

1.2. Кожные ощущения. Представление о разновидностях боли в традиционной культуре обских угров и самодийцев

Тело человека обладает очень важным свойством – оно информирует сознание о внутренних телесных процессах сквозь призму ощущений. Наиболее широко представленным видом чувствительности является осязание (или кожная чувствительность). Органы осязания – это совокупность особых рецепторов, которые располагаются в мышцах, суставах, сухожилиях, кожном покрове и слизистой оболочке половых органов, языка, губ. Кожные ощущения дают человеку возможность определить наличие предмета, его форму, размеры, характер поверхности (гладкая, шероховатая и т.д.), помогают ориентироваться в темноте. На материалах лингвистических исследований [Бармич, Вэлло. 2002. С. 187, 219, 232, 250, 270, 273; Бармич. 2015. С. 157, 361, 462, 463, 575, 725, 744, 819; Рябчикова, Афанасьева, Игушев. 2012. С. 71-72; Терёшкин, Сподина. 1997. С. 198, 240, 255, 282, 312, 317, 331] представим спектр тактильных ощущений человека (табл. 7).

Таблица 7

Определение качества предметов с помощью кожного осязания

Русский	Хантыйский		Мансийский	Ненецкий	
	тег. хант.	вах. хант.		лесн. нен.	тундр. нен.
прочный	<i>так</i>	<i>сэрэ</i>	<i>нотың, тāk</i>	<i>мыдю</i>	<i>мэё, мэюрта</i>
твёрдый	<i>сōсэм</i>	<i>сосэм</i>	<i>тāk, сурум</i>	<i>мыдю</i>	<i>тоенана, хэценана, ня”мяна, ябтий</i>
мягкий	<i>лэпэт</i>	<i>н’āmэк</i>	<i>кāmиньт</i>	<i>нёлку, лимтика; левки</i>	<i>нюлак</i>
бархатистый	<i>ермак</i>		<i>ярмак, бархатың</i>		
шероховатый	<i>карэң, супрэң</i>	<i>сэпарэң; пилэң</i>	<i>кёрсиңнув</i>		<i>насорпэй</i>
гладкий	<i>вōлэк</i>	<i>вāүлэк; көлэ</i>	<i>састум</i>	<i>халмуй; да”пта</i>	<i>салмук, салмуй; пелха</i>

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

острый	<i>пӑсты</i>	<i>тӗӳӳӳ</i>	<i>пӗлп</i>	<i>ням'та; хавак</i>	<i>пя"мя</i>
остроко- нечный	<i>тыйӳӳ</i>		<i>пӗлп ӧвлыӳ</i>	<i>хавак</i>	<i>савлюй, савӳк, самнуй</i>
тупой	<i>няш</i>	<i>пӗллӳ</i>	<i>няс</i>	<i>нянт- шата</i>	<i>тынха</i>

Кожные ощущения относятся к контактному виду ощущений, при этом могут возникать четыре основных их вида: ощущение прикосновения, или тактильные ощущения; ощущения холода; ощущения тепла; ощущения боли. Наиболее частым ощущением является боль (*кӳши-мӧш* 'боль-болезнь', каз. хант.; *ӳгм/ӳгум*, манс.; *деча*, лесн. нен.; *едя*, тундр. нен.). Физическая боль обусловлена как патологическими процессами и заболеваниями, так и повреждением периферической нервной системы. Ощущение боли манси выражают при помощи фразеологизма: *ӳгм тулмах хольт ӳхты* (букв.: болезнь как россомаха крадётся, т.е. приходит неожиданно).

По временному признаку боль на мансийском материале подразделяется на:

1. стадийную (непродолжительную), которая возникает в начальный период при получении повреждения: «боль слышна» (*ӳгм суйты*), «боль иногда слышна» (*ӳгм суйтыглады*), «больным стало слышно» (*ӳгмыныг емтмет суйты*), «больным выглядит» (*ӳгмыныг сухаты*), «болезнь меня поймала» (*ӳгмын пуввесум*), «болезнь изредка приходит (к нему)» (*ӳгмын ӳхталаве*);

2. острую – возникает в результате повреждения ткани, травмы, внезапного заболевания или во время некоторых видов хирургического вмешательства: «неожиданно болезнь пришла ко мне» (*илтторыг ӳгмын ӳхтувӗсум*), «так болит, будто заострённой палкой (шпилькой) тычут» (*татем ӳгмын, аквтоп солил пувтавем*);

3. хроническую – сохраняется длительное время, имеет разную интенсивность, может продолжаться до смерти: «хроническая болезнь» (*нисыӳ ӳгм*), «болезнь (у него) есть (имеется)» (*ӳгм ӧныци*), «болезнь меня мучает» (*ӳгмын саватавем*), «моя болезнь меня до сумасшествия доведёт» (*агмунн суттури ты тотавем*), «постоянно болит» (*акваг ӳгмыӳ*), «долго болит» (*хоса ӳгм*), «на протяжении жизни болит» (*алнӗ палыт ӳгм*), «долго, давно побаливает» (*хоса ӳгмалтахты ӳгм*), «часто побаливает» (*вӳтихал ӳгмыӳ*).

По площади и объёму болевого восприятия манси различают боль местную (*акв мāt āгмың* ‘на одном месте болит’, *āгме туп акв мāt олы* ‘боль лишь на одном месте’, *акв мōрсың мāt āгмы*, *пувты* ‘на одном определённом месте болит’, *тōва мāt āгмыныг олы* ‘в некоторых местах болит’) и общую (*янытēt āгмыныг оләщм* ‘полностью (целиком) я болен’, *алпихар āгм* ‘тела боль’, *луванэ-нэвлянэ āгм* ‘(его) костей-мяса болезнь’, *тивыр āгм* ‘внутренняя болезнь’, *яныт мāt āгмы* ‘езде болит’, *янытумт āгмың* ‘весь болею’). По интенсивности боль подразделяется на слабую (*тупкам āгм* ‘слабая боль’), среднюю (*веританкем āгм* ‘терпимая боль’) и сильную боль (*сака тақц āгм* ‘очень сильная боль’) [Устные сообщения Т.П. Бахтияровой, С.С. Динисламовой, Л.Н. Панченко, Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014].

На основании проведённых опросов с применением вербальной 5-балльной (от 0 до 4) шкалы оценки боли (Verbal Rating Scale, VRS) представим шкалу интенсивности болевых ощущений обских угров и самодийцев, совместив данные с предлагаемой информантам цветовой шкалой на основе теста Люшена: 0 – не могу ответить; 1 – голубой; 2 – зелёный; 3 – жёлтый; 4 – коричневый; 5 – красный; 6 – серый; 7 – фиолетовый; 8 – синий; 9 – чёрный (табл. 8).

В опросах приняло участие 47 респондентов из числа КМНС, из них: 19 манси обоего пола в возрасте от 20 до 64 лет, 11 лесных ненцев (9 жен. и 1 мужч.), 17 хантов в возрасте от 29 до 63 лет.

Таблица 8

Вербально-цветовая шкала интенсивности боли

Балл	Проявление боли	Определение			Цвет (цифра)/чел.		
		манси	ханты	лесн. нен.	манси	ханты	нен.
0	отсутствие боли	<i>пус, пусын пус</i> ‘здоров, везде здоров’; <i>нэматыр āгм āти</i> ‘ничего не болит’; <i>āгмтāl</i> ‘без боли’	<i>тумтак</i> ‘здоровый’ (шур. хант.); <i>немаса āнт кāшитāl</i> ‘ничего не болит’ (шур. хант.)	<i>течашаңа</i> ‘безболезненно’	0/4 1/9 2/1 3/5	0/5 1/6 2/6	0/3 8/2 8/6 (светлые тона)

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

1	слабая боль (чуть- чуть болит)	<i>тұп-тұп āгме</i> <i>ōлы</i> ‘чуть-чуть есть боль’; <i>вāгтāл āгми</i> ‘ничего не болит’; <i>āгм</i> <i>мось суйтыгла-</i> <i>лы</i> ‘боль чуть слышится’; <i>тұпты āгм суй-</i> <i>ты</i> ‘едва боль слышно’	<i>еша кāши</i> ‘немного болит’ (шур. хант.)	<i>ка’ша</i> <i>тивя</i> ‘немного болит’; <i>те’лқаңа</i> ‘чуть болит’	0/6 1/5 2/4 6/1 8/3	0/6 1/2 2/2 3/5 4/2	0/6 8/5
2	уме- рен- ная (бо- лит)	<i>āгм суйты</i> ‘боль слышно’; <i>āгмын</i> ‘болит’; <i>лāщалнув āгми</i> ‘тихонько болит’; <i>вāгтāл</i> <i>āгми</i> ‘слабо бо- лит’; <i>туп āгмың</i> <i>ōлы</i> ‘едва боль ощущается’	<i>кāши</i> ‘болит’ (шур. хант.);	<i>тивя</i> ‘болит’	0/6 2/3 3/3 6/6 7/1	0/6 2/1 3/1 6/5 7/1 8/3	0/6 3/5
3	силь- ная (очень болит)	<i>ёр ёхыттал āгм</i> ‘сил не хватает’ (о боли); <i>тортал āгм</i> ‘чересчур больно’; <i>сака āгмыи</i> ‘сильно болит’; <i>сака тāкыщ</i> <i>āгмың</i> ‘очень крепко болит’; <i>тāкыщ āгмыныг</i> <i>ёмтыс</i> ‘сильно большим стал’	<i>шэңк кāши</i> ‘очень болит’ (шур. хант.)	<i>теча хаңа</i> ‘сильно болит’ (букв.: его боль хочет)	4/6 5/8 8/1 9/4	0/2 3/1 4/6 5/7 7/1	0/3 5/8

4	невыно- си- мая (не- стер- пи- мая)	<i>вѣритаттал</i> <i>āgm</i> ‘невыно- си-мая боль’; <i>вѣритаттāl</i> <i>āgm</i> ‘боль без терпения’; <i>вѣритаттāl</i> <i>āgm</i> ‘боль невтерпѣж’; <i>щѣл āти</i> <i>вѣритаңкв ты</i> <i>āгум</i> ‘сил нет терпеть эту боль’; <i>сайтэ холнэ мус</i> <i>агмыныг олы</i> ‘больно до потери чувстви- тельности’; <i>āгме люньставе</i> ‘заставляет плакать’	<i>такан кайши</i> ‘нестерпимо болит’ (шур. хант.)	<i>течата</i> <i>педсана</i> <i>ниңа</i> ” ‘непре- одолимая’ (букв.: его боль не одолеть)	0/1 4/3 5/6 9/9	0/3 5/1 6/2 8/3 9/8	8/9 9/2
---	---	--	---	--	--------------------------	---------------------------------	------------

Данные опроса позволяют сделать выводы о том, что среди респондентов почти 1/3 не нашла цветового соответствия для определения боли. Отсутствие боли большинство манси связывает с голубым цветом, ханты – с голубым и зелёным, ненцы – с зелёным или серым, подчёркивая светлый оттенок этих цветов. Для слабой боли значительное число респондентов-манси не смогло дать ответа, характерен разброс цветов голубой, зелёный, серый, синий при незначительном преимуществе голубого. Респонденты-ханты также не выразили единодушия в цветовых характеристиках слабой боли, называя голубой, зелёный, жёлтый и коричневый цвета, акцентируя внимание на желтом.

Жёлтый цвет является определяющим для данного вида боли и у ненцев. Умеренная боль также не определена большинством манси, респондентами называются самые разные цвета: зелёный, жёлтый, серый, фиолетовый при незначительном преимуществе серого цвета.

Сильная боль в традиционной культуре манси вызывает ассоциации с коричневым, красным, синим и чёрным. Преимущественное значение сохраняет красный цвет. Для хантов сильная боль окраше-

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

на в жёлтый, коричневый, красный, фиолетовый цвета при доминировании также красного. Красный цвет определяет сильную боль и у ненцев. Невыносимая боль «ощущается» хантами и манси преимущественно как чёрный цвет. Для ненцев невыносимая боль окрашена синим цветом, так как чёрный ассоциируется со смертью. Следует оговориться, что данная шкала отражает субъективные ощущения боли, на которые влияют факторы личного, культурного характера, а также биологические процессы.

Большая дифференциация наблюдается среди разновидностей боли по качеству, субъективным ощущениям и по локализации болевого ощущения. На основании устных сообщений С.С. Динисламовой, Л.Н. Панченко, Т.Д. Слинкиной, А.А. Шияновой (Ханты-Мансийск, 2014), А.О. Логаны (пос. Пашторы, 2015), а также опубликованных словарей [Соловар. 2006. С. 71, 293] представим разновидности боли в виде таблицы (табл. 9).

Таблица 9

Определения боли по частоте и субъективным ощущениям

Разновидности боли	Определение		
	манси	ханты	лесные ненцы
приступообразная	<i>āgмын ёхталаве</i> 'болезнь изредка приходит (к нему)'; <i>моц/мось āгмың о́лыс тувл п̄ойтыс</i> 'немного поболело, а потом прекратилось'	<i>кашина йохтәдыла</i> 'боль приходит'; <i>еша кашитәс па щалта манәс</i> 'немного болело, потом прошло'	<i>лакдиң хондаштут</i> 'резко становится слышно'
пульсирующая	<i>пувтхатнэ āгм</i> 'толкаящая боль'		
перемежающаяся	<i>āгм суйтыглалы</i> 'периодически слышится'		<i>куна хондаштут</i> 'временами становится слышно'
тупая	<i>нās āгм</i> 'простая боль'; <i>аквпис āгмылахты</i> 'постоянно болит'		

колющая	<i>сака пувтхатнэ āгме; пувтхатнэ āгм;</i> ‘в некоторых местах покалывает’; <i>тōва мāt пелялахты</i> ‘колющая, толкающая боль’	<i>пуждантты хорпи каши</i> ‘боль, как будто тыкают’	<i>патдата еча</i> ‘колющая’ (как кол в землю боль)
вытягивающая	<i>нирхатнэ āгм</i> ‘вытягивающая боль’	<i>ништаты хорпи каши</i> ‘растягивать как будто боль’	
режущая	<i>касайл яктын хольт āгмың</i> ‘боль, как ножом режет’	<i>кешина эвэтты хорпи каши</i> ‘как ножом режут боль’	<i>ма’тудо’лта</i> ‘режущая’
раневая	<i>илттыг ёмтум нюлми āгм</i> ‘вдруг возникшая раневая боль’		<i>пентлештута</i> ‘ударяющая’
стреляющая	<i>пувтхатнэ āгм</i> ‘толкающая’		<i>ңыты’дпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
давящая	<i>таңыртахтым āгм</i>		<i>ңыты’дпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
сдавливающая	<i>таңыртахтым āгм</i>		<i>ңыты’дпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
сжимающая	<i>таңыртахтын āгм</i> ‘сжимающая боль’		<i>ңыты’дпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
стягивающая	<i>акван пāциртахтын āгм;</i> <i>акван сякыртахтың āгм</i> ‘вместе стягивающая боль’		<i>ңыты’дпёта</i> ‘сжимающая’ (как в кулак)
сверлящая	<i>кāралахтын āгм</i> ‘сверлящая боль’	<i>карадаты хорпи каши</i> ‘ковырять как-будто боль’	<i>палыңо’та</i> ‘сверлящая’

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

дёргающая	<i>маныгтахтын āgm</i> 'рвущая боль', 'грызущая боль'	<i>йакәлті</i> 'очень сильно болеть (о частях тела), равномерно подёргивая', каз. хант.	<i>вэна'лпёта лахата</i> 'как будто он дёргает'
жгучая (щиплю- щая)	<i>котарахтын āgm</i> 'жгучая боль'		<i>ти'вша'лта</i> 'жгучая'
рвущая	<i>маныгтан хольт āgмың</i> 'как рвущая боль'	<i>маншты хорпи каши</i> 'рвать как будто боль'	<i>нытпёта</i> 'кусками рвущая'
схватыва- ющая	<i>хдйыглан āgm</i> 'приступо- образная боль'		
ломающая	<i>лоңхитым āgm</i> 'выкручивающая боль'		
грызущая	<i>агмун амп хольт пу- раве</i> 'моя болезнь меня как собака грызёт'	<i>порад</i> 'грызёт (боль)'	
кусающая	<i>пурхатнэ хольт āgмың</i> 'как кусающая боль'	<i>корэматы хорпи каши</i> 'боль, как будто кусают'	<i>вэн ша'тул пётадаха</i> 'как собака кусает' (применимо больше к суставной боли)
ноющая	<i>лāцалакв харты, āgми</i> 'тихонько тянет, болит'	<i>хошіті; хошийәл</i> 'ныть с жжени- ем', каз. хант.; <i>аттахә</i> 'ныть' (о боли в зубах), шур. хант.	<i>маңктана</i> 'задыхаю- щаяся'; <i>ңәй</i> <i>маңктаңа</i> 'ноги мои задыхаются'
саднящая	<i>тāкыц котараве; сака тāкыц сорги</i> 'очень сильно саднит, жжёт'		
цара- пающая	<i>лякитахтың āgm</i> 'щекочущая боль'; <i>нильталахтың āgm</i> 'царапающая боль'		

зудящая	<i>кальгалтахтың а́гм</i> ‘щекочущая боль’; <i>турт кальгалтахтас</i> ‘в горле зазудело’, т.е. першит	<i>куншанты каши</i> ‘чесаться боль’ (шур. хант.)	<i>тя’кна</i> ‘зудящая’; <i>я’кна мелёй</i> <i>тя’кңа</i> ‘рана (зажитая) зудит’
щемящая	<i>щāргын а́гм</i> ‘жгучая боль’ (жжёт место ранения, ожога, щиплет, жжёт)		
распи- рающая	<i>лāквa пасырлахтын а́гм</i> ; <i>тāратлан а́гм</i> ‘расхо- дящаяся, расплывчатая боль’	<i>пелак похты</i> <i>хорпи каши</i> ‘боль, как будто сейчас треснет’, шур. хант.	
тянущая	<i>лāцалакв харты, а́гми</i> ‘тихонько тянет, болит’	<i>кашитәл еша</i> ‘немного болит’, шур. хант.	
скребущая	<i>косхатнэ а́гм</i> ; <i>харгың</i> <i>а́гм</i> ‘жгучая боль’ (силь- но щиплет, жжёт, нет терпения от жжения)		

Представление о разновидностях боли достаточно разработано в традиционной культуре ненцев. По временному признаку различается постоянная, не проходящая (*хурскабтада* [ңоб” сюда] *едя*), по сенсорным ощущениям – тупая боль (*тынха едя*), колющая боль (*нэторта’ едя*), острая, колющая боль (*ңэтората едя*), режущая боль (*маторана едя*) [ДСНЯ. 2010. С. 21-22]. З.С. Рябчикова, вслед за А.И. Кузнецовой, приводит описание мгновенной резкой боли в голове по данным ненецкого языка: «*ңэвани хэв’ лекэй* ‘голова-моя коротко с одной стороны треснула’, при этом боль справа предвещает беду, а слева – нечто хорошее» [Рябчикова. 2012. С. 168]. Представим примеры описания локализованной боли у обских угров и самодийцев по устным сообщениям А.О. Логаны, Л.Н. Панченко, А.А. Шияновой (табл. 10).

Разновидности боли по локализации

Виды боли	ханты	манси	лесные ненцы
головная	<i>охэм каши</i> 'голова моя болит'	<i>пуңкум āгмың</i> 'голова болит'; <i>пуңк</i> <i>таңыртахтың āгм</i> 'голову сдавливающая боль'	<i>ңайваң еча</i> 'боль головы' (нумт.)
сердечная	<i>самем каши</i> 'сердце моё болит'	<i>сымум āгмың</i> 'сердце болит'; <i>сымум котыр-</i> <i>таве</i> 'сердце жжёт'; <i>сымум таңыртаве</i> 'сердце сдавливает'	<i>шейң еча</i> 'сердца боль'
брюшная	<i>хонэм каши</i> 'живот мой болит'	<i>соргум āгмың</i> 'живот болит'; <i>соргум якыт-</i> <i>лаве</i> 'колики в животе'	<i>мыньчиң еча</i> 'живота боль'
печёночная		<i>майтум āгмың</i> 'печень болит'	<i>мыт еча</i> 'печени боль'
почечная	<i>сыйодаңдам</i> <i>кашэт</i> 'почки болят'		
желудочная	<i>хонэм каши</i> 'живот болит'	<i>соргум āгмың</i> 'живот болит'	<i>мыньчи'куң еча</i> 'желудка боль'
кишечная	<i>хонэм каши</i> 'живот болит'	<i>тивырт āгмың</i> 'вну- три болит'	<i>вичую" еча</i> 'кишок боль'
маточная	<i>хонэм каши</i> 'живот болит'	<i>тиврумт āгмың</i> 'в моей внутренности болит'	
мочевого пузыря	<i>унтрем каши;</i> <i>унтрэд йер-</i> <i>мом</i> (букв.: моча застряла)	<i>маен хурыг якытлаң</i> <i>āгм</i> 'мочевого пузыря режущая боль'	<i>хыпуямаң еча</i> 'водяного пузыря боль'
суставная	<i>лөв каши</i> 'кость болит'	<i>катум лаглум лоңхитаве</i> 'скручивает суставы руки и ноги' (ноющая боль)	<i>ңысуңу еча</i> 'суставов боль'

глазная	<i>сэм каши</i> 'глаз болит'	<i>самагум а́гмыныг</i> 'глаза болят'	<i>хэм еча</i> 'глаз боль'
ушная	<i>пáл каши</i> 'ухо болит'	<i>пальт лятги</i> 'в уши стреляет'; <i>пальт сивги</i> 'в ушах свистит'; <i>пальт пувтаве</i> 'в ушах колет'	<i>каң еча</i> 'уша боль'
спинная	<i>шáни каши</i> 'спина болит'	<i>сысум а́гмың</i> 'спина болит'	<i>махаң еча</i> 'спины боль'
боль при схватках	<i>кáшэтна йо- хатса</i> 'боли пришли (к ней)'	<i>хóйылан а́гум</i> 'ударя- ющаяся боль' (схватки родовые); <i>ёхталан а́гум</i> (букв.: приходящая – уходя- щая боль); <i>таңыртахтын а́гум</i> 'сжимающая схватко- образно боль'	
зубная	<i>пеңк каши</i> (зуб боль)	<i>улысь пураве</i> 'кусает зуб'	

Описание боли по локализации характеризует достаточно развитое представление обских угров и самодийцев о собственной анатомии. При этом только боль при схватках подчёркивает её ритмичный, пульсирующий характер. Определение потуг выделить не удалось вследствие табуированности темы рождения.

Важную роль в адаптации организма к суровым условиям Севера играли температурные ощущения. И, тем не менее, они не всегда предотвращали обморожения, вплоть до коросты. В языке отразился ряд названий подобных ситуаций: заморозить, отморозить (*пота́лтэты*, каз. хант.), замёрзла (*путь*, лесн. нен.), заморозил (*ша'ай кывивчем*, лесн. нен., букв.: лицо застудил). Известный голландский путешественник Н. Витсен, совершивший путешествие в Московию во второй половине XVII в., отметил, что остяки хорошо переносят холод. «Когда однажды остяк замёрз, то один из них сказал другому: “Удивительно, что он замёрз, ведь на нём были надеты две рыбы кожи, одна на другую”, – причём известно, как тонка эта рыба кожа. Из этого следует сделать вывод о закалённости этого народа» [Витсен. 2010. С. 787]. В случаях обморожения повреждённые места натерли мед-

вежым, рыбьим или другим жиром. Обморожение, как серьёзная опасность для тела, нашло отражение и в фольклоре. Считалось, что нужно загадывать парное число загадок, в противном случае как пойдёшь на охоту, то отморозишь большой палец ноги [Е.И. Сопочин, стойбище на оз. Хаплиута. 1993].

Подводя итоги рассмотрению видов кожной чувствительности и её проявлений в культуре обских угров и самодийцев, необходимо отметить, что в традиционном мировоззрении ощущения боли по временному признаку (непродолжительная, острая, хроническая) составляют небольшой перечень характеристик. Наибольшую же категорию представляют разновидности боли по качеству и субъективным ощущениям, а также по локализации болевого ощущения. Следует отметить, что и в этих категориях присутствуют определения, имеющие временной оттенок (приступообразная=немного поболело и прошло, тупая – постоянно болит, раневая «вдруг возникшая раневая боль», расширяющаяся – «как будто сейчас треснет»). Описание боли по локализации демонстрирует хорошее знание собственной анатомии.

На основании проведенного исследования впервые получены данные по цветовой символике восприятия боли у коренных народов и показано, что семантическая цветовая категоризация выражается в различии цветовых выборов в зависимости от интенсивности болевых ощущений. Отсутствие боли большинство респондентов (хантов, манси и ненцев) связывают с голубым и зелёным цветом. Слабая и умеренная боль продемонстрирована разбросом цветовых характеристик: голубой, зелёный, серый, фиолетовый, жёлтый. Сильная боль в традиционной культуре ассоциируется преимущественно с красным цветом. Цветовые предпочтения при нестерпимой боли представлены хантами и манси преимущественно чёрным цветом, а ненцами – синим, так как чёрный ассоциируется со смертью и является тем пределом, за которым ощущение боли уже не возникает.

1.3. Роль слуховых ощущений в семиотизации звукового пейзажа

Слух – довольно древний вид ощущений. Звучание является для человека необходимым признаком окружающего его мира, а «владение звуком», возможность производить и воспринимать звук – необходимым маркером живого мира. Состояние мёртвой, абсолютной тишины в мансийском языке передаётся идиоматическим выражением *акваг палиң суй а́тим, нё́лмың суй а́тим* (букв.: нет никакого звука

для уха, нет никакого звука языка) [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 380], что соответствует характеристике безжизненного мира. Для сравнения укажем на хантыйское слово *холъи*, означающее «безлюдный» (*холъи мўв* ‘безлюдная земля’, каз. хант.) и «тихий» одновременно (*хәсл(а)ы-сыйлы* ‘тихо-беззвучно’, каз. хант.) [Соловар. 2014. С. 333, 343]. Оппозиция звук/беззвучие в пространственном коде соответствует оппозиции жизнь/смерть.

В соответствии со слуховой чувствительностью обские угры и самодийцы различают хорошо слышащего человека (*кәлы пәл тәйтты* ‘иметь тонкий слух’, тег. хант.; *тослуй* ‘чуткий’; *хэмтана* ‘чуткий’ (хорошо слышащий), ‘зоркий’; *намтолта* ‘слышащий’, ‘чующий’, лесн. нен.) и глухого (*пәлды* ‘глухой’, тег. хант.; *кашта нешаң* ‘безухий человек’, лесн. нен.) [Рябчикова, Афанасьева, Игушев. 2012. С. 17; ПМА, стойбище на Тую-тяхе. 1998]. Хантыйское выражение *пәлаңа хўви(йә)* ‘далеко слышащие’ (букв.: длинные уши [имеющие]) является стойким фольклорным словосочетанием, «смысл которого в том, что длинные уши способны дотянуться очень далеко; означает острый, тонкий слух» [Молданова. 2010. С. 186].

Источником слуховых ощущений являются разнообразные звуки, действующие на органы слуха. Аппаратом слуха является ухо, позволяющее различать звук (*сый*, шур. хант.; *суй*, манс.; *ше”на*, лесн. нен.; *кō*, сельк.). В строении уха ханты отчётливо выделяют ушную раковину (*пәл ньораҳ кўса* ‘ухо-хрящ-дуга’, сург. хант., *пәл вўс* ‘уша дыра’, каз. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 79; Соловар. 2014. С. 240]. Селькупы верили, что «заглянув в ухо, можно увидеть иной мир, проникнуть в какую-то тайну». Ухо, как канал связи с потусторонним миром, был доступен только шаманам. Возвращаясь «на землю после своего путешествия в иные миры», он «слышит то, что простым людям слышать не дано: как ветер шумит, как большой крылатый зверь позади дыма от огня остался» [Мифология селькупов. 2004. С. 171].

Слуховой анализатор человека различает четыре качества звука:

1. силу (громкий/тихий) – *ўв* ‘крик’, *сыйәң* ‘громкий’, ‘звучный’, ‘звонкий’, ‘резкий’ (о голосе), *хәньцты* – очень сильно рычать, издавать страшные звуки (о человеке), *хәрсәттты* ‘хрустнуть’ (сильно), *раңәнты* ‘утихнуть’ (о звуке, шуме): *кәши сійәл раңәс* ‘боль стихла’ (букв.: звук боли стих); *маяндорт мун* – слабый звук, *ңаданась* – издавать громкие звуки, греметь как гром, *ңарка му’* – громкий голос; *вабц ңарка* – громкоголосый (букв.: большой голос), *нюдя му’* – тихий голос; *хасабарць* – говорить шёпотом; *пәвыл тәнэ яныг турыл* ‘могучий голос, съедающий деревню’; *хивемәты* ‘крикнуть неистово’;

2. высоту – *ябта му’* – высокий голос; *талбэй му’* – низкий голос;

3. тембр – *кўмрәң* ‘глухой’ (о звуке), *ябти му’* – звонкий голос, *не сёраха му’* – нежный голос, *вареторта му’* – хриплый голос, *талбэй му’* – грубый голос, *еванзада её* – нежный голос; *хайна* – мелодичный, скользящий (мелодичный звук);

4. длительность – *ўвтыялды* – кричать (время от времени) [Соловар. 2006. С. 238; 2014. С. 128, 272, 290, 323; ДСНЯ. 2010. С. 19, 21, 61, 68, 105, 158, 162; Ромбандеева. 2012. С. 577; ДСХЯ. 2011. С. 137].

Необычайная сила звука, пронзительность характерны для подавляющего большинства звуков периода первотворения. «В исторических хрониках, где зафиксированы рассказы местных жителей, говорится, что у *Сөрни Нэй* голос был необычайной силы. В радиусе звучания её голоса всё живое умирало. Человек, услышавший её голос, после долгой и тяжёлой болезни умирал с мучениями» [Слинкина. 2011. С. 322].

Слуховой аппарат человека различает три вида звуков: шумовые, речевые и музыкальные звуки [Сорокун. 2005. С. 108]. В данной связи следует указать на точку зрения А.Г. Маклакова, который все звуки, воспринимаемые человеческим ухом, подразделяет на две группы: музыкальные (звуки пения, звуки музыкальных инструментов и др.) и шумы (всевозможные скрипы, шорохи, стуки и т.д.), полагая, что «человеческая речь, как правило, одновременно содержит звуки обеих групп» [Маклаков. 2001. С. 189]. В своей работе мы предпочитаем придерживаться первой позиции, поскольку в дальнейшем будем рассматривать речь в контексте психических процессов.

Согласно мифологии, шумы и различные звуки природного происхождения сопровождают период первотворения. Изображённый в мифах мир шумит, гремит, визжит. Первые звуки («какой-то шум», «слышно, кто-то летит») [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 258, 272] появляются в связи с перемещениями персонажей фольклора по мирам Вселенной. Путешествие персонажей ненецкого фольклора в Верхние миры также сопровождаются какофонией: «Шум восьми ушей звуку грома подобен», золотая птица «с шумом умчалась в небеса» [Фольклор ненцев. 2001. С. 191, 183, 335]. Гул сопровождает стремительный полёт Железной Гагары из мансийской священной сказки «О возникновении Земли» (*Мā тэлум ялпың мōйт*) [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 32, 33]. Казымская богиня Калташ о себе поёт так:

Вверх, к великому Торум’у-отцу
Южного ветра свистящим славным звуком,
Южного ветра летящим славным звуком
Най, я, взмываю [Молданов, Молданова. 2000. С. 19].

В традиционной культуре ненцев достаточно разнообразно представлены шумовые и другие звуки, возникающие в природе и в искусственной среде: *мерця выварґа* – ветер воет; *выврё* – свистящий звук (о ветре), *лаб”на* – шум, звон; *лаб”нэръ* – шуметь, греметь (чем-то деревянным), *латарць* – хлокотать (о куропатке), *лэйрась* – гудеть (о комарах), *мад* – лай, *мар’* (нен.) – шум, гам, *мерця выварґа* – ветер завывает, *мерця хырна* – ветер шумит, *мул* – буль-буль (звукоподражание: звук, вызываемый погружением в воду какого-либо предмета, *муноць* – шуметь, стучать, трещать (издавать разные звуки), *мынерць* – скулить, *нарнава* – рычание, *нурна* – звук, шум, *яльня* – грохот [ДСНЯ. 2010. С. 15, 41, 43, 47, 49, 57, 62 и др.]. Дополним шумовые ощущения данными хантыйского языка (каз. хант.): *ратхэмты* ‘хрустнуть’, *савлыты* ‘греметь, звенеть’, *саңлемэты* ‘звенеть, звонить’, ‘бренчать’, *сыйащты* ‘шуметь’, ‘греметь’, ‘гудеть’, ‘звучать’, *хутикэты* ‘ухать’ (о сове, филине), *хетшкэты* ‘кричать’ (о селезне), *шихэр* ‘скрип, шум’, *шөдиты* ‘звенеть’, ‘бренчать’, ‘шуршать’, *шувиты* ‘свистеть’ (о ветре), *щошәң сый* – звук сильного потока воды, *щэвиты* ‘стрекотать’, *вархтэты* ‘каркать’, *лөйты* ‘петь, куковать, щебетать’ [Соловар. 2014. С. 38, 158, 272, 278, 279, 290, 352, 355, 360, 362, 364, 374, 378 и др.]. Шумовые звуки в основном группируются вокруг понятий:

1. неблагоприятные звуки природного или искусственного происхождения: шум, звон, гам, стук, грохот, шорох, треск, скрип, хруст;
2. звуки, вызываемые погружением в воду какого-либо предмета, звук сильного потока воды;
3. резкие, высокие звуки природного происхождения: свист, вой (о ветре);
4. звуки, издаваемые животными и птицами: хлокотать (о куропатке), ухать (о сове, филине), кричать (об утке), гудеть (о комарах), скулить, рычать, лаять, стрекотать, каркать, куковать, щебетать;
5. звуки, издаваемые мифологическими существами: шипение, щёлканье, свист.

В традиционной культуре шум и различные звуки природного или искусственного происхождения семиотически окрашены. Так, обские угры верили, что если во время проведения обряда отвода грозы «загремит гром или пойдёт дождь, это добрый знак, значит, обращения, молитвы и просьбы дошли до *Торум’а* и он через *Пай ики* (“Тучи старик”) известил об этом раскатами грома» [Кашлатова. 2008. С. 99]. Скрип шестов чума ненцы рассматривали как хороший знак, предвещающий положительный исход чего-либо [Головнёв. 2004. С. 162]. Манси определяли по пению берегового куличка – *вить-ти-тёлы* (как

детское произношение), предстоящее потепление весной воды в реках и то, что она пойдёт на убыль [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. 2014. Ханты-Мансийск]. По голосу белоклювой гагары [подставное имя *лор вой* 'озёр животное (птица)'] ханты р. Казым определяли погоду: «если она хорошим голосом кричит – хакх, хакх, будет хорошая погода, если плохим – ху-ув, ху-ув – то плохая» [Молданова. 2003. С. 372].

Одним из наиболее ярких примеров семиотизации звукового пейзажа является закрепление за птицами способности «вещать». Звуко-подражательное пение обыкновенной каменки (*каткучевнэ*) – «тев-тев», «щев-щев» казымские ханты считали предвестником опасности. Птичка кевнэк (буланы вьюрок? – Т.А. Молданова) своим звуком 'кев-кев-кевнэк' заманивает людей в лес, «в дом к лесным духам» [Молданова. 2005. С. 61-62]. Ханты полагали, что крик речной чайки, похожий на хохот, не нравится мёртвым. По их представлениям, «*лыв щирэлн лыв няхдэйт* – над нами (мертвецами – В.С.) смеётся» [Пятникова. 2008 а. С. 152]. Птичка *лац* у казымских хантов считалась предвестником беды (*вурас взрты войт* 'беду накликающее животное') [Молданова. 2005. С. 62-63]. Звуки срыгивания, издаваемые кукушкой, предвещали «что-то плохое» [ДСХЯ. 2011. С. 97]. В мансийской загадке *Турман лохсам патытта лоц луйги / – Ты маныр? / – Ты колт вит пāsги* – «В тёмном закутке, в углу, птичка лоц чирикает / – Что это?! / – В (углу) дома вода капает» звуки, издаваемые птичкой лоц («воть-воть»), если они слышатся возле определённого дома, предвещают в данной семье покойника [Загадки мансийские... 2002. С. 24-25, 166-167]. Жёлтая птица Патыя у селькупов считалась злым духом, а её голос являлся предвестником беды. «Голоса (чары) у этой птицы разные: она то кричит, как ворон (или как ястреб), то крякает, как утка, то лает, как собака, то визжит, как лиса. Подавая разные голоса, она старается человека за собой увести в густой лес, где он может заблудиться» [Ириков. 1995. С. 47].

Звон в ушах традиционно воспринимался как весточка из мира мёртвых – 'звон колокольчика покойника' (*хальмер' сенга*). В этом случае тундровые ненцы говорят в адрес умершего, что «пока не продырявится мой медный котёл, я не приду к тебе» (*нярава едни сима нгэсонд нидм' тут*) [Харючи. 2001. С. 134], т.е. буду жить долго. Щёлкающий звук также символизировал существо иных миров: «Семеро великанов, испугавшись, прыгнули в разные стороны с криком, повыпрыгивали из-под нюков и превратились в искры, издав щёлкающий звук» (*Си"ив сюдбянд сейто' хэва' нид сян яха" тёрыць санэйд", тахаё' сивня татуңэ лакада"*) [ДСНЯ. 2010. С. 42].

Шум (крик), как признак появления персонажей иных миров, сопоставим со звуковой кодировкой ритуально-обрядовой деятельности, и в частности сватовства. «Как инверсию к шумовому поведению сватов можно рассматривать обычай, согласно которому невеста выражала своё негативное отношение к предстоящему браку более громким голосом» [Семёнов. 1990. С. 28]. В данной связи мы не можем не согласиться с утверждением, что «шум подчёркивает беспорядок, введение чуждого элемента, нарушение синтагматической цепи» [Мелетинский. 1983. С. 488], а также, что «основная символическая функция шума (крика) – это отпугивание» [Молданова. 2010. С. 24]. Вместе с тем, следует обратить внимание и на роль крика в «обретении боевого духа». А.В. Головнёв приводит описание «танца с оружием» остяков, приведённое в конце XIX в. Н.А. Абрамовым: «Качаясь с одной стороны в другую, кричали разными голосами, то редко, то часто, отставая один от другого. Потом при каждом повторении: гай, то поднимали оружие кверху, то опускали книзу. Крик сей и движение продолжались около часа, и чем остяки далее и далее ревели и кричали, тем более приходили в некоторый род иступления» [Головнёв. 1995. С. 149].

Речевые звуки, а шире – звуки, издаваемые человеком, так называемые антропофоны, достаточно разнообразно представлены в традиционной культуре: голос (*му'(н)*, *вабц*, тундр. нен.), звуки голоса (*турсуй*, манс.; *вабц мун*”, тундр. нен.), плач, звуки плача (*яр*, тундр. нен.), плач (*холдэп*, каз. хант.), плач-вой (*холдэты-йэслэты* ‘плакать-выть’, каз. хант.), плач-стенание (*холдэты-ицэдэты* ‘плакать-стенать’, каз. хант.), вопить, стенать (*воиц* ‘воплъ, стенание’, каз. хант.), смех (*мувиньт*, манс.; *пи'ш*, лесн. нен.).

Среди звуков, считающихся произвольными человеческими, следует отметить кашель (*хэл*, каз. хант.; *кйкв*, *кйквил*, манс.; *ко*”, *кот*, лесн. нен.), причмокивание (*лыбарць* ‘причмокнуть’, тундр. нен.), чмокать (*лйматльтьэта*, сург. хант.), звук чихания (*пыяд*, тундр. нен.), чихнуть (*няхтаянкве*, манс.; *пыдя'талыш* ‘чихать’, лесн. нен.), стон (*сакыл*, *сакнэ суй*, манс.; *еңалты* ‘стонать’, каз. хант.), икота (*нькэштты*, каз. хант.; *тур унтнэ нак*, манс.), отрыжка (*кашэмда*, каз. хант.), звуки срыгивания (*охэтты* ‘тошнить, блевать’, каз. хант.), звуки храпа (*тёртахапта* ‘храпеть’, сург. хант.) [ДСНЯ. 2010. С. 19, 47, 68, 144, 176; Соловар. 2014. С. 114, 220, 234, 339, 382; Ромбандеева. 2005. С. 58, 108, 310, 350; Бармич, Вэлло. 2002. С. 207, 282; Афанасьева. 2008. С. 50; ДСХЯ. 2011. С. 96; Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект)... 2006. С. 43, 101].

Каждый язык по-своему осваивает звучания внешнего мира, в том числе посредством звукоподражаний. Условно звукоподражания делятся на несколько видов: 1) имитация звучания человеческого голоса; 2) подражание звукам животных; 3) имитация звуков неживой природы. Все эти разновидности встречаются в обско-угорских и самодийских языках, образуя звукоподражательные глаголы типа: *вõпңалтыйәл* (*вõпңалтәты*) – издавать звуки (*вõп*); *õмийәл* – звукоподражательный глагол «гудеть», *щульәмтылзәт* звукоподражательный глагол «звенят» (*щуль*), а также парные междометия, выражающие звукоподражание (шур. хант. *kuk-kuk* «звук, который передаёт кукушка», *šew-šew* «звук, который передаёт камышевка», *ʔow-ʔow* «звук, который передаёт вид кулика», *warəx-warəx* «звук, который передаёт ворона»; каз. *okx- okx* «крик глухаря», *xokš- xokš-xokš* «крик селезня») [Лонгортова. 2011. С. 25, 48, 116], *нок тылча* – «звук чавкающей под ногами жидкости», *мулу* – звук выливающейся жидкости [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 122, 155]. Судя по частотности употребления звукоподражательных глаголов, они, скорее всего, относятся к детской лексике. Важно подчеркнуть, что от звукоподражаний более активно образуются глаголы, тем самым подчёркивается сопроводительная роль звучания при описании действий.

К звукам, не характерным для человека, но демонстрируемым человеком, можно отнести свист – «резкий высокий звук, производимый без участия голоса» [Ожегов, Шведова. 1999. С. 703]. Для ритуальной сферы культуры характерно использование нетрадиционных языковых форм как аналоговой сакральной речи при общении человека с богами или духами. Среди призывных звуков, направленных богам, наиболее часто встречался свист. Издавание звуков, похожих на писк, было отмечено в угорской шаманской традиции XVIII в. К.Ф. Карьялайнен приводит информацию Витсена о том, что «остяки вместо молитв попискивают и наклоняют головы», а по рассказам Избрандта «их молитвы ограничиваются “искажением губ” и свистом, которым обычно подзывают собак». По сообщениям Страленберга, «остяки, оказывая почести своим богам, пищат наподобие крыс и мышей». Вот образец вогульской молитвы, исполняемой писклявым голосом: «Как дикая утка подманивает, так писклявым голосом подманивающей утки плачем мы, как гусь поманивает, так с писклявым голосом подманивающего гуся сидим мы» [Карьялайнен. 1996. С. 79]. А.Е. Загребин в своей работе приводит сообщение Ф.И. Страленберга, который отмечал, что когда ханты «входили в молельню, они свистели, как вороны или мыши» [Загребин. 2006. С. 84]. Мужчина, сидящий слева от

головой медведя во время медвежьих игр, свистом подзывает Пелымского духа [Молданова. 2010. С. 186-187]. «К сожалению, – замечает А.М. Сагалаев, – этот тип ритуального поведения зафиксирован отрывочно, как некая непонятная или забавная черта аборигенных культур Севера» [Сагалаев. 1991. С. 86]. В контексте изложения это, с одной стороны, действия по донесению *Торум’у* слова (просьбы, мольбы, призыва) через пространство Среднего мира в Верхний мир богов, а с другой – свист (язык птиц-предков) можно рассматривать не только как оказание почести богам, но и в качестве аналога диалогового общения с богами при утрате навыков сакральной речи [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2012]. Для сравнения укажем на мансийское слово *лёмвой* ‘комар’ от *лём* – ‘говорить чуть громче шепота, но всё же неясно’, ‘говорить на чужом, непонятном языке’ [Ромбандеева. 2013. С. 234]. Устное сообщение редактора ненецкой газеты «Нярьяна Нэрм» Х.Х. Яунггад, приведённое Е.Т. Пушкарёвой, свидетельствует о том, что слово *сюдвабц* «в переводе будет означать *сюд* ‘свист’, *вабц* ‘говор’, то есть “свистящий говор”» [Пушкарёва. 2007. С. 90].

Свист, как правило, сопровождает персонажей иных миров: от троекратного свиста духа «герои», совершившие святотатство, падают за мертво [Молданов. 1999. С. 102], «со свистом северного ветра, со свистом южного ветра» несли лесные духи мужчину, нарушившего ритуальные запреты [Земля Кошачьего Локотка. 2003. С. 85]. Во время священных праздников семилетнего цикла тегинских хантов (Нижняя Обь) *Лунх-ях* ‘Божественные танцы’ перед облачением в военное снаряжение семь крепких мужчин «три раза свистят свистом, похожим на свист великана-*менква*». В результате одежда становится лёгкой и впору тому человеку, который будет её надевать [Лапина. 2006. С. 403]. Лесные духи *меңкв’ы*, олицетворяя собой стихийные силы природы, «мчатся как ветер, свистят так, что деревья валяются» [Молданова. 1999. С. 144], «ходят и свистят» [Попова. 2003. С. 31]. Женщина-оборотень в коми-зырянском фольклоре после разрывания ребёнка пополам «свистит и убегает прочь» [Жилина, Сорвачёва. 1971. С. 197-198], т.е. исчезает. А.В. Головнёв рассматривал свистящий язык существ *сюдбя* как звук потустороннего мира. «У *сюдбя* – особый язык, и заговорить по-*сюдбя* означает не то зашипеть, не то засвистеть; шипящий свист является и языком Подземелья» [Головнёв. 2004. С. 322].

В целом же в результате анализа речевых звуков их можно подразделить на следующие четыре группы: 1) звуки, характерные для человека: кашель, смех, плач; 2) звуки, не характерные для человека: звукоподражания, свист; 3) звуки, произвольно издаваемые человеком:

чихание, икота; 4) звуки речи (речь) как один из видов психических процессов и коммуникативной деятельности.

Музыкальные звуки создаются человеком для искусственных переживаний: звуки пения (*эрыг вэрмаль*, манс.), звуки музыкальных инструментов (*мұзыка*, манс.) и др. Плавная, мелодичная речь человека, как и пение птичек, получила название *лэйты* (каз. хант.) [Молданова. 2005. С. 58]. Древние сказания, мифы нередко упоминают игру на традиционных музыкальных инструментах. В сказке «*Ими хилы* и слепые старики» повествуется: «Слепой старик стал играть на большом, как оленья лопатка, *нарс-юхе*. Этот *нарс-юх* голосом лося стал звучать, когда на *нарс-юхе* стали играть» [Успенская. 2002. С. 101]. Бубен, обладая ритуально-сакральными функциями, также использовался в качестве музыкального инструмента, но с большими ограничениями, в частности, он не участвовал в «Медвежьих игрищах». Ритмичные звуки бубна сопровождали исполнение сказаний или мифов, подчёркивая сакральное значение фольклорных произведений.

Фольклорное выражение *арем хэц йэтиэс, моңыцем хэц йэтиэс* 'чуть не умер' буквально означает: песня=моя чуть не кончилась, сказка=моя чуть не кончилась [Соловар. 2006. С. 287]. В шаманских камланиях пение сопровождает путешествие шамана в иные миры. Селькупская легенда «Человек, ушедший в небо» рассказывает: «Едва раздалось шаманское пение, как полетели в чум лебеди. Поёт шаман, а птицы летят на его песню. Наконец появился пёстрый лебедь. Как только влетел он в чум, так сразу замолкло шаманское пение, а внутри чума поднялся страшный ветер. Стих ветер, и шаман исчез. Это дух его превратился в дыхание ветра и улетел вслед за птицами» [Ириков. 1995. С. 45]. Е.М. Мелетинский назвал музыку «маскированной» речью. «Мелодическая фраза служит метафорой речи. При этом акустический код весьма экономичен. Термы этого кода распределяются по трём уровням, снизу вверх: сигналы (зов именной, свист и стук, обращённые человеком к другому существу, например, зверю-соблазнителью), речь (т.е. лингвистическое поведение: свист, вежливые или оскорбительные слова, служащие для разговора с людьми или антропоморфными богами), песни» [Мелетинский. 1983. С. 493].

В традиционной культуре сохранились нормы поведения в отношении музыкальной культуры. Так, «бубен не передавался другому человеку, он являлся исключительной собственностью хозяина», «нельзя было шуметь, ходить во время исполнения молитвенных, священных песен, мелодий, исполнять эти произведения другому лицу, помогать исполнять музыкальные произведения другому человеку» [Лапина. 2004 а. С. 607].

Звук, издаваемый колокольчиком, наряду с криком и свистом, является одним из специфических видов обрядовой коммуникации. Так, например, «золотой бубенчик» в «Звериных (медвежьих) песнях» олицетворяет самого медведя, имеющего небесное происхождение. Звон колокольчиков в медвежьих игрищах отмечены «Песни-молитвы», или «Великие песни». Представляется очевидным, что звон маркирует персонажей верховного пантеона. Близкую символику имеет выкрикивание во время жертвоприношений. «После того, как состоялось угощение, они бьют палками в воздухе и кричат в полную глотку, желая тем самым сопроводить опять в воздух угощённого духа-идола и одновременно поблагодарить его за то, что он согласен довольствоваться угощением» [Карьялайнен. 1996. С. 95]. К сожалению, этот тип ритуального поведения не исследован в полной мере из-за ограниченности фактического материала и его интерпретаций.

Интересно отметить, что вышеперечисленные функции звука, звона, крика находят соответствия в известных языковых универсалиях. Так, значение «издавать звуки» соотносится с такими понятиями, как: «творить, создавать»; ср. латышск. *Skānēt* ‘звучать’, *skana* ‘звук’, но и.-е. **konos* ‘творить, создавать’; и.-е. **ker-* ‘издавать звуки’, но и.-е. **ker-* ‘создавать, творить’: ‘издавать звуки’ > ‘бог’: ирл. *guth* ‘голос’, но др.-англ. *god* ‘бог’; и.-е. **bhad-* – ‘говорить’, но русск. Бог; др.-инд. *sura* – ‘бог’, но и.-е. **scer-* ‘говорить’ [Маковский. 1996. С. 160, 162, 289].

Резюмируя вышесказанное о роли слуховых ощущений в познании мира и освоении культурного пространства, следует отметить, что возможность воспринимать звук является необходимым маркером живого мира. Слуховые ощущения обнаруживают явное соответствие оппозиций звук/беззвучие = жизнь/смерть. Необыкновенная сила голоса мифических персонажей, громкие звуки природного происхождения характеризуют период первотворения.

Осваивая мир и осваиваясь в нём, человек производил отбор и содержательную интерпретацию слышимого. Среди трёх видов звуков: шумовые, речевые и музыкальные, только шумовые звуки (гул, какофония) участвовали в зарождении звукового пейзажа создаваемого мира. Первозвуки («какой-то шум», «шум восьми ушей звуку грома подобен») связаны с перемещениями персонажей фольклора по многоярусной Вселенной. Шумы, щёлкающие звуки характеризовали появление существ из иных миров.

Обские угры и самодийцы хорошо различали четыре качества звука: силу, высоту, тембр, длительность при доминировании силы звука. Сравнение силы звука с болевыми ощущениями – типичный

приём традиционного сознания. Определения сильного голоса наиболее экспрессивно окрашены (*ңаданась* – греметь как гром, *ваби ңарка* – громкоголосый (букв.: большой голос), *пāвыл тэнэ яныг турыл* ‘могучий голос, съедающий деревню’, *хивематы* ‘крикнуть неистово’). Достаточно разнообразно представлены в традиционной культуре звуки, издаваемые человеком (звуки голоса, плача, воя, стоны), в том числе и непроизвольные (звуки чихания, отрывки, икоты, храпа). Особенно следует отметить значение такого звука, не характерного для человека, но демонстрируемого им, как свист. Упоминание в фольклоре, использование в обрядовой деятельности нетрадиционных языковых форм, таких как свист (крик), объясняется замещением сакральной речи при общении человека с богами или духами («непонятная (тайная) речь»). Свист как рудиментарный отголосок языка птиц-предков можно рассматривать в качестве оказания почести.

2. Аспекты умственного «поведения»: речь и мышление

Ощущения дают человеку важные знания отдельных предметов и явлений реального мира, но недостаточные, чтобы обеспечить полноценное его существование. Человеку необходимо предвидеть последствия тех или иных явлений, событий или своих действий, а для этого важно уметь обобщать единичные предметы и факты и, исходя из этих обобщений, делать вывод относительно других единичных предметов и фактов того же рода. Отмечая, что мышление является высшим познавательным психическим процессом, А.Г. Маклаков подчёркивает: «Этот многоступенчатый переход – от единичного к общему и от общего опять к единичному – осуществляется благодаря особому психическому процессу – мышлению» [Маклаков. 2001. С. 299].

Решение познавательных задач на высшем уровне познания обеспечивает речь. Её ещё называют «орудием мышления». С помощью звуков речи человек произносит слова, организует процесс словесного общения. Посредством фразеологических единиц с лексемой-названием «рот», «язык» номинируется процесс речи. Про разговорчивого человека ханты скажут *йрләһ хәһпәхи* (букв.: имеющий рот человек, тег. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 170]. Скрытного, неразговорчивого охарактеризуют, как «рта дыры не имеющий» (*няңташи тикү*,

от *няң ши* ‘рта дыра’, лесн. нен.). Поскольку в речевом процессе доминирует язык, то про маленького ребёнка, который впервые заговорил, тегинские ханты воскликнут: *һаләт рһнһәс* (букв.: язык=его открылся). Заговорить (*һалтәп тәтi*, тег. хант.) буквально означало «язык принести» [Рябчикова. 2012. С. 171, 172].

Сознательно и бессознательно выбранные образцы речевого поведения закрепляются, рождая стиль речевой деятельности, характерный для каждого человека, который во многом определяет его внутренний и внешний облик. Категорию слишком разговорчивых людей, у которых «рты никогда не замолкают», тегинские ханты охарактеризуют как *һәл wһсләw һәр әп хәпiлjәл* (букв.: рта дыры=наши вместе не прилипают), *һалтәл хйw* ‘болтливый человек’ (букв.: язык=его длинный) [Рябчикова. 2012. С. 170, 171]. К характеристике речевого поведения можно отнести излишнюю разговорчивость. Следует заметить, что у ненецкого понятия «приветливый» (*нямпада* ‘слово-охотливый’) есть ещё один оттенок. Если человек переходит границы разговорчивости, лесные ненцы о нём скажут: ‘рот (его) как огонь’ (*нянтащи тулха*), а приуральские ханты – ‘разговором накоर्मить’ (*потарна лапаты*), то есть «болтать попусту».

В традиционной культуре считалось неэтичным при разговоре широко («как дверь») открывать рот (*әвыстаңкве*, манс.). Незакрытый рот (*няң ши* ‘рта дыра’, лесн. нен.) символизировал общую идею греховности отверстия, дыры и постепенно становился вопросом этики, соблюдения правил приличия, которые обосновывались через мифологемы. Одной из них было убеждение, что в любое отверстие (и рот в том числе) могут легко проникнуть злые духи и «наделать беды». Следует подчеркнуть, что слово «рот» в хантыйском языке используется для описания речевых способностей человека.

В речи выражается эмоциональное отношение к тому, что мы говорим. Это явление называется эмоционально-выразительной стороной речи и обусловлено тем тоном звучания слов, который используется человеком для произнесения высказываемой фразы. Для традиционной культуры считалось неэтичным разговаривать «на повышенных тонах». З.С. Рябчикова отмечает, что «русскому фразеологизму орать благим матом в хантыйском языке соответствует устойчивое сочетание *атәт түрп өwti* ‘плохим горлом=кричать» [Рябчикова. 2012. С. 174]. Резкая речь в ненецкой культуре характеризует злого человека: *таппе’етана* ‘говорить резко, отрывисто’ (букв.: лопаться), *тадяндай, вэтякотдям* ‘рычит как собака’ [Гизатуллина. 2013. С. 48, 55].

В состоянии сильного возбуждения для большей экспрессивности речи, помимо тональности, используются слова, относящиеся к органам выделительной и мочеполовой систем. В качестве примера приведём опубликованные полевые материалы З.С. Рябчиковой, записанные среди тегинских и шурышкарских хантов: *мой нӑң элты ӧнтас – и мон па кӑт кев* ‘что с тебя взять, какой с тебя толк’ [букв.: что с тебя толк – один половой орган да два камня (яички)]; *хӑпен аз кӑнши* ‘пошел на три буквы’, «не ври» (букв.: не чеши половой орган); *пӑйӑн лапӑт пӑш сӑран мойтӑкӑн дӑхитӑ* ‘не ври, не обманывай’ (букв.: зад=твой семь раз зырянским мылом (т.е. хозяйственным) вымой) [Рябчикова. 2012. С. 184–185].

В речи часто используется смысловой подтекст, отражающий цель (или мотив) речи, с которой была сказана та или иная фраза. Символизм наиболее ярко проявляется в мифологии и фольклоре: «Душу-ис [имеющий] зверь, душу мою направили, / Угол [имеющий] дом, в угол дома [её] направили». В данном фрагменте под углом дома имеется в виду священная полка, на которой будет обитать душа-ис медведицы в качестве домашнего духа-охранителя [Молданов. 1999. С. 96, 99]. Другое хантыйское эпическое выражение – *Эляң(а) кӑри(ӳа) сотаң(а) ям тый(а)* – в качестве характеристики ног содержит выражение «*эляң кур*»: «Слово ‘эляң’ – полисеманлично. В контексте определяемого им предмета (явления) оно характеризует его высочайшее совершенство и красоту. Совершенными и красивыми являются быстрые ноги, обутые в лёгкую орнаментированную обувь. Слово ‘кур’ может означать как ‘ноги’, так и ‘обувь’» [Молданова. 2010. С. 187]. В конструкции ненецкого чума крепкие несущие жерди, на которые укладываются защитные покрытия (летние из брезента, раньше из бересты, зимние – из шкур оленей), обозначаются как *мяде хасава* (букв.: чума мужчины). В качестве символизма и образности речи приведём слова одного из наших информантов Олега Панкчевича Айвасада. Заметив, что начал слепнуть, он сказал: «Меня скоро покинет ружьё». На языке охотника это означает, что не будет он больше распутывать следы зверей, не порадует свою жену *Найту* серебристо-гладким мехом выдры или чистым мехом песца [Сподина. 1995. С. 27].

Освоив родной язык, человек становится потенциальным источником его развития и модернизации. Наряду с новыми запахами и вкусами, которые принёс таёжному жителю новый XX век, появились и смоделированные из разных языков слова, вошедшие в лексикон обских угров в XXI в. Немецкое *das Butterbrot*

(*butter* = масло + *brot* = хлеб) видоизменилось в хантыйской среде на шутовое бутырнянь (*butter/бутыр* = масло, нем. + *нянь* = хлеб, хант.) [Устное сообщение Т.В. Волдиной. Ханты-Мансийский р-н, р. Ить-ях. 2015]. Как видим, процесс речи предполагает, с одной стороны, формулирование мыслей языковыми (речевыми) средствами, а с другой – восприятие языковых конструкций и их понимание. Это делает возможным рассматривать речь как репрезентативный код, связанный с мыслительной деятельностью человека.

С процессом мышления связаны поведение человека, его созидательная деятельность, носящие сознательный (разумный) характер, способность ума разложить изучаемое явление на части и извлечь из них то, что может привести к правильному выводу. В русской лексикографической традиции «ум» понимается как способность человека мыслить, как основа сознательной, разумной жизни; познания [Ожегов, Шведова. 1999. С. 832]. В обско-угорских и самодийском языках процесс мышления передаётся посредством прямозначных лексем «ум», «разум» (*нумэс*, каз. хант.; *номт*, манс.; *ви'*, *ваңу*, лесн. нен.). Ум человека формируется на основе органов чувств и памяти (*лökköl* 'память', вах. хант.; *чедимявиш* 'память', лесн. нен.). Его функция заключается в согласовании жизнедеятельности организма с прошлым опытом человека, полученной его чувствами информации и моментами текущей жизни, т.е. в обобщении познавательных возможностей человека. В более узком смысле ум – это индивидуально-психологическая характеристика мыслительных способностей человека. Интересно отметить, что в описании стрессового состояния человека компонент «ум» отсутствует: *Вёнтрэн тэ́кнэс* (букв.: брюшная полость наполнилась) [Соловар. 2006. С. 45].

В обско-угорских и самодийских языках фразеологические единицы с компонентом «ум», «мысль» включены в обширный корпус устойчивых ассоциаций, связанных с человеком. Н.Б. Кошкарёвой и С.М. Аршавским только на основе «Ненецко-русского словаря» Н.М. Терещенко [1965] и «Диалектологического словаря ненецкого языка» [ДСХЯ. 2011] выделено «около 150 конструкций, в составе которых слово 'ум' (и) употребляется в переносном значении, формируя устойчивые сочетания разнообразной семантики» [Кошкарёва, Аршавский. 2011. С. 29]. Например, такие психические состояния, как обидчивость (*ван нумсэп*, букв.: короткие мысли имеющий), хорошее настроение (*нумсэн лárпийл*,

‘настроение улучшится’, букв.: мысль расправится, развернётся), плохое настроение (*нумсэл вана йис* ‘настроение испортилось’, захотелось плакать, букв.: мысль короткой стала) [Соловар. 2006. С. 178], в хантыйском языке передаются с помощью компонента «ум, мысль» (*нумэс*, каз. хант.). В благопожеланиях зачастую в первую очередь упоминается разум: «Хорошего разума, счастья, удачи, времени, жизни» (*Йәм нумэсна, айәңна, пищәңна, йисәңна, нуптәңна*). Хорошие отношения между родителями также описываются посредством компонента «ум», «мысль»: *аһтеңәдам-ащәңәдам йи номасэн улдаңән* (букв.: отец-мать одним умом живут, шур. хант.) [ДСХЯ. 2011. С. 16, 43].

Представление о человеке, как правило, предполагает оценку его умственных способностей, наличие либо отсутствие ума. В соответствии с данными характеристиками обыденное сознание подразделяет людей на две категории:

1. умные: умный (*нумсәң*, каз. хант.; *номтың*, манс.; *вили, виви’та*, лесн. нен.), умный, понятливый (*ушәң*, каз. хант.; *вили*, лесн. нен.), понятливый (*ушәң-сащәң, уши-сащи*, каз. хант.; *молях торгамтан, номтың*, манс.), сообразительный (*номтың, молях номылматнэ*, манс.), сообразительный, смекалистый (*нумсы келды, семи-пәды*, букв.: с глазами-ушами, каз. хант.; *вили*, лесн. нен.; *санукэй ненэць*, тундр. нен.), внимательный (*семәң*, букв.: с глазами, каз. хант.; *парюд*, тундр. нен.), образованный (*непекәң*, букв.: с бумагой, каз. хант.; *нэпакыл хәснэ, сәв вәнэ*, манс.; *сававна тоховы хибя*, тундр. нен.);

2. глупые: глупый (*оссам*, манс.; *тасу*, лесн. нен.), глупый, дурак (*утшам*, каз. хант.; *оссам хөтпа*, манс.), бестолковый (*оссам*, манс.; *кавнчезйң*, лесн. нен.), глупый, придурковатый (*ңайваханта вича тику*, букв.: в мозгах ума нету, лесн. нен.), глупый, придурковатый, простак (*улы-мулы*, каз. хант.), «мало ума» (*нумэс шимәл*, каз. хант.), неучёный (*ви тику* ‘ума нет’, лесн. нен.), неграмотный (*патал техелана*, букв.: (с) бумагой незнакомый, лесн. нен.), «мозги не работают» (*ух шовәл ән рөпитәл*, каз. хант.), «не может сообразить» (*ушәл әнтө*, букв.: понимания=его нет, каз. хант.), очень глупый (*кәт хөләм сух улы-мулы*, букв.: глупый в три слоя, каз. хант.) [Бармич. 2015. С. 437, 688; Гизатуллина. 2013. С. 31-33; Ромбандеева. 2005. С. 20, 57, 74, 162, 218, 301, 334; Соловар, Молданова. 2011. С. 33-34; Соловар, Тарлина. 2014. С. 126].

Приведённые примеры чётко разграничивают природные умственные способности человека – *виви’ңа* ‘умный’, понимаемые как

умение мыслить, слушать, понимать, рассуждать и приобретённые посредством научения (образования). При этом состояние природного ума выражается при помощи слова «голова» (*найва*) – «золотая голова» (*хылни найва*, лесн. нен.), в значении «способный, даровитый человек», как и слабоумие – *о́хэл а́тта јіс* (букв.: голова=его стала плохой, каз. хант.) [Рябчикова. 2012. С. 157].

Различия в мыслительной деятельности проявляются в разнообразных качествах ума, влияющих на особенности умственной деятельности человека. К индивидуальным качествам ума относятся широта и глубина ума, самостоятельность, критичность, гибкость, последовательность и быстрота мысли. Широта ума проявляется в умении охватить широкий круг вопросов, не упускать важные детали, существенные частные моменты. Про людей, наделённых такими качествами, манси скажут: «У него широкий ум» (*номтэ пāхвың*), в значении «имеет широкий диапазон мышления и знаний» [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Их ещё называют «всезнающими» (*ар вөты хө*, каз. хант.), про них говорят: «Он всё знает» (*Һамыдң шел чу'пең четемеңата*, лесн. нен.). Ненцы наделяют широтой ума доброго человека: *и=лата* – добрый (букв.: ум широкий) [Кошкарёва, Аршавский. 2011. С. 34].

Глубина ума выражается в умении вникать в сущность вопроса, в суть дела, понимать смысл происходящего, предвидеть развитие явлений и событий. Для глубины ума показательное умение рассматривать вопросы разносторонне, понять явление в многообразии связей и отношений. Лесные ненцы охарактеризуют такого человека как *виви"та найва* 'умная голова' (в значении «человек большого ума»), *виви"та* 'умный', 'разумный', 'толковый', 'мудрый', 'понятливый' (*Һамыди няңта вата тайвуля* "он послушный, покорный", букв.: каждое слово до него доходит) [Гизатулина. 2013. С. 31, 32, 36]. Понятливый человек, как правило, уступчивый. Манси определяют человека, имеющего глубокий ум (*номтэ мил* 'глубоко мыслит'), как «философствующего» [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014].

Самостоятельность ума выражается в умении самому увидеть проблему, требующую решения и самому найти её решение. Самостоятельность ума тесно связана с умением не поддаваться влиянию чужих мыслей, объективно их оценивать, вскрывать ценное, что в них имеется, и те ошибки, которые допущены в них. Про таких людей лесные ненцы говорят *мыттю нешаң* 'крепкий человек', не ходит чужими тропами, то есть живёт своим умом и держит данное

слово: *вядта мянта* 'свою душу терпит' или *вататя мыттю* 'слово (его) крепкое', а манси – *такви торыг номтыт ёньци, такви янас номтанэ*, в значении «имеет своё мышление, суждение», «может делать выводы», «формулирует доводы» [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Человека, обладающего самостоятельным умом, лесные ненцы охарактеризуют как *ватан-тёли* 'слово-мерка', в значении «доступный на слово», а тегинские ханты – *лиш ёхэл сахэт* (букв.: он с головой=своей сам) [Рябчикова. 2012. С. 158; Сподина. 2007. С. 244]. С таким человеком можно по-деловому общаться, он сам будет искать выход из трудного положения. Чувство неприязни вызывает тот, кто живёт «чужим умом» (*наньча ня'та ви'им мы'на* 'других людей умом живёт', лесн. нен.) [Сподина. 2007. С. 249].

От человека, обладающего самостоятельным умом, следует отличать упрямого. Про такого лесные ненцы с усмешкой скажут, что он себе «долгий ум делает», расплачивается за упрямство тем, что переделывает что-либо или попадает в трудную ситуацию, решение которой требует дополнительных усилий. Манси характеризуют упрямого человека фразеологизмом *нанг опан Пащар-я ултта туптал минастэ* (букв.: твой дед Печору без вёсел переплыл) [Ромбандеева. 1993. С. 58].

Критический (дисциплинированный) ум присущ человеку, который умеет широко пользоваться воображением, опираясь на него в созидании нового, и вместе с тем умеет сдерживать работу фантазии там, где она начинает вести по ложному пути, к несбыточным проектам, нереальным планам. В традиционной культуре сложно выделить данный склад ума, процесс поиска нужного решения не принято выносить на публику, обсуждать. Манси довольно сдержанно определяют самокритичность, поясняя данное качество так: *таквинастэ торасты; такви номтанэ торастыанэ* (букв.: критически игнорирует свои умственные данные), т.е. считает несостоятельными (излишними) свои умственные способности и познания в сравнении с другими людьми [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014].

Гибкость ума заключается в умении изменить намеченное решение, найти новые пути исследования. Человек гибкого ума свободен от шаблонных приёмов решения задач. Он учитывает конкретную обстановку действий, событий и те перемены, которые требуют изменений. Манси про такого человека скажут, что он умом «во все стороны крутит», «умничает туда-сюда», «по ситуации умом управляет», т.е. не упёртый в своих идеях и мыслях (*номтанэ сáгылсыанэ*

(сāглыңыт); сāвсыр нупыл ёхнэ номт õньси) [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Человек гибкого ума характеризуется как смекалистый (нумсы кэлы, каз. хант.).

Последовательность мысли выражается в умении соблюдать логический порядок в рассмотрении вопроса, логическую обоснованность рассуждений. Такой человек придерживается темы размышления, не боится делать выводы. Последовательный ум – строго логический: сохтыл номсы, тыгле-тувле ат ёхсы – мыслит и размышляет в одном (своём) направлении [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Про обстоятельного, рассудительного человека ханты скажут, что «он постоянно думает» (нумсал дāрийяс, букв.: мысль=его кружилась) [Соловар. 2014. С. 201].

Быстрота мысли выражается в принятии скорого решения. Но такая характеристика мыслительного процесса не типична для аборигенов Севера. Быстрые, необдуманые решения подвергаются осмеянию и становятся объектом примет и поговорок: «У наспех (второпях) сделанной вещи (работы, дела) век недолог» (Молямлым вāрнут хоса нот ат ўньси), «наспех сшитая одежда – разовая» (Молямлым вāрим маснут õсьнэ хурип хунь), «Не собравшись (не подготовившись) вдруг (спешно) выедешь (выскачишь) – дорога безрезультативная (пустая) будет» (Сёпитакттāл илттыг квāлапёгын – тах лёңхын тāтыл), «У спешащего (торопящегося) человека сила быстро кончится» (Молямлан хōтна ёре молях холы) [Т.Д. Слинкина. Урай. 2016].

Если умный человек характеризуется как способный, надёжный и положительный, то человек с умственной недостаточностью скорее вызывает сочувствие, чем осуждение. Легковерный, придурковатый человек характеризуется шурышкарскими хантами как «недалёкого ума (человек)» (олы-молы), «глупый-слепой» (ошлы-семлы, букв.: без ума, без глаз), дўй йовэрмэты арат ош айт тāйял (букв.: ума не хватает даже на то, чтобы вокруг пальца завернуть) [Устное сообщение А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2014]. Приуральские ханты про глупого человека скажут ёс сурас ёварты ас холна ант тāйл ‘расстояние от большого пальца руки до указательного пальца даже ума нет связать’.

Глупый человек ассоциируется с понятием «безумный» (вишта, нен.). Казымские ханты полагали, что у сумасшедшего человека «в голове путаться начнёт» (ёх ухдал дылдаты питлат) и он будет совершать непредсказуемые поступки [Молданова. 2001. С. 114]. З.С. Рябчикова приводит характеристики человека, который стал

психически ненормальным, демонстрируя примеры отклоняющегося поведения («бесконечно много говорит, поёт, что на ум придёт»): *о́хал а́тта јис* ‘сумасшедший’ (букв.: голова=его стала плохой), *и́х атат* ‘безумный’ (букв.: голова плохая) [Рябчикова. 2012. С. 157]. В характеристике сумасшедшего человека у лесных ненцев также присутствует слово «голова»: *нытта вишалама* ‘голова (его) плохая’. А.В. Головнёв приводит примеры фразеологизмов со словом «глаза», которые участвуют в определении таких психических процессов у ненцев, как потеря рассудка (глаза закатились=потеря сознания), отсутствие причинно-следственной связи («людей ради глаз убивающий, т.е. без причины») [Головнёв. 2004. С. 140, 217]. В мансийском языке состояние «сойти с ума» обозначается как *титхал патуңкве* (*тит* ‘два’, *хал* ‘направление, разум, промежуток’, *патуңкве* ‘упасть’). Но во всех случаях отсутствие ума – это такое состояние, которое не зависит от человека. Ненцы про такого человека скажут *хансосяда* – сумасшедший, душевнобольной, *иңуцяда* – безумный, *сидяха помна нэда* – неуравновешенный, имеющий психическое расстройство [Харючи. 2012. С. 54].

В качестве причины описанного состояния могут выступать последствия общения с великанами: «Самоеды верят, что обычный человек теряет, как пьяный, свой разум, если побывает с великаном. Только ворожей может посещать их под землёй» [Лехтисало. 1998. С. 47]. Ненцы верили, что ум человека может унести обитатель Нижнего мира *Хансосяда* – дух, уносящий разум [Лар. 1998. С. 15]. Лесные ненцы полагали, что если душа *тилмя* и душа *ви* уходят надолго (или навсегда), то человек становится *вишалама* ‘с ума сошёл’ или *ви’катя* ‘ум ушёл’ (сумасшедшим). Таких людей считали существами иного мира, «такие люди на всё пойдут» [П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 1998]. Их возможно сгруппировать в несколько категорий:

1. *меңк лаха* ‘на *меңка* похож’. Это человек, который с рождения имеет умственный дефект. Про такого говорят: «Он в нашу сторону никогда не повернёт»;

2. *вишалама* ‘сумасшедшим стал’. Это человек, которого покинула душа *ви*, а душа *тилмя* осталась (возможно, в результате болезни). Он считается обитающим в нашем мире, в любое время может «отойти» (выздороветь) и «повернуть в нашу сторону»;

3. *меңк* ‘людоед’, пожирающий душу *тилмя*. У такого человека нет души *ви*, а душа *тилмя* может отсутствовать полностью или частично. Это человек, который лишился разума по старости. Такие люди однозначно находятся в ином мире, «жизни не чувствуют», «себя не

чувствуют» и разговаривают иначе. Про них говорят: «уставшие от жизни», они «не с нами».

В составе целого ряда фразеологизмов, говорящих об умственных способностях человека, присутствует слово «кожа», «шкура»: тег. *pa sōxa jis* ‘сошел с ума’ (букв.: стал другой шкурой); каз. *na suxa йис* ‘сошёл с ума, вышел из себя, стал нервным, вспыльчивым’, т.е. изменился в плохую сторону (букв.: другой шкурой, тканью стал) [Рябчинова. 2012. С. 181; Соловар. 2001. С. 242]. В любом случае отношение к умственно отсталому человеку было более чем снисходительное. З.П. Соколова в своих полевых дневниках о поездке по р. Ляпин (1966 г.) приводит определение такого человека у манси и комментирует отношение людей к нему: «*палсайтыл олнут* – “дурачок, святой”, их звали к себе, угощали, одаривали» [Соколова. 2015. С. 173]. Ханты с р. Юган «считали возможным вылечить сумасшествие, повесив жертвенную ткань на сосну, которая полагалась деревом главы злых духов» [Зенько. 1997. С. 92].

К характеристике глупого человека в ненецкой культуре примыкают определения рассеянного, забывчивого, бестолкового человека (*кавн че'эй*). Этими чертами может обладать и молодой человек, и старик. Но ханты и ненцы подметили и другую разновидность бестолкового человека – *панка*. Такие люди прикидываются бестолковыми, чтобы, например, уйти от какого-либо ответственного поручения либо обязанности служить в армии и т.п. Бестолковым человек может быть и от рождения, тогда к нему будет отношение как к больному – сочувствующее. Интересно в этой связи метафорическое выражение, взятое из казымского диалекта хантыйского языка, – *вўслы ханнэхе* (букв.: бездырый человек). В одной из древних песен поётся о том, что человек общается с миром через множество дыр: через дыры глаз он видит, через дыры ушей он слышит и т.д. Но «если эти “каналы связи” закрыть, то такой человек уже не будет воспринимать информацию, его реакция на окружающий мир будет неадекватной, то есть он становится глупым, бестолковым» [Лучко. 1998. С. 61].

Человек может демонстрировать замкнутость (*муньшта* ‘молчаливый’, лесн. нен.), немногословность (*мāйшя хурән*, шур. хант.), делать вид, что не слышит, не понимает, о чём речь, «но ум у него есть». Ненцы про такого человека в сердцах скажут: «рта нет» (*нянташи тикү*), а ханты – «ротовую дыру открыть не может» (*уңал вус пунсты ант верытал*), а манси – *суп āтим, нѐлм āтим* (...молчит как немой) – букв.: «нет рта, нет языка» [Мифы, сказки, предания манси... 2005.

С. 365]. С понятием «замкнутости» граничит депрессивное состояние. В культуре северных хантов существует такое понятие, как *самлы-мухалды навърнэ* 'без сердца, без печени лягушка' [Молданова. 1999. С. 77]. Если во сне «такая лягушка перепрыгнет через человека, – отмечает Т.А. Молданова, – то у него *нумас шаканл* (каз. хант.) 'ум задохнётся', т.е. войдёт в депрессивное состояние» [Молданова. 2001. С. 85].

Подводя итоги рассмотрения особенностей отражения в традиционной культуре обских угров и самодийцев познавательных процессов, можно заключить, что такие из них, как мышление и речь, отмечены не только общечеловеческими чертами, обусловленными единой биологической и социальной сущностью человека, но и индивидуальным своеобразием, привносимым культурным фоном того или иного этноса. Речь, как инструмент мышления, сохраняет следы скрытого смысла: злой человек сравнивается с волком – «олень кусающий зверь», у слишком разговорчивого «рот как огонь», бестолкового человека назовут «бездырым». Символизм речи больше всего проявляется в мифологии и фольклоре. Моделирование мыслей речевыми средствами обнаруживают «русские» и иностранные заимствования, как веяния нового времени («глупый как баран», «бутырянь»).

Умственные способности человека, его психическое состояние передаются с помощью компонента «ум, мысль». В традиционной культуре чётко разграничиваются природные умственные способности и приобретённые вследствие обучения. Среди индивидуальных качеств ума (широта, глубина, самокритичность, самостоятельность, последовательность мысли) практически не представлено такое его качество, как быстрота ума. Принятие скорых, необдуманных решений несвойственно традиционной культуре коренных народов Севера.



Не нужно доказывать, что системы обозначения родства у разных народов... представляют собой ценнейший источник для реконструкции ранних форм брачно-семейных отношений. Между тем техника изучения номенклатур родства... продолжает донныне оставаться на низком уровне.

С.А. Токарев

ГЛАВА III. СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

1. Номенклатура родства и этикетные нормы общения

1.1. Система терминов кровного общения

Этнолингвистические исследования, посвящённые терминологии родства ряда коренных малочисленных народов Западной Сибири – хантов и лесных ненцев, сравнительно немногочисленны. Вместе с тем термины родства представляют научный интерес и имеют важное значение для описания системы родства, поскольку, возникнув под влиянием семейного родства, получают дополнительно другой, более узкий, внутрисемейный смысл. По верному замечанию В.М. Кулемзина, «основной смысл традиций состоит в том, чтобы человек данной культуры знал и выполнял только эти традиции, но не другие. Выполнение такого условия возможно лишь в замкнутом коллективе. Эту замкнутость культура гарантирует: есть семья, род, фратрия, племя, народ. Личность включена в каждую из этих таксономов. Таким образом, культура формирует социальное управление человека, начиная с семьи» [Кулемзин. 1997. С. 6-7].

Все формы кровного родства определяются и регулируются биологическим порядком репродукции. Установление удалённости кровного родства в браках предусматривает выявление традиционной максимально допустимой дистанции, определяемой численностью популяции и вариабельностью кровнородственных связей (зависящей от размеров семьи). Собственно терминами кровного родства являются названия отца, матери, ребёнка, сына, дочери,

брата, сестры; дальнейший счёт прямого кровного родства по нисходящей линии – внуки, правнуки, по восходящей – дед, бабука и т.п.; названия дяди, тёти (по отцовской и материнской линиям). Сюда же фактически примыкают различные термины, выражающие приравнение неродственных людей к кровнородственным, то есть названия отчима, мачехи, пасынка, падчерицы.

Кровные родственники в хантыйском языке обозначаются понятием *рут* ‘родня’, *исыр-рут* ‘одинаковая родня’, *ирут* ‘один род’, ‘один корень’ [Мартынова. 1995. С. 269], в основе которого лежит русский термин род. Близкие кровные родственники у аганских хантов назывались *рэхэм йох* [Хантыйско-русский словарь. 2006. С. 26, 86], у манси – *рүт* ‘родня’, *рүт хум* ‘родственник’ (букв.: родной человек) [Ромбандеева. 2005. С. 277], у лесных ненцев *лакхи* ‘родня’, а у приуральских – обозначались фразеологизмом *сам рутэм* ‘сердца родственник’.

Названия прабабушки (со стороны матери) в казымской группе хантов номинированы терминами *вөн аңқаңки* ‘старшая мать матери’ и прабабушки (по отцу) – *вөн щаци* ‘старшая мать отца’, прадедушки (по матери) – *вөн аңқищаци* ‘старший отец матери’, прадедушки (по отцу) – *вөн щацищаци* ‘старший отец отца’, у манси – прабабушка (по матери) – *анёква щань/ома* (букв.: бабушки мать), прадедушка (по матери) – *ацёйка ац* (букв.: дедушки отец), прадедушка (по отцу) – *опа ац* (букв.: дедушки отец), прабабушка (по отцу) – *щациёква щань* (букв.: бабушки мать) [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Урай. 2016]. В родственной терминологии манси для обозначения самого старшего родственника по восходящей линии (старше прадеда) существует термин *ис опа* ‘прапрадедушка’ (букв.: древний дедушка) [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2016].

Исходя из того, что данные названия восходящей группы родственников образованы от названий деда/бабуки, как «отец отца», «отец матери», «большой отец», представляется возможным судить о древнем образовании этого термина. В сущности, во всех случаях название деда оказывается названием отца. Для сынских хантов Э. Рутткаи-Миклиан подчёркивает ещё одну особенность: «На уровне дедушек и бабушек учёт кровного родства не имеет первостепенной важности, так, например, новая жена дедушки может быть обозначена термином, полагающимся родной бабушке» [Рутткаи-Миклиан. 2008. С. 197].

В соционормативной культуре лесных ненцев понятия прадеда практически не существовало. Они редко доживали до появления

правнуков, и их почти не помнили. Л.В. Хомич приводит названия прадеда и прабабушки, встречающиеся у тундровых ненцев (*ири* и *хада* соответственно) [Хомич. 1976. С. 159]. Данное обстоятельство может отражать воззрения эпохи родового строя, когда при классификационной системе родства отец моего отца считался и моим отцом.

В родственной терминологии обских угров и самодийцев имеется несколько употребительных названий деда по отцовской линии (*тетьтети/четчечи*, сург. хант., *щацищаци*, каз. хант. *теть эти*, сал. хант.; *опа*, манс.), деда по материнской линии (*аңктети/акчечи*, сург. хант., *аңқищаци*, каз. хант., *анки эти*, сал. хант.; *а́щойка*, манс.), бабушки со стороны отца (*тети/чечи*, сург. хант., *щаци*, каз. хант., *теть анки*, сал. хант.; *щачёква*, манс.), бабушки со стороны матери (*аңқаңқи*, сург. хант., *аңқаңқи*, каз. хант., *анка анки*, сал. хант.; *анёква*, манс.). Термины кровного родства для восходящего поколения у лесных ненцев выглядят более однородно. Дедушка по отцу и по матери носит одинаковое название – *низи* (*ири*, тундр. нен.), а бабушка по отцу и по матери – *ката* (*хада*, тундр. нен.). Брат деда у лесных ненцев обозначается как *илитки* ‘на деда похожий’. Главное значение хантыйского термина *аңқаңқи*, мансийского *анёква* и ненецкого *ка́та* – ‘мать отца/матери’, ‘бабушка’. Данное слово издавна имеет тенденцию к расширению значения, как «баба», «замужняя женщина», любая старшая женщина (например, *а́квёква* ‘старуха’, манс.).

Хантыйские названия отца: *игым* (ср. обск.), *ати/ачи* (сург. хант.), *ащи* (каз. хант.), *ати* (сал. хант.) и матери: *ынгым* (ср. обск.), *аңқи* (сург. хант.), *аңқи* (каз. хант.), *анки* (сал. хант.) обладают терминологическим единством. Сходное состояние прослеживается и в лексике лесных ненцев: отец – *неша* (*нися*, тундр. нен.), мать – *немя* (тундр., *небя*).

Вероятно, более поздним словообразованием является парное слово *аңқи-ащи* ‘родители’, образованное в хантыйском языке казымского диалекта путём слияния однородных слов *аңқи* ‘мать’ и *ащи* ‘отец’ (букв.: мать-отец). Следует отметить, что в казымском диалекте хантыйского языка обнаруживается грубая форма обращения к матери – *а́с* ‘самка’ (ср.: *а́спух* двоюродный брат, сын тёти, сын дяди) и к отцу – *йив* ‘самец’ (ср.: *йивлап-а́сдап* ругат. безродный; *йивлы-а́слы* ‘сирота’; *йивлаң* ‘отчим, неродной отец’; *йив пух* ‘пасынок’; *йив эви* ‘падчерица’ [Соловар. 2014. С. 83-84]. В мансийском языке обращение к мужчине как *уй хум* ‘зверь-самец’ и к женщине –

үй нэ 'зверь-самка' призвано усилить их социальный статус (зрелый, заматерелый).

Общественная ценность отца была необычайно высока. Отец, хозяин дома был хранителем и распорядителем семейных духов *хар таха посат* 'в пространстве находящиеся духи' (каз. хант.) и *хот лыпи лунхат* 'в доме находящиеся духи' (каз. хант.). Эти духи передавались по наследству от отца к сыну, который хранил их, угощал, приносил им жертвы. «Если в семье не было продолжателя рода по мужской линии, – отмечает Н.М. Талигина, – то этих духов по просьбе последнего члена семьи помещали в амбарчике на курьих ножках – *ура*» [Талигина. 2001. С. 114] и после прощального кровавого жертвоприношения к ним больше не возвращались. Как отголосок бытовавших в прошлом патриархальных отношений, в традиционном мировоззрении закрепилось убеждение, что с уходом последнего мужчины такой «дом» (семья) переставал существовать.

Следует отметить, что названия для отца и матери являются индивидуальными как для хантыйского, так и для ненецкого языка, а названия деда, бабки, прадеда и прабабки включаются в номенклатуру как производные от названий отца и матери. Этот факт возможно объяснить тем, что при родовом строе каждый кровный родственник по восходящей линии (т.е. реальный отец, дед, прадед) мог считаться отцом любого младшего кровного родича, то есть реального сына, внука, правнука.

В хантыйском языке обнаруживаются общие обозначения для отчима: *йивдәң* (каз. хант.), *йәхдәң* (сург. хант.), *иҫлың* (аг. хант.) и мачехи: *айньхи* (каз. хант.), *айәңки* (сург. хант.), *ајинки* (аг. хант.). Терминология лесных ненцев, кроме единых названий отчима *нешадаха* 'похожий на отца' и мачехи *немядаха* 'похожий на мать', в качестве наиболее употребительных содержит обращение к ним по имени или по степени родства, например: *итя* 'старший брат по отцу' (отчим) и *немя* 'мать' (мачеха). При описательных значениях отчима или мачехи слова с уничижительным оттенком отсутствуют. В качестве сравнения укажем, что в финском языке название 'отчим' – *isäpuoli* – образовано от двух слов 'отец' + 'половина'.

В различных диалектах хантыйского языка, как и в других финно-угорских и самодийских языках, отсутствуют специальные термины со значением 'сын' и 'дочь'. Их называют *пах* 'мальчик' и *эви* 'девочка'. Обозначения сына (мальчика) в хантыйском языке номинированы сходным в различных диалектах термином –

ма похэм (ср. обск.), пах (сург. хант.), пухос/пух (каз. хант.), пах (сал. хант.), в ненецком – ню.

Характерная особенность хантыйского названия дочери (девочки) также состоит в том, что оно широко распространено во всех диалектах и всюду в точности соответствует фонетической форме *эви/эвэм/эвым* (каз. хант., ср. обск. хант., сал. хант.), *ави/очи* (сург. хант.). Это одни из немногих терминов кровного родства, подчёркивающих обско-угорское единство. На всех диалектах ненецкого языка дочь также номинирована одинаковым термином – *не ню*, *ню* ‘женский ребёнок’, ‘ребёнок’.

По старшинству названия сыновей и дочерей выстраиваются следующим образом:

старший сын – *энед пӓх* (сург. хант.), *ӓлка ню* (лесн. нен.); средний сын – *кутӓп пӓх* (сург. хант.), *тель ню* (лесн. нен.); младший сын – *ай пӓх* (сург. хант.), *нюча ню* (лесн. нен.); старшая дочь – *энед ӓви* (сург. хант.); средняя дочь – *кутӓп ӓви* (сург. хант.); младшая дочь – *ай ӓви* (сург. хант.), *нюча не ню*, *нюча ню* (лесн. нен.).

Касаясь отношений родства и связанных с ним названий, следует указать на такой его особый случай – как усыновление/удочерение (адопция). Названия пасынка *пухлӓң* (каз. хант.), *пӓхлӓң* (сург. хант.), *қалӓу*, *пӓӓлнӓң* (вах. хант.), *каса нюлха* (лесн. нен.), *ховы ню* (букв.: найденный сын, от *хось* ‘найти’, тундр. нен.) и падчерицы *ӓвлӓң* (каз. хант.), *ӓлӓң* (сург. хант.), *нюлха* (лесн. нен.), *ховы не ню* (букв.: найденная дочь, тундр. нен.) являются в своей основе производными словами от обозначений сына и дочери, что указывает (как и названия отчима и мачехи) на их позднее происхождение в условиях отцовской семьи и парного брака, а следовательно, не являются самостоятельными лексическими единицами. При родовом строе и групповом браке возникновение таких терминов родства было бессмысленным.

Для детей, родившихся вне брака, определение кровного родства зависело от полноты наследования родственных черт, которые при патрилинейном родстве прослеживались в общности фамилии, родовых названий, реинкарнации и др. Касаясь родственной терминологии у сынских хантов, Э. Рутткаи-Миклиан отмечает, что «осознание родства сохраняется чаще всего и скорее среди однофамильцев даже в том случае, когда степень родства уже никому точно неизвестна. Конечно, имеются точки ориентира: *хој холта талтсл* ‘кого к кому тянет’, *хој холта пела йӓптсл* ‘кто куда принадлежит (кто считается родственником)’, в таких случаях обычно предполагают общего предка» [Рутткаи-Миклиан. 2008. С. 196]. Значение таких терминов

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

кровного родства, как «внук, внучка» (*nǎx nǎx/ǎvi, ǎvi nǎx/ǎvi*), для хантыйского и ненецкого (*нюң ню* или *ню*) языков описано в своём отношении к сыну или дочери. Подобная ситуация вполне объяснима с точки зрения смены классификационной системы родства описательной:

сын старшего сына	– <i>ǎnǎl nǎx nǎx</i> ‘большой сын сына’ (сург. хант.); <i>ǎlka нюй ню</i> ‘старший сын сына’ (лесн. нен.);
сын младшего сына	– <i>ǎi nǎx nǎx</i> ‘маленький сын сына’ (сург. хант.); <i>нюча нюй ню</i> ‘маленький ребёнок сына’ (лесн. нен.);
дочь старшего сына	– <i>ǎnǎl nǎx ǎvi</i> ‘старшего сына дочь’ (сург. хант.); <i>ǎlka нюй ню</i> ‘старшего сына ребёнок’ (лесн. нен.);
дочь младшего сына	– <i>ǎi nǎx ǎvi</i> ‘маленькая сына дочь’ (сург. хант.); <i>нюча нюй не ню</i> ‘младшего сына дочь’ (лесн. нен.);
сын старшей дочери	– <i>ǎnǎl ǎvi nǎx</i> ‘старшей дочери сын’ (сург. хант.); <i>ǎlka не нюң</i> ‘старшей дочери сын’ (лесн. нен.);
сын младшей дочери	– <i>ǎi ǎvi nǎx</i> ‘младшей дочери сын’ (сург. хант.); <i>нюча не нюң</i> ‘маленькой дочери сын’ (ребёнок) (лесн. нен.);
дочь старшей дочери	– <i>ǎnǎl ǎvi ǎvi</i> ‘старшей дочери дочь’ (сург. хант.); <i>нюй ню</i> ‘младший ребёнок’ (старшей дочери) (сург. хант.);
дочь младшей дочери	– <i>ǎi ǎvi ǎvi</i> ‘младшей дочери дочь’ (сург. хант.); <i>нюй ню</i> ‘младший ребёнок (дочери)’ (лесн. нен.).

Ю.К. Айваседа-Вэлла считает нетипичным название внуков у лесных ненцев, как *нюң ню* ‘ребёнок ребёнка’ и *не ню* ‘женский ребёнок’, отмечая, что более распространённым является слово *ню* [ПМА, стойбище на р. Туй-тяхе. 2006]. В обыденной речи и ханты к внукам и внучкам обращаются собирательным *хилы/хилне* (каз. хант.) или описательным обозначением *моқ моқ* (сург. хант., букв.: дитя (моего) дитя, дитя дитяти).

Значение названий брата – *йай* (каз. хант.), *йеи* (сург. хант.), *ня*, *хасава ня* (лесн. нен., тундр. нен.) и сестры – *опи* (сург. хант.), *ня*, *не*

ня (лесн. нен., тундр. нен.) в хантыйской и ненецкой родственной терминологии состоит в том, что в этих языках существует большое разнообразие производных от данного слова, обозначающих различные виды кровного родства:

старший брат (старше эго)	– <i>энэл йейи</i> (букв.: большой брат, сург. хант.), <i>йай</i> (каз. хант.); <i>ытя ня</i> , <i>нити'ка</i> (лесн. нен.), <i>нинека</i> , <i>няка</i> (тундр. нен.);
средний брат (старше эго)	– <i>күтәп йейи</i> (сург. хант.);
младший брат эго	– <i>манем/ай еи</i> (ср. обск.), <i>мәни/мони</i> (сург. хант.), <i>апәлы/ай пох</i> (каз. хант.); <i>ытя</i> , <i>кай'ка</i> (лесн. нен.), <i>папа</i> , <i>пебя</i> (тундр. нен.);
сродные братья: старший/младший	– <i>еи/мәни</i> (сург. хант.); <i>ытя</i> , <i>нити'ка/кай'ка</i> (лесн. нен.);
далёкие сродные братья (дети моих детей и дети моей тётки)	– <i>әспәх</i> , <i>әсәви</i> (сург. хант.); <i>да'кхи'</i> (лесн. нен.);
старшая сестра эго	– <i>опом</i> (ср. обск.), <i>энэл опи</i> (сург. хант.), <i>упи</i> (каз. хант.); <i>увси</i> (манс.); <i>апа</i> (лесн. нен.), <i>нябако</i> (тундр. нен.);
средняя сестра (старше эго)	– <i>күтәп өпи</i> (сург. хант.);
младшая сестра эго	– <i>нингем</i> (ср. обск.), <i>нәәңи</i> (сург. хант.), <i>ай эви/апәлнэ</i> (каз. хант.); <i>эсь</i> (манс.); <i>не кай'ка</i> (лесн. нен.), <i>не папа</i> (тундр. нен.)

Относительно ненецкого термина *ытя* (кровный старший брат) Ю.К. Айваседа-Вэлла сделал следующее замечание: «Но есть более тёплое, широкое и часто используемое слово *Ня* (*Нямэ-э*) – это и старший, и младший кровный брат, это и двоюродный, и названный брат, это и попутчик в дороге, и соратник-напарник в делах, это и собеседник, и единомышленник, это просто близкий человек, с которым хочется общаться и быть вместе. Поэтому *Ня*, по

сравнению с *Ытя*, – более ёмкое, более точное, мне кажется, слово...» [Момадей, Вэлла. 2013. С. 8].

Материал по тегинской группе хантов также даёт примеры нюансирования названий братьев и сестёр относительно это и схематично представлен в разработке урока по теме «Родственники» (рис. 31) учителем Тегинской средней школы З.А. Новьюховой [2009. С. 42].

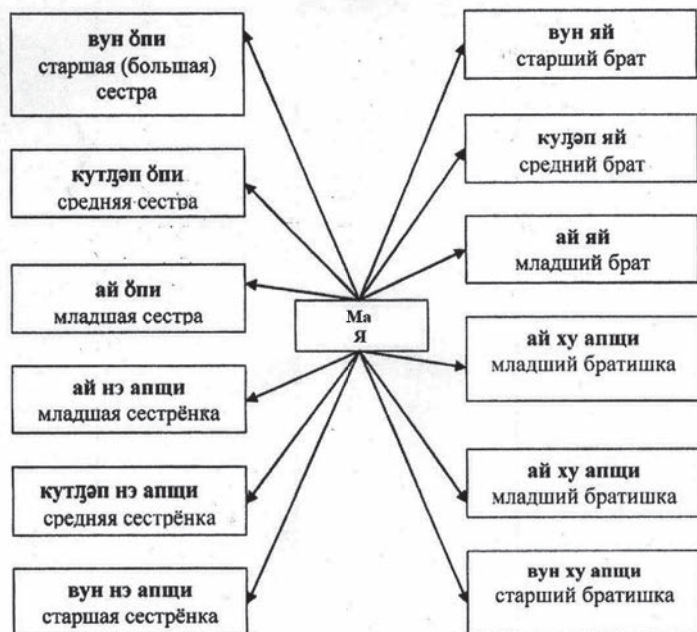


Рис. 31. Названия кровных родственников у тегинских хантов.

Особо следует остановиться на таких важных, с точки зрения социальных функций, терминах родства, как «тётя» (*имим*) и «дядя» (*олим*). Ваховские ханты термином *олим* обращаются к старшему брату отца, к младшему брату матери (старше меня), сыну младшего брата матери (старше меня), к старшему брату матери, к сыну старшего брата матери (старше меня), к сыну старшей сестры отца (старше меня), к сыну старшей сестры (старше меня), к младшему брату матери, к сродному брату моей матери [Лукина. 2005. С. 246–260]. Большая группа терминов для обозначений дяди и тёти по отцу

и по матери является производной от определений брата и сестры (прилож. 2).

Ностратическая (бореальная) гипотеза позволяет реконструировать корневые слова многих современных языков. Например, бореальное корневое слово *Al* означало «заблудившийся», «чужак», «чужого племени», «пренебрегаемый» и в различных сочетаниях встречается в раннеиндоевропейском праязыке: *Al-uo* ‘блуждаю, брожу’ (греч.); *Al-ienus* ‘чужой, незнакомый’ (лат.). Подобные аналогии встречаются и в языках уральской и алтайской языковых семей: *Hul-gus* ‘бродяга’ (эстон.); *Hal-veksia* ‘презирать’ (финск.); *Hal* – ‘исчезнуть’, ‘скрыться с глаз’ (эвенкийск.) [Андреев. 1986. 16, 221, 277]; *хълдам* ‘сдохший, мертвец’ (каз. хант.); *Al* ‘дикий, страшный’ (алтайск.); *Al-tchy* ‘гость’ (шорск., хакасск.) и т.д. С этих позиций хантыйское *Ol-u* (‘дядя по матери’) в условиях экзогамии обоснованно ассоциируется с понятием «чужеродец», «чужого рода-племени» и характеризует особые отношения между людьми, акцентируя внимание на «чужеродность» отдельных их членов.

Следует подчеркнуть, что в отношении понятия *ниди* в значении «дядя» в ненецкой среде нет единогласия. Если в русском языке данный термин унифицирован, то для ненцев в этом слове существует ряд оттенков. Поясним данную ситуацию на примере: сын лесного ненца П.Я. Айваседа – Аркадий – для детей своей старшей сестры будет *хотю’ма* ‘дядя’, а для детей своей младшей сестры – *ниди* (в значении ‘дедушка’). Однако часть родственников информанта этих нюансов уже не различает, хотя здесь заложена традиция уважения, показатель многочисленности родни. Павел Янчевич называет младшего брата своего отца – Халу – *ыття* ‘старший брат’, несмотря на то, что тот намного старше его. «Какой же он *ниды*, – сокрушается П.Я. Айваседа, – он ведь младше моего отца!»

Интересно отметить, что ненецкий термин *няба* ‘тётка’ созвучен слову *ниби* ‘паук’. Как замечает А.А. Бурыкин, «для ненецкого языка это сходство может быть случайным, но именно такие факты созвучия слов при языковом контактировании с самодийскими языками могли инициировать у исторических соседей самодийцев перенос каких-то терминов родства на название паука и в дальнейшем спровоцировать появление мифологемы паук – прародитель или паучихи – прародительницы» [Бурыкин. 2006. С. 238]. Для лесных ненцев *ними ката* ‘паук’ является «второй (иной) бабушкой». Его появление

в доме (на стене или свисающего на паутине с потолка) означает появление гостей или получение новостей.

В поколении родителей обращает на себя внимание обособленность сиблингов отца и матери, что может вызвать предположение о том, что братья (дяди) и сёстры (тётки) родителей играли заметную роль в жизни *эго*. Одним из подтверждений данного предположения является пример с термином *аки* и *хотю'ма* лесных ненцев, закреплённым за братом матери, на которого ложилась основная забота в воспитании племянников. Ему же после смерти родителей отдавали сирот. Видимо, здесь перед нами отголосок матрилокального брака, при котором дети оставались в семье (роде) матери.

Ценностный статус дяди прослеживается и в мифологии. Так, дух *Вошаң ики* называет себя «дядей всех юильских хантов» [Молданов. 1999. С. 25]. Чтобы изменить погоду, к богу грома и молнии Падэн аки обращаются со словами: «Дядя по отцу, твой водяной живот пусть в другом месте лопнет» (*Акем ики, йиңк хунэн па тахийн пелки ат похал*) [Пятникова. 2008. С. 15]. В мифах и сказках, содержащих сюжеты мести внука лесным великанам (*менк'ам*), упоминается следующее оправдание его жестоких действий: «Хватит, отца – дядю убили... если вы будете жить, растущих девочек не останется, растущих мальчиков не останется» [Земля Кошачьего Локотка. 2004. С. 32]. В текстах детских закличек, содержащих призыв к скорейшему наступлению лета, также отражён данный термин родства: «*Пай ики, Пай ики! Чувта йёмхэ кирэхтэ! Дуньтэң йәңккэ кирэхтэ*» ‘Дядя-Гром, Дядя-Гром, преврати снег в воду, преврати лёд в воду’ [Дядюн. 2008. С. 114]. На уровне бытовых отношений среди хантов и ненцев зачастую можно услышать достаточно устойчивый фразеологизм, означающий выбор будущего дерева для изготовления обласа: «Вот растёт моя лодка, а рядом – лодка моего дяди» [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 247]. Встречается и ироническое выражение: «*Вўни акэн вєрэм ут*» ‘Этого и предки не делали (о неверных действиях), букв.: сделанное нельмой-дядей (твоим)’ [Соловар. 2006. С. 56].

В традиционной хантыйской культуре роль сестры матери была также достаточно высока. В сказке *Ими хилы* ‘Бабушкин внук’ племянники обращаются к своей тётке: «*Имэм ими!*», то есть «тётка по матери, старшая сестра матери». Поэтому У.А. Данило (Молданова) переводит собственное имя сказочного персонажа *Ими хилы* как «Тётин племянник» [Данило. 2006. С. 109].

Младшие братья отца («большие братья», дяди) в ненецкой терминологии родства называются *надка ня*, *ыття*, *ниди*, а младшие

братья матери (дяди) – *хотю’ма*. Дальние родственники, когда их матери являются двоюродными сёстрами по отцовской линии, а они сами – троюродными братьями, именуется термином *шумя*. К родственникам матери обратятся словом *хотю’ма*. Несколько типов родственников или двоюродные, троюродные племянники могут называться *мянк*. Следует заметить, что *вяны* и *хотю’ма* означают одинаковые понятия с той лишь разницей, что *вяны* – более высокохудожественный термин в ненецкой словесности.

Что касается названий племянника *ль’ав* (ср. обск.), *’ас н’ах* (сург. хант.), *’апици*, *хилы* (каз. хант.) и племянницы *’ас ави* (сург. хант.), *’ап’илне*, *хилне* (каз. хант.) в хантыйском языке, а также двоюродных и троюродных племянников *нах қыл’ах* и племянниц *’ави қыл’ах* (сург. хант.), то очень большое их число произведено от названий сына/дочери и брата/сестры. Для лесных ненцев все племянники (двоюродные, троюродные), независимо от пола, обозначаются собирательным названием *мянк*.

Приведённая хантыйская терминология кровного родства позволяет сгруппировать наиболее употребительные названия в укрупнённые подразделения, признаками принадлежности к которым являются возраст относительно *эго* и пол. Так, казымские ханты различают: *’аки* – старшие мужчины из рода отца/матери (старший брат отца/матери, сын старшего брата матери, если он старше матери); *’апалы* – родственники из рода отца младше меня, его отец старше меня (младший [мой] брат), сыновья *’аки* и *’ийай*, если он младше меня. Эта группа родственников имеет и собирательное название – *’апици*.

Среди нисходящего поколения кровных родственников следует отметить категорию детей (племянников), образованную от названий сына (*’пух*) и дочери (*’эви*): *’аспух* – племянник из рода матери; сын старшей/младшей сестры матери; сын младшего мужчины из рода матери, если он младше матери; *’асэви* – племянница из рода матери; дочь старшей/младшей сестры матери, дочь младшего мужчины из рода матери, если он младше матери.

Класс самых младших родственников (младше меня) обозначен терминами *хилы* – младшие родственники мужского пола младше всех: внук, дети родственников из рода отца младше меня, если их отец старше меня; дети родственников отца, и *хилне* – самые младшие родственники женского пола (внучка). В качестве классифицирующих также необходимо отметить две важные группы: *’упи* – кровные родственники женского пола из рода отца/матери; младшая

сестра отца, если она старше меня, старшая моя сестра; *яй* – младший брат отца, сын старшего брата отца, если он старше меня, сын младшего брата отца (старше меня), старший мой брат [Кошкарёва, Соловар. 2004. С. 35-39].

Б.Н. Кошкарёва, исследуя хантыйские термины родства, выделяет следующие классы родственников (по линии отца):

1. Класс дедов и прадедов (старше всех): ‘прадед’ *опрась* (каз. хант.), *чечи тумпелак чечи* (сург. хант.); ‘дед’ *сятсяси* (каз. хант.), *чечи* (сург. хант.); ‘бабушка’ *сяси* (каз. хант.), *чачаңки* (сург. хант.).

2. Класс, куда входят родственники младше дедов, но старше отца: ‘старший брат отца’ *аки* (каз. хант.), *уки* (сург. хант.); ‘старшая сестра отца’ *сясьупи* (каз. хант.), *чечопи* (сург. хант.).

3. Класс родственников младше отца, но старше эго: ‘родственник мужского пола’ *йай* (каз. хант.), *йейи* (сург. хант.); ‘родственница женского пола’ *упи* (каз. хант.), *опи* (сург. хант.).

4. Класс родственников младше эго, но связующий родственник (т.е. родитель из рода отца) должен быть старше эго. «Таковыми связующими родственниками, – отмечает Н.Б. Кошкарёва, – могут быть, с одной стороны, родственники мужского пола *аки/уки* и *яй/йейи*, а с другой – родственницы женского пола, т.е. *сясьупи/чечопи* и *упи/опи*» [Кошкарёва. 1995. С. 110]. В зависимости от пола связующего родственника различаются, – а значит, и по-разному называются – их дети: дети (муж.) родственников мужского пола называют *лэхэ* (каз. хант.), *мони* (сург. хант.), дети (муж.) родственниц женского пола – *апал’ы* (каз. хант.), *л’эв* (сург. хант.), а дети (жен.) родственниц женского пола – *апал’нэ* (каз. хант.), *ульчи* (сург. хант.).

5. Класс самых младших (младше всех) и их родители, т.е. связующий родственник, младше эго. На казымском диалекте хантыйского языка они называются *хил’ы* (муж.) и *хил’нэ* (жен.), а на сургутском – без разграничений по полу – *қол’эх*.

Н.Б. Кошкарёвой подмечено, что в казымском диалекте словом ими называются «не только ‘двоюродные’ племянники и внуки, но и дети *эви* ‘дочери’ и *пух* ‘сына’, т.е. родные внуки ‘я’. В сургутском диалекте для родных внуков ‘я’ существует отдельный термин *моқ-моқ* (для мужчин и для женщин одинаково)» [Кошкарёва. 1995. С. 111]. Полевые материалы З.П. Соколовой дополняют классификационную систему родства у казымских хантов (прилож. 3).

Как отмечалось выше, терминология кровного родства у лесных ненцев также является классификационной и объединяется в следующие укрупнённые группы:

илли – дед (отец отца), отец мужа или жены; *ката* – бабушка, старшая сестра отца или матери; *иття* – старшие братья отца; *нетя* – младшие сёстры матери; *апа* – сестра отца (младше его), старшие сёстры; *ниди* – младший брат отца, старший брат отца/матери; *хотю'ма* – младший брат матери, родственники матери (от ненецкого *хотю* 'телёнок'); *шумя* – дальние родственники, когда их матери являются двоюродными сёстрами по отцовской линии, а они сами – троюродные братья; *ню'* (*ню'ню*) – дети, внуки.

Заметим, что ребёнок с момента получения имени оказывался вписанным в круг кровных родственников. В этой связи следует отметить связь реинкарнации с кровным родством. О реинкарнации достаточно подробно писали В.Н. Чернецов [1959], З.П. Соколова [1975, 1976, 1990, 2005, 2009], Е.И. Ромбандеева [1993], Э. Руткаи-Миклиан [2005, 2008], Т.В. Волдина [2009 а, б, 2010, 2014, 2015, 2016]. Так, В.Н. Чернецов, исследуя представления о душе у обских угров, отмечал, что реинкарнируется только душа-дыхание (*lili*), указал её местонахождение при жизни человека (в волосах или в голове) и после смерти (живёт в могиле не менее трёх лет). По истечении указанного времени (или как истлеет тело) она вселялась в новорождённых детей того же рода. В.Н. Чернецов описывал птичью ипостась реинкарнирующейся души, обряд установления того, кто из родственников «вернулся» в новорожденного, предположил наличие фратриальных тотемных душ. «Таким образом, каждый появившийся на свет ребёнок представляет собой перевоплощение кого-либо из своих покойных родственников или, по крайней мере, сородичей» [Чернецов. 1959. С. 140]. З.П. Соколова развила дальше идею «о наличии у обских угров в прошлом предковых, или наследственных, имён, о существовании фонда имён генеалогической (позднее локальной) группы», о связи этих имён «с душами данной группы, которые возрождалась в новых её членах» [Соколова. 2009. С. 403].

Она заметила, что часть хантыйских имён (*Аги, Айпох, Айпоже*) нельзя назвать собственными – «это лишь термины родства: *пох* (сын), *няврем* (ребёнок), *ики* (старик), либо слова, означающие возраст человека, и производные от них: *ай пох* (маленький сын), *ай няврем* (маленький ребёнок), *ер иги* (*ер* – край, рубеж, *иги* – старик) и др.» [Соколова. 2009. С. 400]. Е.И. Ромбандеева отмечала, что, по поверьям манси, в новорожденного могли перейти души одного или нескольких умерших. «Один умерший мужчина может пять раз передать душу в разное время родившим-

ся детям, женщина – четыре раза, так как у женщин четыре души, а у мужчин – пять» [Ромбандеева. 1991. С. 76].

Согласно исследованиям по сынским хантам, проведённым Э. Рутткаи-Миклиан, «реинкарнация идёт по отцовской линии, в ребёнке воскресает кто-нибудь из отцовских родственников. Таким образом, мужчины возрождаются всегда в своей родственной группе, и всегда как мужчины. Однако женщины могут возродиться как в родственной группе своего отца, так и мужа, таким образом, их реинкарнации могут оказаться в разных родственных группах, но всегда в образе женщины». Кроме того, как она отмечает, ей не раз встречались примеры, когда «ребёнок бабушку и дедушку долго называл “отцом” и “матерью”, к настоящим же родителям обращался как к “старшему брату” и “жене старшего брата”» [Рутткаи-Миклиан. 2005. С. 105]. О.А. Кравченко в этой связи отметила, что «если в мальчике возродился прадед, то родственники будут обращаться к нему, как к прадеду» [Кравченко. 2007. С. 54-55]. Причём этот круг родственников мог предполагать, судя по данным Э. Рутткаи-Миклиан, как патрилинейную связь, когда *jaj-apši kăšlät* «старшего-младшего брата ищут», так и матрилинейную связь, когда ищут *äs-ewi-äs-põx* «племянницу-племянника из рода матери». В соответствии с этим строится и родственная терминология [Рутткаи-Миклиан. 2005. С. 104]. Обстоятельное исследование по вопросам реинкарнации провела Т.В. Волдина, раскрыв данное явление в системе традиционных представлений о жизни и смерти, особенности отражения идеи реинкарнации в фольклоре [Волдина. 2016].

В целом же род отца являлся наиболее близким по отношению к *эго* по сравнению с родом матери. На это указывает совпадение терминов, обозначающих младшего брата отца и старшего брата *эго* (*йай*), младшей сестры отца и старшей сестры *эго* (*уни*) и т.д. По казымским же материалам возраст того или иного родственника по линии матери прослеживается только относительно возраста матери, возраст *эго* не учитывается, как не различается и пол связующего родственника: дети мужчин и женщин по линии матери называются одинаково – *аспух* (муж.) и *асэви* (жен.). Возможно, такая близость родственной терминологии по линии отца к *эго* объясняется существованием пережитков патрилокального рода (как и патрилокальный характер поселений, и обилие в хантыйском пантеоне мужских божеств, все имена которых содержат в конце слово *ики* ‘отец’), при котором женщина, выходя замуж, переходила жить к родственникам мужа, поэтому их дети, выросшие среди родствен-

ников отца, лучше помнили термины, характеризующие род отца/мужа.

Как видим, приведённая терминология кровного родства показывает, что родство по восходящей и нисходящей линиям у обских угров и самодийцев, как правило, не уходит дальше + 3 поколений. При этом, как верно отметил А.А. Бурыкин, «названия родственников + 3 поколения у ненцев имеют весьма специфическое оформление и, что существенно, оно не идентично оформлению названий потомков по нисходящей линии, т.е. правнуков, а названия потомков по нисходящей линии в свою очередь не имеют никакого специального выражения, за исключением выстраивания цепочек из слова *ню* ('потомок', 'сын/дочь'), поскольку даже для понятия "дочь" в ненецком языке нет отдельной лексической единицы и оно выражается сочетанием слов 'женщина + потомок'» [Бурыкин. 2006. С. 239]. Все же остальные термины охватывают целые группы лиц, принадлежащих часто к разным поколениям. Например, казымские ханты словом *аки* обозначают и старшего брата отца/матери и сына старшего брата матери, если он старше матери, словом *йай* назовут младшего брата отца, сына старшего брата отца, если он старше меня, сына младшего брата отца (старше эго), старшего брата эго.

Интересная картина наблюдается и в обозначениях сиблингов (родные братья и сестры, у которых общие родители) у ненцев. Словом *при* ('дед') именуется старшие братья отца и матери, термином *ката/хада* ('бабушка') объединяют старшую сестру отца и матери, бабушку по отцовской линии и т.д., то есть всех женщин из рода отца и матери старше их. Определение тундровых ненцев, данное старшему брату, как *нинека*, относится и к младшим братьям отца, *нябако* 'старшая сестра' – к младшим сёстрам отца и матери, *тидя* – ко всем мужчинам из рода матери моложе её, сыновьям младшего брата по отношению к сыновьям старшей сестры. Термин *нея* определяет принадлежность к младшей сестре матери и всем женщинам из рода матери моложе её.

Слияние родственных категорий, обозначающих более одного поколения, в одном термине (одинаковые названия номинируют представителей двух поколений – старшего брата эго и младшего брата отца эго, старшей сестры эго и младшей сестры матери эго и т.д.) подтверждает предположение о существовании в прошлом групповых брачных отношений у хантов и ненцев.

Для обско-угорской и самодийской родственной терминологии характерно разделение лиц одного поколения по возрасту относи-

тельно *эго*. Например, казымские ханты будут называть брата отца, если он старше отца, *аки*, и *йай* – если он младше отца. Слово *йай* используется также и для названия старшего брата *эго*. Различаются терминологически и сёстры отца: старше *эго* будет именоваться *упи*, а моложе *эго* – *апълне*. Определённое значение в выборе терминологии общения имеет возраст. Возрастное нюансирование при общении расширяет семантическое пространство родственного круга.

В традиционном обществе, судя по этнографическим и лингвистическим данным, дядя по отцу имеет высокий ценностный статус. Это особый термин родства, сохранившийся во многих диалектах хантыйского языка, имеет весьма устойчивую лексическую форму. Разделение дядьёв и тёток на отцовских и материнских первоначально было типично для всех финно-угорских народов на ранней стадии их обособления. Во многих диалектах хантыйского языка это деление сохраняется до сих пор.

Следует отметить, что родственная терминология находит широкое применение в топонимике, о чём свидетельствует исследование Т.Н. Дмитриевой [2005. С. 265-274], а также в названиях божеств и духов. Как правило, имя божества включало название водного объекта (реки, озера), поселения, собственное имя и термин *ики* (для мужских) или *ими* (для женских). Например, *Кынь-ики* – главное божество Нижнего мира, *Казым-ими* ‘Казымская женщина’ – покровительница хантов реки Казым, *Выргим* – ‘Бабушка (реки) Выргим’, *Мусянз ими* – дух-охранитель реки Мозям и др. Е.П. Мартынова в этой связи отмечает, что «в повседневной речи по отношению к духам-хозяевам рек нередко употреблялись термины родства (“дед”, “дядя”) или обобщённое название “дяди-тёти”» [Мартынова. 1995а. С. 90-91]. Особенностью ненецкой топонимики было использование в названиях географических объектов (мест погребений) имён и прозвищ реально существовавших людей, которые почитались как святые.

1.2. Номенклатура свойственного родства в семье

Значительная группа названий объединяет терминологию свойственного родства, которая в общем дополняет кровное родство как родство по браку. Между ними существует теснейшая взаимосвязь. Свойственное родство образуется вследствие сближения прежде неродственных лиц через брак. Вместе с тем, в основе каждого кровного родства лежит свойственное родство, а именно сближение кровно не

родственных родителей. Такое современное понимание свойственного (брачного) родства имеет свою длительную историю. Оно было постепенно выработано человечеством в результате оформившегося ещё в древности запрета кровосмешения (т.е. брака кровно родственными особей) и далее выразилось в широко известном обычае экзогамии, при котором жёны выбирались за пределами своего численно небольшого, связанного кровными узами, рода. Впоследствии это было закреплено естественным правом для каждой отдельной семьи. Вопросам семьи, как основной социальной единицы общества хантов и манси в XVIII–XIX вв., посвятила ряд своих исследований З.П. Соколова [1970, 1974, 2005, 2009]. На основе литературных данных, материалов церковных метрических книг и собственных работ она подробно рассматривает большие и малые семьи и приходит к выводу о том, что наличие больших семейных коллективов (больших патриархальных и братских семей), «в которых было много разных родственников, а также жили подворники», является отличительной чертой обско-угорской общности. «Вероятно, поэтому у них меньше были развиты патронимия и территориальная община и они формировались поздно. Кровное родство продолжало играть большую роль не только в семье, но и в патронимии, общине» [Соколова. 2009. С. 356].

О патронимии как социальном институте родства у хантов писали М.О. Косвен [1963], Н.А. Миненко [1975], З.П. Соколова [1983, 2009], Е.П. Мартынова [1995], И.Н. Гемуев [1987, 1998]. Н.А. Миненко среди характерных черт патронимии отмечает экзогамию, многофамильность, расселение её членов на определённой территории во главе со своим «князцом». Е.П. Мартынова под патронимией понимает группу родственных семей однофамильцев и локализует их в пределах одного селения-юрта [Мартынова. 1995 а. С. 105]. З.П. Соколова в своих работах подвергла критике ряд посылов вышеуказанных авторов [1976, 1976 а, 1983], справедливо отмечая, что «в целом в вопросе о патронимии у хантов много неясного и неизученного, нет детальных описаний её состава, структуры, функций, такие исследования не проводились» [Соколова. 2005 а. С. 140].

Предположительно с XVIII–XIX вв. в общественной структуре хантов и ненцев всё большую роль начинает играть семья. В специальной литературе существует множество научных определений понятия семьи. Первая российская энциклопедия, изданная в 1904 г., определяет семью как совокупность лиц, связанных между собой узами родства или брака. Преимущественно имеется в виду

глава дома с тесным кругом близких: женой и детьми. Конкретизация этих определений приводит к определениям простой и сложной семьи. Под семьёй мы понимаем малую группу, основанную на браке или кровном родстве, «члены которой связаны общностью быта, взаимной моральной ответственностью и взаимопомощью» [РСЭ. 1999. С. 462]. Признаки семьи, указанные в данном определении, соответствуют тому операционному понятию, которое употребляется при учёте и переписи населения.

В отличие от патронимии различные аспекты семейно-брачных отношений коренного населения Западной Сибири рассмотрены исследователями более детально. Обрядов, связанных с рождением ребёнка, касаются в своих трудах Г. Новицкий [1884, переизд. 1999], В.Ф. Зуев [1947], К.Ф. Карьялайнен [1996]. Краткая сводка о свадебной обрядности содержится в работах З.П. Соколовой [1980, 2009]. Родильные обряды нашли отражение в работах В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной [1977, переизд. 2006], З.П. Соколовой и В.И. Сподиной [1993], Е.И. Мартыновой [1998], Н.М. Талигиной [1998, 1999], Т.В. Волдиной [2000]. Свадебный обряд в этнографической литературе освещён слабо, возможно, в связи с относительно неразвитой свадебной обрядностью. Брачным связям хантов по церковным метрическим книгам и ревизским переписям (конец XVIII в.) посвящены статьи и монографии З.П. Соколовой [1979, 1979 а, 1982, 1983, 1983 а, 1986, 1990] и Е.П. Мартыновой [1994]. Следует отметить, что браки у хантов заключались с представителями разных фратрий и являлись дуально-экзогамными. Это предполагало, что люди, входящие в каждую из двух фратрий (Пор и Мось), считались между собой кровными родственниками, что исключало браки внутри этих подразделений.

Необходимость разностороннего исследования общественно-го строя обских угров и самодийцев обусловлена значительными преобразованиями в социальной и культурно-бытовой сферах хантыйского и ненецкого населения на протяжении XX в., под влиянием которых семейно-брачные отношения претерпели определённые трансформации. Изменения среды обитания существенно актуализировали проблему самосохранения и адаптации традиционной культуры, одновременно наложив свой отпечаток на развитие института семьи и семейных отношений.

Действительной основой хантыйской, мансийской и ненецкой семьи являлись кровные родственники, живущие в одном жилище. В понимании северных хантов *хот нэңхет* 'люди одного дома'

и в ненецком *һопой мяд чел* 'живущие в одном чуме' означали одинаковое понятие – «семья». Северные ханты и манси при обозначении семьи используют выражение и *рат ёх* (хант.), включающее родственников по крови и свойству, и *акв рут махум* (манс.): «одного родства» [Югория. 2000. С. 38]. Жители д. Пугоры Берёзовского района под семьёй подразумевали *йи хот тэл*, *йи тыхал тэл* 'один полный дом, одно гнездо' [Краснопеева. 2004. С. 564]. Мансийский термин *кол тагыл* и хантыйский – *хотенг хаатех* означают «наполнение дома» [Чернецов. 1971. С. 81; Соколова. 1970. С. 135; 1983. С. 153-156], в значении «семья». О благополучном доме, о дружной семье сургутские ханты говорят *олмәң қот* 'дом лёгких снов' [Песикова. 2006. С. 29].

У казымских хантов с понятиями «семья», «родственники» ассоциировалось словосочетание *рәт ёх* 'люди очага'. В буквальном выражении хантыйское *рәт* означает «очаг, место огня в жилище». Для сравнения укажем, что у северных хантов *рат* – очажный лист, на котором разводили огонь. Н.М. Талигина приводит ряд выражений, определяющих семейно-родовые отношения, идентичные понятию «семья» у сынских хантов: *и рат хоятат* 'люди одного очага' и *хоят хоятат* 'люди из одного дома' [Талигина. 1998 а. С. 21], что, по мнению Е.В. Переваловой, соответствует определению кровных родственников, ведущих происхождение от одного корня (предка) [Перевалова. 2005. С. 64]. Интересно отметить, что на медвежьем празднике казымских хантов заключительные песни *ан рахта әрәх* исполняли «люди одного дома», то есть кровные родственники, но только мужчины [Мифология хантов. 2000. С. 121].

В ненецком языке понятие «семья» также связано с очагом, жилищем: *һопой ту тер* 'одного огня содержимое', *һопой мяд тер* 'одного жилища наполнение' (тундр. нен.) [Харючи. 2001. С. 34], *мятчел* 'живущие в чуме, семья' (лесн. нен.). В эпических песнях ненцев неоднократно приводится эпизод, в соответствии с которым представитель побеждённой семьи или рода молит победителя: «Не убивай наши последние вздохи, оставь нас живыми... в нашей земле огонь погаснет» [Куприянова. 1965. С. 143].

Как видим, и в хантыйской, и в ненецкой культуре семью («людей одного очага») объединял домашний огонь, считавшийся у кровных родственников общим. Члены одного очага могли по традиции передавать огонь очага только друг другу. В чужой очаг огонь не отдавали [Соколова. 1995. С. 22]. Общий огонь означал единство «корня» людей, собравшихся в жилище. Понятие «люди одного огня», как и «живое родство», основано не только на учёте генеало-

гических линий, но и на реальных отношениях близкого соседства. Например, лесные ненцы рода Пяк, связанные брачными контактами с хантами Пима и Тромъегана, оказались включёнными в их род Лося [Головнёв. 1991. С. 206]. Таким образом, фамильная принадлежность к одной социальной общности не всегда означала родственную близость. В эту общность, правда, уже в более позднее время, могли войти и представители других народов, живущие рядом.

Как правило, с момента, когда дочь уходила в семью мужа, она становилась для своей семьи «чужой», относилась к «другому огню», к другому роду. Она будет похоронена на том месте, где были уже погребены члены её семьи: муж, дети. Кроме того, по ненецким обычаям и дети, рождённые дочерью, считаются *наңича* ‘другими’, ‘иной крови’. Справедливости ради заметим, что после ухода дочери в другую семью отец определял своих сыновей или братьев, кто из них за какую из ушедших дочерей будет нести «ответ» (заботу). Про девушку, когда она выходила замуж, ханты говорили *хойт хоца манс* ‘к чужому незнакомому человеку ушла’ или *апащи хойт хоца манс* ‘к чужому незнакомому человеку ушла’.

Вопрос о браке решался, как правило, родителями. У ненцев сват спрашивал хозяина, застал ли он его дочку. «Если отец был против брака, он ничего не отвечал, если сват настойчиво спрашивал дальше, то хозяева могли погасить огонь и лечь спать, давая свату понять, что разговор с ним окончен» [Троицкая, Новиков. 2010. С. 65]. Но, как правило, отец давал положительный ответ, при этом мнение невесты никто не спрашивал. У ваховских хантов окончательное решение принималось лишь во время шестнадцатого визита свата. «В случае несогласия родителей на брак совершался “убег” без калыма и приданого. Но через год-два обычно наступало примирение с родителями, и праздновалась свадьба» [Троицкая, Новиков. 2010. С. 121].

По существующей ранее традиции, если дочь выходила замуж, то её отец заключал с женихом или сватом договор: при этом аганские ханты говорят *саяп пан* ‘невод закинул’, иртышские – ‘посадить в лодку (сани)’, а лесные ненцы – *тяңкум ңамтам* ‘капкан поставил’. Согласно договору родители жениха должны были отцу невесты взамен дочери отдать двух девочек (своих дочерей) или хотя бы одну. В этом случае произносили: «Возьмите невесту, а когда у вас родится дочь или в семье есть девочка – сестра, племянница, то отдайте взамен за моего сына». Интересно отметить, что ценность наследства у ненцев определяется не «количеством оставшегося после ненца

имущества, сколько наличием в семье умершего дочерей на выданье, так как калым за них назначался и получался наследниками, например, братьями за сестёр» [Хомич. 1966. С. 175].

По замечанию наших информантов, лучше, если у жениха нет отца, и его в качестве свата заменяет дядя. С одной стороны, он женит племянника и тем самым исполнит «родительский» долг, с другой – он имеет право потребовать выкуп (девочку-невесту) немедленно, то есть сможет уже в нынешнем году взять невесту кому-то из своих сыновей. При этом возможны два варианта обращения: *нешаңтма' тытита'* – ‘человека дай’, то есть когда-то, в будущем (как вариант возможно выражение *нетма тытита'* – ‘девочку дадите’); *нешаңтай' та'* – ‘человека дадите’ (в значении «сейчас»). Заметим, что когда говорят «девочка», то подразумевают любую невесту, не обязательно хорошую хозяйку или мастерицу. Этот закон должен был соблюдаться неукоснительно, в противном случае нарушивший его отправится в Нижний мир. Например, когда Алета из пос. Варьёган отдал свою дочь замуж и не получил взамен невесту – Валентину Окковну Иуси, то со временем «вокруг неё родственников не осталось». Старики считали, что Алета их «шаманством съел» (*кахэвтамы*), то есть проклял.

Если заключались браки с малолетними, то они были скорее условными. Когда Иуси Кули в свои 50 лет женился на 15-летней Ольге из Халесовой, то мотивировал свой выбор так: *Мысытама' ния' плю, хаэма нутата татыңэтя, нянтащи татыңэтя, туй чутипёты паның' щим' хэты'* («Мы красоту не ищем, лишь бы глаза и руки были (у неё), чтобы рот был, огонь мой могла разжигать и дырки на одежде зашивать») [П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 1998]. Данное требование не стоит рассматривать столь категорично. И в хантыйской, и в ненецкой традиции мальчиков обучали элементам самообслуживания, необходимым во взрослой жизни. Если подросток не хотел учиться навыкам шитья, приготовления пищи и др., сургутские ханты предупреждали: когда ты пойдёшь на охоту или рыбалку *име мўвс сиплэна омэтлэ?* ‘жену (свою) на шею (свою) разве посадишь?’ [Устное сообщение А.С. Песиковой. Ханты-Мансийск. 2010]. При выборе невесты, как сообщают источники, «на возраст и красоту будущей снохи отец жениха не обращает внимания. От будущей жены своего сына он требует лишь работоспособности» [Дунин-Горкавич. 1996. С. 62]. Касаясь этого факта, заметим, что, по ненецким воззрениям, у каждого человека (жениха или невесты) должны быть старые (по возрасту) жена или муж. Это означало счастливую жизнь, в значении «долгий век супруга пусть передаётся другому» [Устное сообщение

П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 1998]. Судя по тому шутивому тону, с каким была произнесена эта фраза, её, очевидно, не воспринимали всерьёз.

Весьма многочисленны в литературе указания на особые брачные обычаи и формы брака. Одним из пережитков родового быта у хантов и ненцев являлся институт левирата (брак с вдовой младшего брата) и сорората (женидьба на двух сёстрах). Описание этих обычаев содержится в работах А. Кастрена [1860], В.В. Бартенева [1896], А.Г. Воронова [1900], Г.А. Старцева [1928], В.Ф. Зуева [1947], А.И. Андреева [1947], З.П. Соколовой [1974, 1980], Е.И. Ромбандеевой [1991, 1993]. Исследователями также отмечены кузенные браки (В.Ф. Зуев), браки на мачехе, снохе, падчерице, тётке жены, дяди (очевидно, по матери), на племяннице (В.Ф. Зуев, П.С. Паллас, А.И. Андреев, В.В. Бартенева, В.П. Павловский, Г.А. Старцев) [Соколова. 1974 а. С. 130].

Институт левирата и сорората находит отражение в хантыйских и ненецких терминах родства, согласно которым эго называет детей «своего» младшего брата своими детьми, хотя при его жизни такая терминология ничем не оправдана. Возможно предположить, что в прошлом «мой» младший брат имел право на «мою» жену при «моей» жизни, поэтому дети «моих» младших братьев были «моими» детьми. Вообще же браки с вдовцами или вдовами не были редкостью. В этом случае ненцы обычно говорили *хэдам мэца* – ‘вдову (вдовца) взял’.

Особо следует отметить существование у хантов и ненцев многожёнства [Костиков. 1930; Хомич. 1966; Бабаков. 1976; Кулемзин, Лукина. 1978. С. 205; Соколова. 1980, 1982, 2009. С. 36]. З.П. Соколова связывает наличие двоежёнства и многожёнства среди хантов и манси с обычаем левирата и приводит следующие данные ревизской переписи 1795 г. по Обдорской волости: среди 465 браков жителей шести городков 84 % имело по одной жене, 13,8 % – по две, 2 % – по три и лишь в одном случае – четыре. Исследователь высказывает предположение о том, что в семьях, где было по две и более жён, одна из которых являлась ненкой, «ненцы оказывали влияние на развитие многожёнства у северных хантов-оленеводов» [Соколова. 1982. С. 75].

Наличие двух жён было в обычае у куноватских хантов (вторая жена по отношению к первой называлась *ажу*), тунгусов, ненцев. Если в семье лесного ненца нужна была работница, то мальчику сватали взрослую девушку. Со временем он мог взять себе ещё одну жену, молодую. В этом случае первая жена становилась *налка пуша*

‘старшей женой’ (букв.: большая жена), а вторая – *нюча пуша* ‘младшей женой’ (букв.: маленькая жена). Зачастую старшая жена была инициатором появления в доме младшей. В целом же в ненецкой традиции число жён – показатель социального престижа мужчины, а в эпосе – свидетельство могущества воина-вождя, особенно если в его гареме состоят жёны-иноземки (хантыйки, энки, нганасанки). С приходом в таёжные посёлки советской власти (1920–1930-е гг.) наличие двоежёнства расценивалось как аморальное поведение. Любопытную историю приводит В.В. Сумин, рассказанную ему хантом с р. Салым А. Когончиным. Комментируя остатки «двухэтажного дома» (жилая постройка с глубоким подпольем) на заброшенном стойбище перебравшегося в эти места тунгуса Выньи, он поведал, что тот прятал в подполье вторую жену, «если приходили русские» [Сумин. 2009. С. 65].

Взаимоотношения между жёнами в таких семьях строились на соблюдении субординации, в противном случае данная семья была бы обречена. Например, *Хылу ката* ‘Белая бабушка’ из пос. Варьёган (рис. 32) была старшей женой, но хозяйство вела младшая – *Мялю*. Жили жёны дружно, не ссорились. Старшая, сосватанная родителями и родившая детей, имела более высокий статус в семье, младшая же знала, что будет второй женой, вынуждена будет подчиняться. Когда дед *Туль* начинал «приставать» к младшей жене, та говорила, что надо спросить (разрешения) у старшей, может быть, она сегодня хочет [ПМА, стойбище на р. Туй-тяха. 2008]. Интересную роспись-тамгу они ставили на документах – «след лебедя», причём старшая ставила правую лапку, а младшая – левую.



Рис. 32. Йиуси Учани Янклевна – «Белая бабушка».

Относительно стабильности таких браков Л.В. Хомич считает, что по нормам обычного права тундровый ненец мог в любое время выдворить жену из чума по причине её бездетности или дурного нрава; изгнанница возвращалась к родителям или искала кров у родственников [Хомич. 1966. С. 173]. Эти случаи А.В. Головнёв объясняет как «способ социального маневрирования кочевников, привыкших беречь ценный семейный потенциал (наследовать вдове родича) и решительно избавляться от помех (расторгать неудачное партнёрство)» [Головнёв. 2005. С. 453]. Если учесть, что семейные и прочие социальные отношения, по представлениям хантов и ненцев, были установлены богами, то человек (чтобы не навлечь возмездия со стороны бога или его многочисленных духов-помощников) не имел права их нарушать и изменять. Отношения человек – боги (духи) являлись как бы идеалом, с которым следует сопоставлять все общественные отношения. Вероятно, перед нами интерпретация отголоска более позднего времени, когда под влиянием иной культуры появился прецедент разрушения семьи. Традиционно организация полигамной семьи значительно сложнее, чем нуклеарной, и предполагает взаимные усилия и уступки для гармонизации бытовых и сексуальных отношений. О прочной семье, когда муж и жена живут душа в душу, аганские ханты говорили: «Между ними вода не пройдёт, жир не просочится» [ПМА, стойбище Р.В. Айпина на р. Юккун-явун. 1989]. Более позднее происхождение имеет и ряд примет: трещина в котле – к распаду семьи; если должно случиться несчастье в семье, то охра (*нюл* ‘красный песок’), которую делают из специальной глины красного или оранжевого цвета, не получится: «сколько бы её ни обжигали, она будет или сырой, или обгорит до черноты» [Рандымова. 2001. С. 73]. Существовали и зооморфные охранители семьи. В ненецком роде Айваседа таким охранителем считалась щука [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 237].

Иная ситуация складывалась в семье лесных ненцев. Муж не мог выгнать жену из дома. Бывали случаи, когда он давал выбор старшей жене: или выйти замуж в «другую семью», или возвратиться к родным. Вернее, у старшей жены было право *мят кам каття* ‘покинуть дом’. Когда Айваседа Теклю Халович привёл в дом младшую жену, то старшая со временем ушла младшей женой к Айваседе Вальчу [Ю.К. Айваседа-Вэлла. Стойбище на р. Туй-тяха. 2008]. Такие случаи, скорее всего, свидетельствуют о трансформации традиционной семьи под влиянием социальных институтов индустриального общества.

Есть и ещё одно различие в культуре тундровых и лесных ненцев. Л.В. Хомич, исследуя термины родства у тундровых ненцев, для ситуации многожёнства приводит определения *пюды* 'первая жена', *таты* 'вторая' (и следующая). Старшая жена «главенствовала среди женщин (если не была бездетной), поддерживая добрые отношения с младшими жёнами (*таты*)». Каждая жена занимала пол-чума или отдельный чум; муж ел и спал то в одной, то в другой половине чума (или в разных чумах), не желая обидеть ни одну из жён [Хомич. 1966. С. 159, 176]. Лесные ненцы категорически возражают против того, чтобы жён различать по числительным (первая, вторая). Три жены встречается лишь у героев фольклора. Истоки наличия многожёнства преимущественно кроются в условиях соблюдения обычая левирата, либо в тех случаях, когда первая жена была старой и не могла справиться с хозяйством. В целом можно констатировать, что почти все вышеперечисленные брачные обычаи у обских угров и самодийцев «укладываются в нормы фратриальной экзогамии или свидетельствуют о пережитках группового брака» [Соколова. 1974 а. С. 130].

К терминам свойственного родства относятся: муж (мужчина), жена (женщина), мать мужа (свекровь), отец мужа (свёкор), невестка (сноха), отец жены (тесть), мать жены (тёща), зять, деверь, сват и их родственники по боковой линии. После свадьбы родственники мужа и жены становятся между собой *ханум/ханне* (букв.: прилипший, прилипшая) [Пятникова. 2008. С. 59]. Основные термины родства по браку мужа – *ики* (каз. хант., сург. хант., сал. хант.), *ке* (аг. хант.), *хасава*, *вэ'ку* (лесн. нен.), *васу* (тундр. нен.) и жены – *ими* (каз. хант., сург. хант.), *не*, *нингъм* (аг. хант.), *пуша* (лесн. нен.), *пуху* (тундр. нен.), несмотря на наличие диалектных вариантов, являются общегорско-самодийскими. Т.А. Молданова отмечает одну важную подробность в связи с применением терминов *ими* и *не*. Оказывается, в хантыйской культуре «термином ими называют только взрослую (замужнюю) женщину, и это слово не имеет подтекста *йони* (детородный женский орган из сакральной лексики – В.С.)» [Молданова. 2008. С. 35].

К прочим названиям жены/мужа относятся определения *атыл ими* 'вдовы' (букв.: одинокая женщина', сург. хант.), *аэлт хацс* (букв.: один остался, каз. хант.), *кали'та катюмы*, *не (пуша)* [букв.: женщина, старуха, лесн. нен.], *атыл ики* 'вдовца' (букв.: одинокий мужчина, сург. хант.), *атэлт ханнесхө* ('одинокий человек', каз. хант.), *каса* (букв.: мужчина, лесн. нен.). Как видим, специального термина для данных понятий не приведено, что свидетельствует о тех временах, когда не было потребности в таком термине, поскольку смерть мужа (или

одного из мужей) на положении женщины никак не отражалась: она оставалась женой кого-либо из братьев умершего. Появившаяся возможность специально обозначать женщину в данном положении не предполагала такого обязательного стереотипного обозначения во всех диалектах хантыйского языка. В этой связи следует заметить, что в мансийском языке, по материалам В.Н. Чернецова, есть слово, обозначающее мужчину, с которым замужняя женщина имеет право на половую связь помимо мужа, который может жениться на ней в случае смерти мужа – *лолум-хум* [Источники по этнографии... 1987. С. 241].

Хантыйские родственные термины *ики/ими*, мансийские *ойка/эква* и ненецкие *вэ'ку/пуша* не имеют формы обращения. Возможно, что прямое обращение «муж» и «жена» при взаимном общении как в хантыйской культуре, так и в ненецкой, было табуировано. В угорской традиции мужа или жену называют «своим человеком». Ненцы обращались к жене словом *пуша* ‘старуха’, *не* ‘женщина’, *хамам мэ'та* ‘шапку носящая’. У аганских хантов для жены/женщины существовало сходное выражение *хумитэтна* ‘платок носящая’. Отметим вариативное значение понятия «муж» в ненецкой культуре: *вэ'ку* ‘мужчина’ (наиболее часто встречаемая форма обращения к Нуму, подчёркивающая большое уважение); *вейсику* ‘мужчина’, ‘старик’ (возможная форма обращения к Нум'у); *касама* ‘муж’, ‘мужчина’, *шомям мэ'та* ‘капюшон носящий’. Дома же супруги друг друга окликали словами *талняң ту* ‘иди сюда’ или *тюншили*, *намтулян* ‘послушай, слышишь’. Одной из форм обращения у ненцев супругов друг к другу являются имена детей, использовались и вторые имена-прозвища. Например, А.К. Иуси к своей жене Рае обращался *Нетявы* (от нен. *нетя* ‘сноха’), а Рая к Аули – *Ватя* ‘Горка с гладким спуском’. Люди говорят, что характер у Аули был добрый, мягкий, «гладкий, как горка, с которой легко съезжают олени упряжки» [ПМА, стойбище на Улька-речке. 1999].

Любопытно отметить, что в ненецком языке для названия супругов употребляются обозначения людей определённого возрастного класса, маркированного как старший возрастной класс. Я неоднократно была свидетелем обращения нашего информанта Ю.К. Айваседа-Вэлла к своей жене – Елене Фёдоровне – как «бабушка» (почтительное обращение к старшей по возрасту женщине), а Елена Фёдоровна окликала мужа словом «дедушка» (как уважительное обращение к старшему по возрасту мужчине) [рис. 33]. Таким образом, перед нами пример игнорирования поколенных различий при языковой номинации социальных отношений.



Рис. 33. Муж и жена. Стойбище Ю.К. Айваседа-Вэлла на р. Тюй-тяха. Фото Ш. Дуддека. 2008 г.

В редких случаях в обращении к конкретному человеку употребляют слова-определители: для женщины, жены *мятцяңи* ‘дом стороны’ и для мужчины, мужа *пинямна тятылта* ‘снаружи дома ходящий’. Первая пара названий применяется и при рождении ребёнка, когда у него ещё нет имени, и для покойника [ПМА, пос. Варьёган. 2004]. Данным обстоятельством объясняется узкая граница их бытования. Особенность второй пары названий состоит в том, что они обозначают исключительно семейную пару, то есть если имеется *мятцяңи*, то обязательно существует и *пинямна тятылта*. В отношении одинокого мужчины или женщины эти названия не употребляются.

Относительно эго в хантыйском языке существует парный термин применительно к понятию «муж с женой» (*имицхэн-икицхэн*, сург. хант.). В данной связи интересно отметить наличие безымянных (не персонифицированных) персонажей в хантыйском фольклоре, архаичных демиургов, олицетворяющих первопредков – *имеңан-икеңан* ‘мужчина-женщина’ [Успенская. 2008. С. 35]. В ненецкой культуре для сходного понятия существует самостоятельное название *ням* ‘пара’, ‘напарник’ или *пейдас* (от *пеля* ‘половина друг друга’), между которыми устанавливался определённый язык жестов, непонятный для непосвящённого. В ненецком фольклоре муж подходит к жене и начинает молча трогать металлические украшения на косах жены – знак того, что он хочет сказать ей что-то важное, услышать её совет [Терещенко. 1990. С. 30].

У обских угров и самодийцев основы терминов, обозначающих отца жены («тесть»), связаны в основном с понятиями старшего мужчины/женщины по линии жены/мужа («старший брат жены», «старик», «старуха»): *ўп* (каз. хант.), *оп* (сург. хант., юг. хант.), *онтәпики* (сург. хант.), *ики* (аг. хант.), *илли* (лесн. нен.) и мать жены «тёща» – *вәнтәп*, (каз. хант.), *уенпом* (ср. обск.), *онтәп* (сург. хант.), *ими*, *онгпэм-ими* (аг. хант.), отца мужа «свёкр» – *аки* (каз. хант.), *ики*, *оп* (сург. хант., юг. хант.), *упәдики* (сург. хант.), *ики*, *опым-ики* (аг. хант.), *илли* (лесн. нен.) и мать мужа «свекровь» – *вәнтуп*, *имеем* (каз. хант.), *имеем*, *имия* (ср. обск.), *ими*, *онтәп* (сург. хант., юг. хант.), *упәдими* (сург. хант., аг. хант.), *ими* (аг. хант.), *ката* (лесн. нен.).

Понятие «зять» включает в себя определение «муж дочери», «муж сестры» (*вәң*, каз. хант., *вәң*, сург. хант., юг. хант., *вуң*, *киди*, сург. хант., аг. хант., *воң*, аг. хант., *вий'*, лесн. нен.). Определённый оттенок в терминологии данной категории содержится в среде сургутских хантов и лесных ненцев, проживающих по р. Аган, где отмечены следующие номинации: муж старшей сестры – *киди* (сург. хант.), *ний'ты* (лесн. нен.); муж младшей сестры – *киди* (сург. хант.); муж старшей дочери – *әнал вәң* (сург. хант.), *вий'* (лесн. нен.); муж младшей дочери – *ай вәң* (сург. хант.), *вий'* (лесн. нен.); муж старшей/младшей сестры жены – *киди* (сург. хант.), *цезл* (лесн. нен.); муж старшей сестры мужа – *чечопики*, *вәң* (сург. хант.); муж младшей сестры мужа – *вәң* (сург. хант.); муж дочери младшей сестры – *вий'* (лесн. нен.).

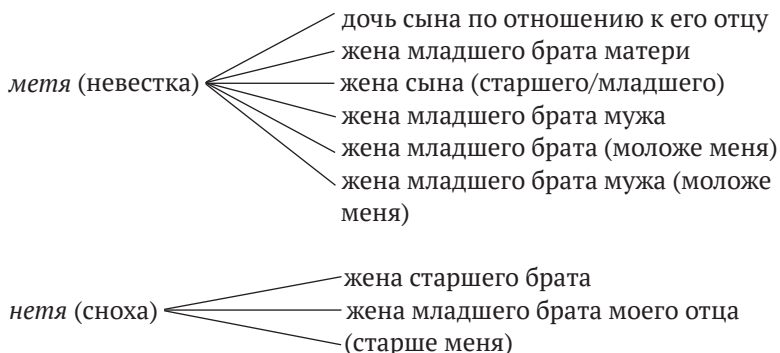
Обозначение *вий'* 'зять' содержит для ненца зависимость от старшего брата жены, поскольку тот по праву старшинства имел «власть» над своей младшей сестрой или дочерью, то есть его слово было для неё законом. Встречались случаи проживания зятьёв-ненцев (*кот вун* 'домашний зять') в хантыйских семьях. В этой ситуации зять «начинал жить по хантыйским обычаям» [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 323].

С родством по свойству связан такой важный соционормативный обычай, как избегание. В сфере поведенческих стереотипов он составляет первую комплиментарную пару между родственниками + – 2 поколений, а именно между снохой/невесткой и отцом мужа, старшими братьями мужа и старшими родственниками мужа. В терминологическом плане важно определиться с данными понятиями, которые на первый взгляд представляются синонимичными. Согласно словарю С.И. Ожегова, под определением «невестка» понимается «жена брата или жена сына, а также жена одного брата по отношению к жене другого брата», а под определением «сноха» – «жена сына по отношению к его отцу» [Ожегов. 2007. С. 510, 966]. Подобное объясне-

ние содержится в Толковом словаре русского языка под редакцией Д.Н. Ушакова: «Невестка. Жена брата или жена сына (для матери последнего) или жена одного из брата для жены другого брата (упот. также вм. сноха, золовка, свояченица)» [2009. С. 372]. Таким образом, подчёркивается ограниченность применения термина «сноха» только относительно свёкра, в то время как «невесткой» могут называть более широкий круг родственников. Словарь В.И. Даля связывает появление термина «сноха» с его территориальным распространением в Тамбовской и Костромской губерниях [Даль. 2011. С. 249].

В хантыйском языке определения снохи и невестки даны общим термином – *мень/мени* (ср. мансийское *мань*, общепермское *монь* со значением ‘сноха’, ‘невестка’, фин. *miniä*, венг. *meny*, саам. *mapnje*) [Игушев. 2008. С. 29] и обозначают жену брата (старше эго), жену младшего брата мужа. Названия жены младшего сына и жены младшего брата – *аймень* – являются производным словом и не несут самостоятельной семантической нагрузки. В языке казымских хантов такие понятия, как «невестка» и «мачеха», обозначаются одинаково – *аьхи*. В связи с таким разночтением эти термины требуют дополнительной акцентации. Словом *мань* обозначается любая женщина, пришедшая в дом в качестве жены, а в номинации *аьхи* присутствует контекст «имеющая детей». Её статус в семье по отношению к *мань* выше. Возможно, этим объясняется термин, обозначающий наличие в голове шуки косточки, именуемой как *мэнь не пэңк* ‘зуб невестки’ (фолькл.). Напомним, что по сюжету сказки прожорливая шука съела невестку, набравшую из реки воду. По отношению к *аьхи* подобных действий шука не могла совершить.

Семантическая структура понятий «сноха» и «невестка» у лесных ненцев представлена следующей схемой:



ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

Следует отметить, что жена старшего брата моего отца в ненецком языке переходит в категорию старших родственников и называется *ката* 'бабушка'. У лесных же ненцев в отношении невесток существует как бы два термина-антипода: *метрия* (младшего брата жена, моего сына жена) и *нетя* (старшего брата жена), то есть первый характерен для терминов свойства нисходящего поколения, а второй – восходящего. Словом *нетя* дети будут называть и вторую жену отца (мачеху). Сохранению нюансирования указанных терминов, на наш взгляд, способствовало различие социального статуса: невестка в традиционной культуре представлялась рангом ниже, на неё можно было прикрикнуть. Сноха же рассматривалась как старшая сестра, то есть равная *эго*. Отношение же к младшим невесткам как в быту, так и в фольклоре носило поучительно-насмешливый характер, вероятно, в силу отсутствия у них жизненного опыта. В ненецкой песне-сказке невестка рода Сойки ворчит на невестку рода Лягушки за то, что *мюд* (караван нарт) последней остановился и загородил дорогу её обозу:

<i>Чамтыту' метя џи'ни-та</i>	Лягушек невестка, наверное,
<i>Ля'птанана!</i>	Разиня (медлительная)!
<i>Нюнта посамат полта.</i>	Для своего ребёнка гнилушку (берёзовую) ищущая.
<i>Кайта каха!</i>	Вот бедствие!

[ПМА, стойбище на р. Тьюй-тяха. 1999]

Значительную группу терминов свойственного родства составляют определения родственников по боковой линии: брат мужа («деверь»), старший брат мужа *ўп-вєң* (каз. *хант.*), *д'ав, в'аң, ики* (сург. *хант.*), *аким* (манс.), *ниди* (лесн. нен.); младший брат мужа *ай пох* (сург. *хант.*, юг. *хант.*), *д'ав* (сург. *хант.*, аг. *хант.*), *луув'эм* (аг. *хант.*), *ягыг* (манс.), а также сестра жены «золовка»: старшая сестра жены, *киди* (сург. *хант.*); *эңк* (манс.); младшая сестра жены *киди, ай'эңки*, (сург. *хант.*, юг. *хант.* аг. *хант.*); *эңк* (манс.). Следует отметить и такой термин свойства, как *шурин* (брат жены). Терминология свойства обских угров и самодийцев различает определения для:

старшего брата жены	– <i>убэм, ўп</i> (каз. <i>хант.</i>), <i>уп, упики, упэм</i> (ср. обск.), <i>энал, в'аң</i> (сург. <i>хант.</i> , юг. <i>хант.</i>), <i>ики</i> (сург. <i>хант.</i> , аг. <i>хант.</i>), <i>џиди</i> (лесн. нен.);
---------------------	--

младшего брата жены – *ай убэм, ая валты ўп* (каз. хант.),
уп, упики, упэм (ср. обск.), *ай вайң*
 (сург. хант., юг. хант.), *чеки, вайң*
 (сург. хант., аг. хант.).

Особых определений невесты у хантов и ненцев не было. Ханты с р. Васюган, когда речь шла о женихе, говорили: «Он хочет взять девку», «мужем хочет стать», «женится человек» (*ниньнта-ку*) [Лукина. 2005. С. 230, 235], у манси сватанная невеста обозначалась словом *маньнэ* [Соколова. 2015. С. 173], а понятие «женился» в переводе означало «мужем сделан» [Чернецов. 1935. С. 16]. Выйти замуж у лесных ненцев обозначалось понятием *нюла* "ку *тайвутаиш* 'сойтись вместе' (букв.: гнаться, догонять). Создание семьи предполагало, что жених *лув нэ тульш* 'женщину привёл (привёз)'

Приведённые выше термины, примыкающие к названиям свойства, а именно – названия невесты, жениха, вдовы, – не являются терминами свойственного родства в собственном смысле слова, но сопоставление их с названиями свойства диктуется всей специфической родственной терминологии. Такое же отношение к свойственной терминологии имеют названия сват/сватья, свояк/свояченица. З.П. Соколова во время поездки на Казым (1969) от информанта Т.С. Чучелиной зафиксировала, что её тётка, будучи замужем за братом Н.И. Терёшкина, была ему сватьей (*ханом нэ*), а он ей сватом (*ханом*) [Соколова. 2006. С. 287]. Среди лесных ненцев термин *вяны* 'сват' имеет более широкое применение, обозначая родственников отца эго по линии его жены, то есть 'моей' матери.

Рассмотрим довольно значительную, но в целом однородную группу терминов свойства, которая определяет лиц, породнившихся через брак:

свояк (муж сестры жены) – *киды* (каз. хант., сург. хант.), *кил'ти* (аг. хант.), *щезл* (лесн. нен.);

муж старшей сестры – *киди* (сург. хант., юг. хант.), *вайң* (сург. хант., аг. хант.);

муж младшей сестры – *киды* (каз. хант., сург. хант.), *вий* (лесн. нен.);

свояченица (сестра жены) – *киды* (каз. хант., сург. хант.), *кил'ти* (аг. хант.).

У среднеобских хантов младший брат, младший брат мужа, сыновья старшего и младшего брата жены называются *ай пох*, свёкор – *акем, акия*, свекровь – *имеем, имия*, тёща – *уенпом*, старший брат мужа – *тлехо*, тесть, старший и младший брат жены – *уп, уп ики, упэм*, старшая сестра мужа – *орнэ*, дочь старшей сестры мужа – *ай имем*, муж младшей сестры – *вең* [Соколова. 2006. С. 290].

В качестве сравнения рассмотрим терминологию свойственного родства сургутской (аганской) группы хантов, живущих в непосредственном соседстве с лесными ненцами. Например, муж старшей сестры отца называется *чечапикки*, невестка, сноха – *мэнь*, жена брата матери – *чехопи*, муж, дядя – *ики*, жена и тётя именуется одним словом – *ими*, зять – *киди*, *вуң*, свёкор – *упэл ики*, свекровь – *упэл ими*, тёща – *онтэп*, тесть – *онтэпикки*. Лесные ненцы к отцу и матери зятя обращались со словом *вяны*, а к матери мужа – *ката*. Так же называли старшую сестру мужа, жену старшего брата отца и жену старшего брата матери.

Классификационная система свойственного родства у казымских и среднеобских (Усть-Назым) групп хантов, по материалам, собранным и в своё время предоставленным в наше распоряжение З.П. Соколовой [опубликовано: Соколова. 2011. С. 72-74; 2015. С. 173, 177], подразделяется на следующие группы родственников:

амем/имеем/имия – жена брата (старшая сестра матери), жена старшего брата отца/матери, мать мужа (свекровь);

опом/сязьопэм/опэм – жена старшего брата (младшая сестра, старшая сестра матери/отца);

убэм/уп/упики, упэм – отец мужа (свёкор), отец жены (тесть), младший и старший брат жены;

ай убэм/лехо – старший брат мужа/жены;

отьмохэм – дочери старшей и младшей сестры мужа/жены;

тевмохэм (ай пох) – младший брат мужа, сыновья старшего/младшего брата жены.

Некоторые различия в терминологии (при общей классификационной системе) объясняются различием говоров информаторов – Т.С. Чучелиной (казымского) и М.А. Ользиной (обского). Вышеприведённые термины свойственного родства лесных ненцев можно объединить в следующие укрупнённые группы: *ката* – жены старшего брата отца или матери, мать мужа, старшая сестра мужа; *нетя* – жены младшего брата моего отца (старше меня); *ниди* – муж старшей сестры отца, старший брат жены; *ний'ты* – мужья старших (моих) сестёр, мужья младших сестёр отца (старше меня); *метя* – жены младших братьев отца (старше меня), жена сына, жены младших братьев отца.

Для обозначения близкой родственной связи у лесных ненцев существует выражение *ңэнап* (от *ңэн* 'лук' в значении, что «хоть у него много различных частей, но все они связаны между собой в единое целое»). Словом *ңэнап* назовут и мужчин, женатых на двух сёстрах. Кстати, этим термином они все четверо могут обращаться друг к другу.

В терминологии свойства по линии мужа принцип старшинства относительно эго не прослеживается (в отличие от кровнородственной терминологии). Возраст свойственников определяется только относительно возраста мужа, за исключением казымского диалекта, где старшие родственники мужского пола по линии мужа и по линии жены называются по-разному – *аки* и *уп* соответственно. В сургутском диалекте хантыйского языка существует единообразие в обозначении тестя и свёкра (*оп*), а также тётчи и свекрови (*онтэп*).

По линии жены термины родства дифференцированы менее всего. Одним и тем же термином *кизи* (-ы) ханты называют всех родственниц женского пола независимо от их возраста, а также их мужей. Родственники мужского пола делятся на тех, кто старше жены – *уп* (каз. хант.), *оп* (сург. хант.), объединяя в том числе названия отца и старшего брата жены и тех, кто младше жены, – *ай уп* (каз. хант.), *ай оп* (сург. хант.), подразумевая и младшего брата жены и сына старшего брата жены.

Относительно терминов, обозначающих мужей и жён кровных родственников, Б.Н. Кошкарёва обнаружила следующие особенности: «по линии отца выбор термина, обозначающего мужа *сясьупи/чечопи* или *упи/опици*, зависит от пола ‘я’: если ‘я’ – мужчина, то он будет называться *вэң* (каз. хант.), *воң* (сург. хант.), а если ‘я’ – женщина, то *кил’ы*» [Кошкарёва. 1995. С. 111]. Термином *мень* обозначались, как правило, жёны кровных родственников. Но лексемы *мень* и *вэң/воң* встречались и в линиях отца/матери и мужа. В казымском диалекте они входят в состав таких сложных слов, как *лэхэмень*, *хил’ымень*, *хыл’ывэң*, *ортывэң*, уточняя, какой именно из родственников имеется в виду (прилож. 4).

У обских угров и самодийцев достаточно ярко выражен обычай избегания, суть которого заключалась в том, что «женщина, выйдя замуж, должна была сторониться (“избегать”) свёкра и мужчин, старших родственников мужа (братьев, дядьёв), а ставшая тётшей – своего зятя» [Соколова. 2009. С. 426]. Существуют различные взгляды на происхождение и оценку обычая избегания (*емалты*, каз. хант.). Одна из теорий, восходящая к Дж. Лёббоку, связывает избегание с некогда общераспространённым насильственным умыканием жён, объясняя семейно-родственные ограничения реакцией на немирную форму заключения брака. Разворачивать критику этой теории нет необходимости, поскольку общепризнано, что «насильственное умыкание никогда не было нормальной, сколько-нибудь широко практикуемой формой заключения брака» [Смирнова, Першиц. 1978. С. 63]. Дж. Фрезер, Э. Кроули, Н.Н. Харузин, М.М. Ковалевский и другие рассматривали избегание как запретительный механизм,

возникший при переходе от группового брака к индивидуальному для предотвращения ставших запретными половых связей. Согласно теории Э. Тэйлора, избегание является своего рода символическим «непризнанием» старшими, как основными хранителями традиций, нарушения молодожёнами прежней матрилокальной традиции в условиях перехода к партилокальности.

Этикет у хантов предписывал замужней женщине определённые нормы поведения по отношению к старшим мужским родственникам мужа. Она должна полностью закрывать лицо и голову перед мужем дочери (зятем), старшим братом мужа, свёкром, деверем, дядей мужа, разговаривать шёпотом. Хантыйской женщине возбранялось даже показывать руку свёкру, старшим родственникам мужа, его старшему брату, дядьям, тёща – зятю. Ненки обязаны были закрывать лицо и ноги (интимные части тела у ненцев) перед мужьями младших сестёр отца (старше меня). Перед *вий'* (зятем) такие запреты не соблюдались. Однако двоюродная сестра нашего информанта П.Я. Айваседа также должна была закрывать ноги от мужа старшей сестры, который ей является *цель* (свояком). Возможно предположить, что по ступне ног, как и по походке, ненцы могли определить интимные подробности женщины: её сексуальность, вероятность рождения мальчиков или девочек, темперамент и т.д. (рис. 34). Поэтому одна из причин обычая избегания (закрывания лица) объяснялась требованием не возбуждать родственников мужа [ПМА, пос. Варьёган. 2007].



Рис. 34. Ношение платков женщинами при обычае избегания.
Фото Т.А. Молданова. Надымский район ЯНАО. 2010 г.

Н.Ф. Прыткова отмечает, что «по обычаю закрывания лица перед старшими родственниками мужа женщина быстро сдёргивает угол платка с головы на лицо» [Прыткова. 1953. С. 202], причём так, чтобы был виден только кончик носа – *ай нюл верл* ‘делает маленький нос’ (каз. хант.) [Пятникова. 2008. С. 59]. Иногда следование обычаю избегания приводило к курьёзным ситуациям. З.П. Соколова описывает случай, когда мансийка, не найдя платка, вынуждена была закрыть лицо подолом платья, оставаясь при этом фактически нагой [Соколова. 2000. С. 50]. В мансийской сказке героиня *Мис-нэ*, не найдя черпака, снимает горячий котёл рукой и обжигается, так как по обычаю не может заговорить с родственниками мужа [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 545]. Согласно поверьям хантов и манси, не закрытое женщиной лицо в случае избегания приводило к несчастью в семье [Фёдорова. 1994. С. 191].

Снохи обязательно закрывали лицо перед отцом мужа и старшего брата мужа. «Когда свёкор в дом заходит, – отмечает Н.В. Лукина, – покашливает, чтобы невестка слышала, что он идёт. Тогда она опускает платок на лицо до самого подбородка» [Лукина. 2004. С. 234]. Невестке нельзя было переступать через обувь свёкра, а также топориче и снасти. Следуя обычаю избегания, она и отец мужа общались друг с другом в третьем лице. Однако при проведении обрядов поклонения и ритуальных танцев ханты селений Картавож и Пельвож ЯНАО исполняли пародийные сценки, где *мень уп вер эвалт ант уцл* ‘сноха не узнает своего свёкра’ и отношения между ними складываются довольно близкие [Накова. 2008. С. 83]. Невестка также не должна окликать старших родственников мужа, называть по имени отца мужа и старших братьев мужа как в их присутствии, так и в их отсутствие, начинать разговор, находиться к ним спиной, громко разговаривать, обращаться с просьбами, заводить разговоры на интимные темы, в общем, была обязана вести себя скромно. М.А. Лапина для таких скромных и неразговорчивых людей приводит хантыйское выражение *Нюрмень нэ иты омасл* ‘Как невестка сидит’, которое иногда используется в форме недовольства членами семьи, которые сидят, ничего не делая [Лапина. 2008. С. 64].

Е.И. Ромбандеева, рассматривая запреты манси (*ат рови*, *ат тайи* ‘нельзя’), указывает, что при отце и старшем брате своего мужа она «не должна ходить босиком, не должна носить платья с открытым воротом» [Ромбандеева. 1991. С. 63]. Следует заметить, что в отношении обычая избегания уместнее использовать слово *ат тайи*, как более сакральное, имеющее магическое значение, в отличие от

ат рови, которое направлено на выработку правильных поступков в бытовой сфере и часто используется в отношении детей.

Согласно хантыйским и ненецким обычаям, невестка не могла произносить названия животных или предметов, созвучные с именами определённой категории свойственников, их следовало заменять другими словами. Из табуированных слов формировался так называемый «женский язык». Интересно отметить, что в диалектах финского языка есть достаточное количество примеров о запрете употребления термина *anoppi* (мать мужа, свекровь / мать жены, тёща) в семейном кругу, особенно в присутствии родственника. В этом случае употребляли какое-либо иное название, часто то слово, которым называли бабушку (*iso/aiti*). По данным карельского языка, *anoppi* это обычно ‘мать жены’ (для мужа), но для невестки она – матушка (*moatusku*). Аналогично вошли в употребление в семейном кругу и за его пределами синонимичные выражения, обозначающие отца (*isa*). Слово *isa* можно было употребить, когда речь шла об отце другого человека, но если речь шла о родном отце, то в этом случае употребляли *tuatto* ‘отец’ (карельский; финский *Kail*) [Atlas Linguarum Fennicarum. 2007. С. 177]. А вот отношения между невесткой и дедушкой мужа в семейном быту устанавливались доверительные, так как он (перешагнув детородный возраст) уже не считался мужчиной. По отношению к младшим свойственникам избегание выражается лишь в запрете произносить настоящие имена.

А.В. Головнёв указывает на своего рода «избегание» между представителями одного пола, в соответствии с которым «тесть с зятем вместе не купаются (по преданию остяк, увидев купающегося тестя, превратился в камень)» [Головнёв. 1995. С. 290]. Заметно слабее выражено избегание между невесткой и свекровью, о чём говорит возможность у северных хантов передавать семейного духа-охранителя *Кур Илли Ики*, являвшегося «собственностью» хозяйки дома, по наследству по женской линии: от свекрови – к невестке [Талигина. 2001. С. 114]. В ненецком быту от невестки требуется беспрекословное подчинение свекрови: *метя пон катамта потельшиту* ‘невестка всегда свекрови угождает’ [Кошкарёва. 2005. С. 129]. Если женщина, соблюдающая обычай избегания, умирает, то обряд избегания необходимо отменить обрядом, так как избегания придерживаются и её родственники по отношению к родственникам зятя. Если у женщины, следовавшей обычаю избегания, умирал муж, то для сохранения семьи, детей ей желательно было выйти замуж за младшего брата мужа.

Обычай избегания касался и мужчин. Старшие мужские родственники, по отношению к которым соблюдается обычай избегания со стороны невестки, также придерживались аналогичных запретов. В её присутствии не допускались шутки, ругань, непристойные выражения; нарушившего запрет осуждали как человека невежливого, безнравственного. Тесть не должен был заигрывать со своими невестками, обсуждать с ними вопросы, связанные с религией, передавать им или показывать священные реликвии рода, прикасаться к личным вещам своей невестки (*мень нэ пурмасат кетомты*), садиться на нарты невестки (*мень нэ ухда омсты*), без необходимости появляться на той половине жилища, где живут молодые. «Выполнение этих правил, – пишет М.А. Лапина, – помогало строить отношения между родными и близкими, оберегало от необдуманных действий, в том числе и снохачества» [Лапина. 2008. С. 65].

Тёща по отношению к зятю также придерживалась обычая избегания, закрывая лицо платком, но и зять во время разговора должен был отворачиваться либо сидеть в пол-оборота, разговор вести от третьего лица. Считалось, что после смерти жены зять не должен жить в одном доме с тещей. Однако нередки были случаи нарушения данного запрета, когда случалось совместное проживание свёкра (*ики*), как и старшего брата мужа (*ики*), с невесткой, перед которыми она должна была закрываться по обычаю избегания. При этом между ними возникали отношения снохачества. Осуждая такие браки, ненцы говорили: «Что, разве других мужчин нет?!», и считали такую форму «семейных» отношений безнравственной.

Обычай избегания применялся и по отношению к святым местам рода мужа и его духам, и по отношению к птицам-тотемам рода. Так, например, для Лозямовых-Вандымовых такой священной птицей-божеством являлся орлан (*Похранг-ики*). Проплывая мимо священного холма, названного в его честь, женщины из другого рода прикрывали платком лица, «стараясь не смотреть в сторону берега и на саму птицу... Так как женщины другого рода учтиво называют орлана *акев ики* (в данном случае “тесть”), то соблюдают по отношению к нему правила этикета, принятые между пожилыми мужчинами и женщинами, пришедшими в семью из другого рода» [Успенская. 2008 а. С. 146].

Недопущение посторонних во внутрисемейные дела составляет смысл обычая избегания. У северных хантов-оленьеводов существовало правило, когда в доме появлялся новый человек (невестка), все её вещи, привезённые с собой, осматривали жители селения.

Нарушение этого обычая могло принести в дом раздор и несчастье [Соколова. 2006. С. 287]. В самом деле молодая невестка оказывается без места в семейной иерархии, так как не связана кровными узами с новой семьёй, не принадлежит ей. Соответственно этому семейно-родовому отчуждению выстраиваются и взаимоотношения с ней членов общины. Однако с рождением первого ребёнка она обретает свой статус в семье как мать нового члена рода, по крови принадлежащего к данной семейной иерархии.

Как видим, в названиях свойства запечатлены различные моменты истории родственных отношений. Очень широкая группа родственников, начиная от кровной сестры и кончая весьма далёкими родственниками жены, называлась «своими», то есть строгого разделения между родственниками мужа и родственниками жены в древнюю эпоху, судя по сохранившимся терминам, не существовало. Так, например, «брат мужа» был просто одним из моих мужей, а сестра мужа – моей сестрой. Возможно, поэтому подшучивание между свояками и свояченицами среди ненцев было вполне допустимым, как и браки:

Кили, кили, кили-я!

Свояк, свояк, своя-ак!

Мув йилың ниңат лаңклыңа-а!

Разве новую женщину желаешь!

Мув оскал ниңат лаңклыңа-а!

Разве старую женщину желаешь!

[ПМА, пос. Варьёган. 2008].

Текст приведённой шуточной песенки следует понимать так: «Свояк! Ты уже, наверное, “попробовал”, какая свояченица лучше; старая, опытная или молодая?». Содержащимся намёком старшая свояченица «вогнала в краску» младшего свояка. Среди аганских хантов во время медвежьих игр «поощрялись шуточные действия между свояками и свояченицами, снохами и деверьями, снохами и младшими братьями мужа» [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 292]. В традиционной культуре хантов допускались шуточные отношения между снохами и деверьями, младшими братьями мужа. Между теми, кто соблюдает обряд избегания, шуточки недопустимы даже на Пляске Медведя.

В контексте изучения традиционных культур понятие подшучивания определяется как форма отношений между индивидами и группами, состоящая в подчёркнутой демонстрации близости или, наоборот, неприязни между людьми при помощи шуточных способов коммуникации, так называемых «*joking relations*» [Кубель. 1988. С. 146]. А.Р. Рэдклифф-Браун, как известно, был пер-

вым исследователем отношений подшучивания в общетеоретическом плане, обратившим внимание на связь подшучивания с отношениями избегания [Radcliffe-Brown. 1940. P. 195-210]. Подшучивание и избегание, в известном смысле, оппозиционные пары и оппозиционные отношения. Как отмечалось выше, «избегают» друг друга один из супругов и родители другого супруга, а также его иные старшие родственники. Классические пары: теща и зять, свёкор и сноха, старший деверь и невестка, старшая свояченица и зять. Подшучивают обычно деды над внуками, нередко тётки и дяди над племянниками, свойственники одного пола и возраста. Намёк на существование обряда шуточного сватовства внука к самой древней бабушке посёлка, лицо которой с множеством линий и складок напоминало «портрет Земли» на школьной карте, приводит в одном из своих сочинений Е. Айпин. Раньше в обычае было, что «всем малым детям выбирают таких “невест” и “женихов” с белыми головами и посохами, чтобы они прожили такую же долгую жизнь, как и эти бабушки-невесты и дедушки-женихи» [Айпин. 1990. С. 229].

При приоритете значений терминов кровного родства термины свойства являются исторически вторичными и отражают совершенно определённые брачные нормы. Причём факт переноса наименований кровных родственников на отношения родства по браку отражают хорошо известные социальные институты, а именно кросскузенный брак, сорорат и левират, что вполне соотносится с этнической и социальной реальностью.

Известная несогласованность хантыйских и ненецких терминов свойства – факт, которому обычно приписывают решающее значение в суждениях об этих терминах, объясняя вторичностью оформления этих названий как таковых, что соответствует эволюции рода и семейно-родовых отношений. Полевые материалы автора показывают, что в традиционной культуре различие кровных родственников и свойственников не имеет принципиального значения, а порой даже и не осознаётся информантами. Кроме того, со временем родственники со стороны мужа и жены становятся между собой *ханум/хйнне* ‘дальняя родня’ (букв.: прилипший, прилипшая). Поэтому говорить, что вторичность терминов свойства отражает второстепенное положение родственников жены/мужа, было бы ошибкой. Социальное родство, при котором, с одной стороны, часть лиц, состоящих в кровном родстве, может не считаться родственниками, а с другой – к таковым могут быть отнесены и свойственники, не противопоставляется свойству.

1.3. Названия, примыкающие к терминам родства, и иные обозначения человека

Проблема «человек – общество» настолько сложна сама по себе и продолжает усложняться с развитием цивилизационных процессов, что кроме обозначений кровного и свойственного родства существует и группа описательных терминов, имеющих целью объяснить названия, примыкающие к терминам родства: пуповая мать, крёстная мать, родственник, родня, ребёнок, сирота, двойня и др. К этой группе терминов можно отнести и такие, как девочка, мальчик, человек и др.

Данная группа терминов не столь продуктивна, как термины родства и свойства, и включают в себя ограниченное число обозначений. У хантов, помимо собственно матери, существует ещё так называемая *пūkән аңки* (каз. хант.) ‘пуповая мать’; ребёнок приходился ей *пūkән пух* ‘пуповым сыном’ или *пукан эви* ‘пуповой дочерью’. Кстати сказать, и ребёнок в данном случае будет иметь соответствующие названия: *алтәм пух* ‘принесённый мальчик’, *алтәм эви* ‘принесённая девочка’, которыми к ним может обращаться только «пуповая мать». У сынских хантов процесс приобщения ребёнка к социуму и миру духов, как и у других групп хантов, происходил через процесс реинкарнации и назывался *нох льяксас* ‘вверх вернуться’. Ребёнок, в которого вселилась душа умершего, назывался *ляксам* с добавлением термина родства [Талигина. 2005. С. 89]. Манси называли родившегося ребёнка *усь самын патум няврам* ‘только что упавший (появившийся) на глаза ребёнок’, подчёркивая, что теперь он стал видимым [для окружающих] и сам стал видеть (мир людей) [Попова. 2003. С. 86].

После того как у ребёнка отпадала пуповина и состояние матери было более или менее удовлетворительным, у северных хантов совершался обряд очищения (*алтанса*). Проводила его *алтәм анки* ‘несущая мать’ – женщина, которая несла ребёнка во время обряда. Суть его заключалась в том, что в уменьшенную модель нарты-лодки клали очищающее средство – *йол* (чагу, горящий уголёк) и раздували его. Через дым первой прыгала ‘несущая мать’, а затем и мать новорожденного. В это время ‘пуповины мать’ (*пūkән аңки*) разводила костёр и через него участники обряда прыгали в той же последовательности. Затем гасили нарту-лодку, костёр и возвращались домой. Впереди шла ‘несущая мать’ с младенцем на руках. В доме ребёнка укладывали на почётном месте. Платок, которым он был накрыт, дарили *алтәм анки*, а ‘пуповины мать’ получала красивый платок

и хороший нож. Юганские ханты определяли подростку ещё и *перна анки* крёстную мать, дарили крестик, но обряда крещения не проводили [Соколова. 2005 а. С. 144-145]. На социальных родителей накладывались не только дополнительные обязательства по воспитанию чужого сына или дочери, но и повышался их собственный социальный статус. Исследователи отмечают наличие у хантов, ненцев и других сибирских народов так называемого территориального родства, при котором семья брала на воспитание чужих детей. Эти дети получали не только фамилию приёмных родителей, на них распространялись те же термины родства и все права, как и на родных детей.

В названиях человека в культуре большинства обско-угорских и самодийских народов изначально определены его жизненные функции. Один из хантыйских эпитетов богинь – «железных иглол многие дочери» – является символом будущей женщины. Если на свет появляется девочка, то ненцы говорят, что «человек тот пришёл, который будет вышивать», а если мальчик – «тот, кто будет держать лук». Такие описательные названия полностью оправдываются нашими знаниями об общественном строе древних угров и самодийцев.

Для определения названий «ребёнка» в хантыйском языке казымского диалекта существуют общие для обоих полов определения: *навремйт* 'дети', *ай наврем* 'малыш' и *наврем* 'ребёнок', а в ненецком *ню* 'дитя', 'ребёнок'. Общие названия для ребёнка возникли, вероятно, позже, при известном ослаблении этого противопоставления. Интересную подробность находим в исследовании М.А. Лапиной. Согласно её данным, слово *хуц* в тегинском говоре хантыйского языка связано с сакральной лексикой и означает «младший», «маленький», «малый», «последний». «В настоящее время, – пишет она, – это слово устарело и относится к архаизмам» [Лапина. 2008 а. С. 60]. Добрачный ребёнок у ваховских хантов имел низкий социальный статус, что подчёркивается в его названии *пельмок*, воспринимаемом как ругательное [Лукина. 2005. С. 246]

Близнецы и двойняшки в хантыйском, мансийском и ненецком языках имеют обособленные названия: *пилаң утңан* (каз. хант.), *юртың няврамыг* (манс.), *тяхаля петял* (лесн. нен.) и используются в номинировании как родных, так и приёмных детей. У манси словом *аныкве* 'внучек', 'внучка' принято называть всякого человека моложе себя. Для родного внука существует выражение *пыг пыгум* (букв.: мой сын сына).

Престижность преклонного возраста есть одно из проявлений концепции человеческой жизни. В обыденной речи пожилую или старшую по возрасту женщину манси назовут *ākvēkva* ‘бабушка’, в отличие от родной бабушки по материнской линии *ānēkva* (букв.: красивая женщина), и по отцовской линии – *śāsēkva* (от *śās* ‘тётя по отцу’, букв.: женщина-тётя [по отцу]). Дети же любого взрослого мужчину называют ‘дедушка’ (*akikve*). Человека в последней возрастной степени определяют без половых отличий. К этому возрасту детопроизводный период уже завершён, поэтому старшее поколение (особенно старые женщины) считается ритуально «чистым» и в его руках сосредотачивается основная ритуальная деятельность.

В мансийском языке любую неродственную старшую по возрасту замужнюю женщину именуют своей бабушкой, что нашло отражение в следующей фразе: «...опять его бабушка идёт» (...*ākve osty jūv*) [Мифы, сказки, предания манси... 2005. С. 387]. Как видим, резких терминологических различий в данной номинации не прослеживается. Казымские ханты одинаковым словом *ханне* обратятся и к незнакомой женщине, и к родственникам женского пола жениха и невесты, и к дальним родственникам женского пола.

Неженатого мужчину сынские ханты называли *вел-маш*, ку ‘одинокий, отдельный мужчина’, а незамужнюю молодую девушку – *ели улты эви* ‘дома, у родителей проживающая девушка’. Засидевшуюся (примерно до 25–27 лет и старше) девушку именовали *энмам эви*, иногда добавляя *шики* ‘большая, величественная’, подчёркивая, что она действительно уже перешла возрастные границы для невесты [Талигина. 1998 а. С. 21]. Казымские ханты также имели определённые названия для *атэлт* ‘одинокого’ человека: *вел* ‘отдельный’; *вел хә* ‘неженатый’, ‘холостой’; *вел не* ‘незамужняя’. Социальный статус таких людей в традиционном обществе был невысоким.

Видное место в системе родственных отношений и терминов общественного строя принадлежит сироте – *шокащты ньаврем* (каз. хант.), *савалап няврам* (манс.), *тевалю* (лесн. нен.), *чилян* (сельк.). В определении термина «сирота» лесные ненцы иногда подчёркивают его возраст – *тева’ку џашке* ‘сирота-ребёнок’. С.С. Успенская, анализируя мотивы фольклорных произведений, отмечает упоминание отголоска древнего ритуала человеческого жертвоприношения в героической эпике северных «оленных» народов, согласно которому следовало оставлять в живых после убийства родных маленького мальчика на «счастье оленьего стада» [Успенская. 2005. С. 69]. Считалось, что такой мальчик-сирота обладает особым даром –

тац уй (от *тац* ‘стадо, богатство’, *уй* – ‘удача, везение, счастье’). «Характерно, что по канонам сказочных произведений враги должны извести такого героя до определённой поры – до времени, “пока ещё руки слабы, пока ещё ноги слабы”» [Успенская. 2005. С. 70]. Вероятно, с ценностным статусом сироты связан обычай принесения его в качестве жертвоприношения богам. К.Ф. Карьялайнен, исследуя религию обско-угорских народов, публикует сведения Й. Папаи о том, что «во время большого голода, когда пельымского духа *Põlām-tõrām* больше ничего не удовлетворяло, ему приносили в жертву ребёнка-сироту» [Молданова. 2010. С. 7]. Д.Н. Анучин не опровергает возможности существования у ненцев людоедства [Анучин. 1890. С. 15, 39]. М.В. Юнина отмечает случаи приношения самоедами человеческой жертвы в качестве проявления гостеприимства в путевых записках Ю.И. Кушелевского («самоед предложил сотнику в качестве угощения собственную дочь, убив её у него на глазах»), а также воинской традиционной практики («убедившись, что одолеть врагов они (самоеда – В.С.) не в силах, решили заключить вечный мир, скрепив его принесением в жертву соплеменника. Самоед был убит, сварен и съеден. Причём корыто, из которого ели человеческое мясо, было поставлено на срубленную вершину высокой лиственницы как символ вечного мира») [Юнина. 2001. С. 246-247]. Приношение кровавой жертвы мотивировалось наличием в крови души человека [Фрэзер. 1928. С. 73]. Стремлением максимально умиловать богов объяснялось принесение человеческих жертв. Сюжеты человеческих жертвоприношений очень редко встречаются в современных вариантах героических сказок, что свидетельствует в пользу глубокой архаичности данного обычая и, являясь малоизученной темой, требует дальнейшего исследования.

При рождении ребёнка женщина сынских хантов (у которой были живы родители) доверяла изготовление *ушпай* (*уш* ‘чага’, *пай* ‘много чего-нибудь’) только сироте [Талигина. 2005. С. 88]. С сиротой, как считали ненцы, необходимо быть «осторожнее, не обижать, а то вырастет и отомстит» (*ңайвамта тилдны* ‘голову поднимет’). Намёк на особенную роль сироты в социальной структуре традиционного общества прослеживается в ненецкой сказке Тэвалю («Мальчик-сирота»). Согласно её сюжету некая светловолосая женщина *Ңайвата хылдны* ‘Белоголовая женщина’ босой ногой несколько раз подбрасывает в небо капризного мальчика. Первый раз подбросила до *Нум ңылдат мӓлшата* («Неба кожицы предела»). Упав, мальчик-сирота продолжал плакать. Второй раз подбросила чуть пониже («не долетел до потолка неба») – превратился в собачку. В третий раз

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

подброшенный вверх мальчик превратился в утку, а в четвёртый – в молодого парня, с которым Белоголовая женщина-богиня и стала жить [ПМА, пос. Варьёган. 1998]. Мансийская сказка *Савалап а́гиристь* 'Девочка сирота' в своём сюжете содержит мотив чудесной женитьбы оставленной в лесу девочки на мужчине, одетом в «белые кисы, в белую парку». В его облике просматривается образ культурного героя *Най́ Отыра* – покровителя людей *мис ма́хум* [Мансийские сказки. 2003. С. 74-81]. Кроме того, и сам понятийный перевод слова савалап означает человека, который страдает, мучается, что в какой-то степени сближает его с шаманом. Возможно, понятие «сирота» в традиционном обществе имело более весомое значение, раз он участвует в событиях за пределами земной жизни наряду с божественными персонажами. Приведём отрывок из обращения ненецкого шамана *сэвндана* (камлающий «к небу»), в котором он обращается к семи духам Верхнего мира, опубликованного А.В. Головнёвым [1995. С. 381-382]:

*Нгэва Тарка Нгаятарме,
хуно хэвнян?*

Сеня самб д'вани мальнгана.

*Нгэва Тарка Нгаятарме
танянод мэвэраха.*

*Сеня нгавнани, сеня
нгамдвнани мальнгана.*

*«Яв'мал Ирикевэ,
хуно хэвнян?»*

*Еся тоба лакдер тайсер хабте'эда
тисьдада ядувна,*

Тобарида мяры ид иня пули лядпида.

*Сеня нгавнани самб д'вани
мальнгана.*

«Понгармэ Ириков, хунанад хэвнян?»

*Тарем мамонода:
«Ева, сава, хамикохова
хамикум, ями хубта нгэ'нив».*

Головы Двурогой Мохнатый дух,
куда ты подевался?

Как когда-то прежде,
я начинаю камлать.

Головы Двурогой Мохнатый дух
только и ждал зова.

Как когда-то прежде,
я начинаю камлать.

«Старик Истоков Вод,
куда ты делся?»

Железные копыта его белолобого
быка стучат не по земле,

Уже где-то близко растопырен-
ными копытами дождевые тучи
он насквозь пробивает.

Как когда-то прежде,
я начинаю камлать.

«Старик Страны Вихрей, куда ты
делся?»

Тот отвечает: «Будь по-твоему,
Сирота, я собираюсь, собираюсь
моя земля далеко».

Из приведённого отрывка видно, что боги называют шамана Ева 'Сирота', что, по мнению исследователя, соответствует понятию «отстранённый от мира людей». Касаясь этого сюжета, А.В. Головнёв отмечает: «Как правило, герой Ева в начале повествования выглядит потерявшимся среди людей, затем в поисках родной земли он одолевает всех врагов и становится владыкой всего мира» [Головнёв. 1995. С. 382]. В настоящее время, чтобы не осиротеть, ненцы не срывают «одноглазую» морошку (одна веточка на кустике) [Вэлла. 2005. С. 13], а селькупы избегают «трясти, крутить рукавами» [Мифология селькупов. 2004. С. 176]. Для традиционной культуры сиротство не было характерным явлением, так как с момента рождения за ребёнком устанавливался общественный патронат в лице многочисленной родни и социальных родителей.

В традиционном обществе содержится такое понятие, как *лахас хэ* (сург. хант.) 'друг', 'товарищ', *тилю* (букв.: нужный человек, лесн. нен.). Для лесных ненцев в этом определении прослеживается важная для отношений взаимопомощи характеристика человека, как «дающего пользу». Более точный смысловой перевод следует произвести от ненецкого *тиде* – 'тот, от которого я становлюсь живым'. В тундровом диалекте ненецкого языка этому понятию соответствует определение *ня*, обозначающее, кроме понятий «товарищ, брат», ещё и «члена одного или группы родов».

В целом термины, примыкающие к группе родственных, возможно сгруппировать в одно компактное подразделение «родня» (*рётна*, каз. хант.; *раҳәм ёҳ*, сург. хант.; *акв рут*, манс.; *лакхи*, лесн. нен.). Анализ терминов родства и свойства позволил установить наиболее важные и ценные понятия для этнической группы и дал представление о системе родства хантыйского и ненецкого этноса. Как видим, в терминах родства по данным хантыйского и ненецкого языков чётко разделяются материнская и отцовская линии: различными терминами обозначаются бабушка и дедушка по матери и отцу, тётя и дядя по материнской и отцовской линиям. Подтверждение этому находим в объектах традиционной культуры, где существует определённая группа предметов, которая объединяла ребёнка с тем или иным кругом кровных родственников. Такая вещь, как берестяная коробка, изготовленная и подаренная матерью, связывала её обладателя с кругом родственников по материнской линии и одновременно с верхним миром. Колчан, изготовленный отцом из дерева и подаренный внуку, связывал внука с родственниками по мужской и одновременно по женской линии (колчан и лук оклеивались берестой) [Кулемзин, Зоркальцева, Сязи. 1998. С. 11].

Таким образом, система родства в нормативной культуре хантов и лесных ненцев является обозначением «своего» социального пространства, а не свидетельством формальной принадлежности к той или иной генеалогической группе. Отцовское родство выступало символом единства, мифологическим «хребтом» данной этнической общности. «Насыщенность» этого родственного пространства варьировала от постоянных и многогранных отношений между роднёй-соседями до «памяти» о единстве родственных корней у территориально отдалённых групп и свидетельствует о постоянстве брачной системы с известной долей её эластичности как реакции на давление внешней иноэтнической среды.

2. Символизация возрастных периодов

Существование человека, как и явления окружающего мира, также имеет временную продолжительность. Важным аспектом времени был счёт поколений. Определив принадлежность лица к тому или иному поколению или установив их последовательность, получали вполне удовлетворявшее представление о связи событий и обоснованности правовых притязаний. Понятие поколения воспроизводило ощущение преемственности человеческих групп, в которые индивид включался как реальный носитель связей, соединяющих настоящее с прошлым. И это ощущение имело гораздо больший смысл и ценность, нежели простое указание на некоторую точку абстрактной хронологической шкалы.

В.Н. Соловар отмечает в качестве ядра лексико-семантического поля «возраст» у казымской группы хантов, лексемы *нөпэт* 'возраст, век', *ол* 'возраст, год', *тэй* 'зима, возраст', *луват* 'приблизительный возраст', *нуви* 'свет, период', *тыдэц* 'месяц' [Соловар. 2011. С. 57]. В соответствии с этим жизнь может быть долгой – *хув нөпэт валум ики* (долгожитель), *тадэң нөпэт валум* 'век прожитый', а может быть и короткой – *нөпэтлы йислы* 'короткая жизнь', *хэн валум нөптэл* 'почти не жил на белом свете' [Касина. 2010. С. 14].

Представление о возрасте связывалось хантами с растратой жизненной силы (души): *Йисал худат вэн ики* 'Великий муж, без йиса оставшийся'. Человеческий возраст, как и время в целом, обозначались описательно: *Сэри эпат йислы вэрт* 'Седовласый без возраста (жизненной силы) ворт' [Гриневич. 2012. С. 53, 54], *Нар хунэп ай ики*

дэр йиңэл дыпийн керәпльэл ‘Маленький мальчик с голым животом в коробе валяется’ [Соловар. 2011. С. 56], *Чэтчэчэм ики пырасха йәх, пйңкләкәл пә ылә маһахләх тәмин* ‘Дед мой уже состарился, ссутулится (букв.: лопатки вниз наклонились)’ [Кошкарёва. 2004. С. 130]. Интересно отметить, что в ненецких терминах, номинирующих «очень старого человека», употреблялось слово *һытырма* [Сэрпиво. 2011. С. 19], обозначающее «вместилище» души умершего человека.

При определении возраста носителями языка, как правило, использовались различные коды – социальный, пространственный, животный, растительный, предметный [Соловар. 2011. С. 57-58; Динисламова. 2009 а. С. 58] (табл. 11).

Таблица 11

Коды-определители возраста

Социальный	Пространственный	Животный	Растительный	Предметный
<i>Ими тәты луват</i> ‘Возраст, когда приводят жену’	<i>Йәлды вәлды йох</i> ‘вперёд (дальше) живущие люди’	<i>Хәйа-войа</i> ‘Стал зрелым’ (букв.: мужчиной-зверем стал)	<i>Дыйәм туләх</i> ‘Гнилой гриб’	<i>Пирәц көравһәк</i> ‘Старый короб, сплетённый из корней’
<i>Па хота мәнты нәпәт</i> ‘Возраст, когда уходят в другой дом’	<i>Муң шлды енәмты питсәв</i> ‘Вниз расти стали’, т.е. состарились	<i>Лүв худна ай хор иты хөхәптьәл</i> ‘Он всё ещё как молодой бык бегаёт’	<i>Сот ол нохәр йүх</i> ‘Столетний шишка дерево (кедр)’	<i>Дыйәм сәсәңән</i> ‘гнилые слопцы’ (о пожилых людях, муже и жене)
	<i>Йеңки щорс пәда мәнты кәма йис</i> (букв.: достиг возраста, когда уходят к ледяному морю), т.е. состарился		<i>Дыйәм аңкәл</i> ‘Гнилой пень’ <i>Тосам сас курсит</i> (букв.: высохшей бересты труха)	

Изучение половозрастных групп в этнографии не является новой темой. Половозрастная стратификация, исторически восходящая к половозрастным разделениям труда и общественных функций, являлась предметом изучения не только зарубежных (Л. Фробениус, Г. Шуриц), но и отечественных этнографов. Данной проблемой занимались С.П. Толстов, Д.А. Ольдерогге, С.А. Токарев, В.А. Попов, Н.П. Гринкова, К.Л. Задыхина, Н.А. Бутинов, В.Р. Кабо, К.П. Калиновская, В.М. Мисюгин и другие, пришедшие к выводу, что половозрастное деление, как универсальное социальное явление, обусловлено исторически и характерно для всего человечества на стадии раннепервобытного общества и пережиточно сохраняется вплоть до нашего времени [Ольдерогге. 1936; Толстов. 1938; Андреев. 1971]. В частности, подтверждая это положение, В.А. Попов считает установленным фактом, что «на ранних этапах развития обществ первичной формации половозрастной принцип лежал в основе социальной организации» [Попов. 1981. С. 89], маркируя роль и место индивида в социальном пространстве и общественной жизни.

Как подсистема культуры, половозрастной символизм включает в себя нормативные критерии возраста (возрастная терминологическая периодизация жизненного цикла с указанием длительности и задач основных его этапов), возрастные стереотипы (черты и свойства, приписываемые культурой лицам данного возраста, задаваемые им в качестве подразумеваемой нормы), символизацию возрастных процессов, возрастные обряды и ритуалы, посредством которых культура структурирует жизненный цикл и оформляет возрастные взаимоотношения.

Возрастным категориям на материалах по различным группам хантов посвящены частично тезисы Е.П. Мартыновой, публикации М.А. Лапиной, О.А. Кравченко [Мартынова. 1993; Лапина. 2008. С. 56-65; Кравченко. 2007. С. 88-137] (прилож. 5). Все они касаются такой возрастной группы, как *ньаврэмьт/ньаврэм* «дети» (рис. 35). Например, Е.П. Мартынова предлагает следующую градацию внутри категории детей: 1) грудные дети (до прохождения обряда «социального рождения»); 2) «колыбельные» младенцы (до 2-3 лет); 3) младшие дети (до начала обучения трудовой деятельности); 4) подростки.



Рис. 35. Ребёнок в дневной хантыйской колыбели *онтәп*
(Фольклорный фонд ОУИПИиР).

Понятно, что это деление носит условный характер. Тем не менее, период детства оканчивается с наступлением половой зрелости и последующим вступлением в брак [Мартынова. 1993. С. 28-30]. В.Н. Соловар на основе лексического материала выделяет следующие возрастные этапы у казымских хантов: «детство» *ай пура, һаврема вәдты мәр*; «молодость» *енәмты йох*; «зрелость» *вәна йўвәм йох*; «старость, старый» *пирәщ*. Она рассматривает также и некоторые этапы раннего возрастного периода развития человека (детства): *Һаврәм сәм сайн вәдты йит* 'Период внутриутробного развития ребёнка'; *Тәп сема питәм һаврәм* 'Новорожденный'; *Ғсәм шепты һаврәм* 'Грудной ребёнок', *Онтпәң һаврәм* 'Ребёнок периода люльки'; *Пеңклы һаврәм* 'Возраст, когда у ребёнка ещё не выросли зубы (букв.: беззубый ребёнок)'; *Шөшидәты луват һаврәм* 'Ребёнок в таком возрасте, когда начинают ходить'; *Хәхәтьләты луват кәм һаврәм* 'Ребёнок в таком возрасте, когда начинают бегать' [Соловар. 2011. С. 57, 59].

Интересные полевые материалы для сравнений половозрастной терминологии, содержащейся в фольклоре северных манси, любезно предоставила автору 2015 г. С.А. Попова, различающая следующие периоды:

1. Детство. *Няврамыт* 'дети'

Мәнь 'маленький, младенец' (младенческий возраст)

1. *Усь самың патум няврам* 'только что глазастым [глазами видеть] ставший ребёнок' или 'только что на глаза попавший [увиденный глазами] ребёнок' (малыш сразу после рождения).

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

2. *Люль сән хуйнэ няврам* 'в плохой берестяной коробочке спящий ребёнок' (с момента рождения до отпадения пупка).

3. *Апат хуйнэ няврам* 'в колыбели спящий ребёнок' (перевод ребёнка в дом и помещение его в постоянную колыбель: *ути апа* 'ночная колыбель' и *хотал апа* 'дневная колыбель').

4. *Кон-хайтыгтан янытыг няврам* 'ребёнок (достигший) возраста бегать вне дома (на улице)', т.е. уже не младенец.

5. *Маньлат* 'юный, молодой' – старшие из детей (перешедшие за середину детского возраста).

II. Юность. *Агит-пӱгыт* 'девушки-юноши'

Маньлат 'младшие' (из возраста юношей и девушек)

1. *Аюмкитум* 'слабые, неокрепшие' (младшая возрастная группа юношей и девушек):

а) *Аюмкитум аги* 'слабая, неокрепшая девушка' (появление первых регул);

б) *Аюмкитум пӱг* 'слабый, неокрепший юноша' (время обучения приёмам охоты, приобщения к родовым святыням).

2. *Тох тӕлум агит-пӱгыт* 'подросшие девушки-юноши'.

3. *Лэсмин аги* 'девушка на выданье':

а) *Хайтталым аги* 'просватанная девушка'.

4. *Яныг аги* 'большая (старшая, достойная, важная) девушка'.

5. *Уп* 'невестка'.

III. *Ёрыг ёмтантаңкве*

[букв.: сильным становится (сделаться), окрепнуть]

1. *Мань нэ* 'молодая женщина'.

2. *Няврамың нэ* 'имеющая детей женщина'.

3. *Хумыг уйыг* 'мужчина, имеющий [силу] зверя', т.е. матерый, заматерелый.

4. *Нэ котлен, хум котлен ёхтум экваг-ойкаг* 'средних лет достигшие женщина-мужчина'.

IV. Матум 'старый (старики)'

1. *Яныгпалаг ёмтумыг экваг-ойкаг* 'большая половина [жизни] исполнившаяся [имеющие] женщина-мужчина'.

2. *Яныг хотпа* 'старшие [жители]'.

К общим для фольклора хантов и манси определителям возраста можно отнести следующие формулы: «достиг возраста бега», «достиг возраста убивания зверя», «достиг возраста убивания из лука» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 514].

Следует отметить, что проблема возрастных категорий на ненецком материале не была темой отдельного исследования. Ряд учёных в своих работах [Хомич. 1966; Головнёв. 1995; Харючи. 2001; Зенько-Немчинова. 2006] касались этих вопросов в связи с изучением материальной и духовной культуры тундровых и лесных ненцев. В ненецкой традиции существуют два подхода к определению возраста: *сян со* 'ямида хаевы џацекы?' 'сколько раз дошедший до срока рождения?' (для детей) и *сян ню* 'нися/небя?' 'скольких детей имеющий отец/мать?' (для взрослых) [Мухачёв, Харючи, Южаков. 2010. С. 58]. Кроме того, у разных этносов со временем выработались свои представления о числе биологических возрастов и о градациях жизненного цикла или возрастных степенях, но основными у всех являются следующие: детство, юность (подростковый возраст, отрочество), зрелость и старость. Например, согласно одной из них, тундровые ненцы учитывали возраст с момента рождения и до 4-5 лет, при этом обязательно принимали во внимание время года, в которое ребёнок родился.

Доказательством тому служат народные выражения: *Нопой соя* 'мида хае 'Он прошёл один круг со дня рождения (исполнился один год)', *Сидя соя* 'мида хае 'Два круга прожил со дня рождения', *Няхаромдэй соя* 'махада миџа 'Приближается третий круг со дня его рождения', *Тетюмдей соя* 'мида тандая' ха-ейдась 'Только что он оставил позади четвёртый круг жизни', *Тикар вэсако* – *самляџ соя* 'ми хаевы 'Этот малый уже старик – прожил пять лет жизни'. Далее возраст уже не учитывается. Главными показателями его жизнеспособности и самостоятельности являются отношение к труду и навыки при выполнении трудовых операций для мальчиков – поимка оленей, умение их запрягать, вести упряжку; для девочек – мастерство при скручивании нитей из оленьих сухожилий, шитьё одежды для кукол, обуви для маленьких детей, активность в хозяйственной деятельности семьи и т.д. [Антонов. 2008. С. 94] (прилож. 6).

Приведём определители возраста лесных ненцев по материалам Ю.К. Айваседа-Вэллы: 1. «Достичь возраста сползания с постели...»; 2. «Достичь возраста первого шага...»; 3. «Достичь возраста, когда тебе позволили пользоваться ножом (иглой)...»; 4. «Достичь возраста, когда ты поставил (поставила) свой первый чум на песке при помощи старших братьев и сестёр...»; 5. «Достичь возраста, когда ты сказал (сказала) себе: “Я взрослый (взрослая!)”»; 6. «Достичь возраста самостоятельной езды на оленьей упряжке (на обласе)...»; 7. «Достичь возраста Первого Поцелуя...»; 8. «Достичь возраста создания Своего Очага...»; 9. «Достичь возраста выбора Своего Пути...»; 10. «Достичь воз-

раста Своей Походки (Своей Песни)...»; 11. «Достичь возраста нарощения внука...»; 12. «Достичь возраста Полноценного Поцелуя...»; 13. «Достичь возраста мудрости иносказаний...»; 14. «Достичь возраста возвращения в детство...» [Ю.К. Айваседа-Вэлла. пос. Варьёган. 2003]. В указанном перечне возрастов лесных ненцев детству соответствуют 1-6 периоды (12-13 лет), зрелости – 7-12 (предположительно до 60 лет) и мудрости – 13-14 периоды. Последний ориентировочно наступает после 60 лет.

С позиции многозначности возраст «сползания с постели», «первого шага» можно понимать буквально, а возможно, и иносказательно, вкладывая в это понятие символический смысл: совершение самостоятельного жизненного поступка. «Можно иметь детей, – замечает Ю.К. Айваседа, – и не достичь “возраста” (состояния) Первого Поцелуя» [ПМА, пос. Варьёган. 2010]. «Возраст создания Своего Очага» Юрий Кылевич достиг только в 44 года, когда в 1992 г. приобрёл первых оленей и ушёл жить с женой и внуками на стойбище на р. Тюй-тяха. Традиционное мировоззрение лесных ненцев нюансирует возрастные периоды по половому признаку (прилож. 7).

В традиционной культуре лесных ненцев можно выделить определители возраста по старшинству. Если в семье, скажем, семь детей, то их (в основном) будут подразделять по порядковым числительным: первый – *налка* ‘старший’ или ‘большой’; второй – *нимитём* ‘второй’; третий – *няхамты* ‘третий’; четвёртый – *тел* ‘средний’; пятый – *тёны* ‘средне́кий’, ‘предмладший’; шестой – *шунску* ‘младший’, ‘миленький, маленький’; седьмой – *ше’эвемты* ‘седьмой’.

Самого маленького ребёнка также называют *нюча ню* ‘маленький ребёнок’. Если в семье детей больше семи, то в этом случае четвёртый ребёнок получает «имя» согласно его порядковому числу – *че’чимты* ‘четвёртый’, пятому и шестому ребёнку дадут «имя» *тел* ‘средний’, а следующие дети переходят в категорию *тёны*, *шунску* – младших по возрасту. В самом общем виде деление детей на группы по старшинству (*тёлшмя* ‘мерка’) возможно представить следующим образом:

старшие дети – *налка ню* – 1, 2, 3, 4-й ребёнок
средняя группа – *тел ню* – 5, 6, 7, 8-й ребёнок
младшая группа – *нюча ню* – 9, 10-й... ребёнок

[ПМА, стойбище Лисий бор. 1997].

Селькупы возраст человека подразделяют на три периода, соответствующих определённому социальному статусу: 1) детство и юность (до женитьбы); 2) зрелость; 3) старость. В соответствии с половой принадлежностью в лексике селькупского языка это раз-

личение закреплено в следующих словах-определителях возраста: для мужчины – *йя* ‘ребёнок, мальчик, парень’, ‘сын’; *ира* ‘мужчина, самостоятельный охотник, глава семьи’, ‘муж’; *ильча* ‘дед’; для женщины – *нйтэк* ‘девочка, девушка’, *има* ‘женщина, жена’ и *имыля* ‘бабушка’ [Мифология селькупов. 2004. С. 178-179].

В соответствии с возрастной периодизацией, а также с разграничением «мужской» и «женской» сфер строилась половозрастная субкультура. Как у хантов, так и у ненцев считалось, что до менструации девочка как бы пола не имеет. В 5-7 месяцев ненцы шьют первую одежду, одинаковую для мальчиков и для девочек: малицу без рукавиц, меховые ползунки с отверстием сзади. Дети этого возраста назывались собирательным термином *ню*, имевшим значение «младенец», «ребёнок». То есть в данный период деление детей по половому признаку не выражено. Как верно отметил А.А. Бурыкин, «названия потомков по нисходящей линии в свою очередь не имеют никакого специального выражения, за исключением выстраивания цепочек из слова *ню* (“потомок”, “сын/дочь”), поскольку даже для понятия “дочь” в ненецком языке нет отдельной лексической единицы и оно выражается сочетанием слов “женщина + потомок”» [Бурыкин. 2006. С. 239]. На всех диалектах ненецкого языка дочь номинирована одинаковым термином – *не ню*, *ню* ‘женский ребёнок’, ‘ребёнок’.

В трёхлетнем возрасте девочке шьют ягушку – меховую женскую одежду. Ориентировочно с этого момента появляются различия в воспитании разнополых детей. С 7 лет мальчики начинают выполнять несложные работы под руководством отца, деда; девочки – различную женскую работу под руководством матери (рис. 36, 37).



Рис. 36. Молодая мастерица. Стойбище *Мань-ўскве*, д. Ясунт. Фото С. Ремизова. 2014 г.



Рис. 38. Воспитанники этнокультурного стойбища *Нумсаң ёх*, р. Казым. Фото Е. Федотовой. 2006 г.

К 14-15 годам девушка уже самостоятельно могла выполнить все женские работы, так как к этому времени она становилась невестой (рис. 38). С наступлением периода половой зрелости девушка начинала подвергаться ряду ограничений и запретов, за нарушение которых (как полагали тундровые ненцы) могли последовать гибель оленей, несчастье для близких и семьи вообще. С этого времени (а в ряде случаев и с более раннего возраста) девушка могла выходить замуж. Ханты усть-казымского Приобья про молодого человека, достигшего брачного возраста, говорили: *Ими кашты луваттыя йис* 'Достиг возраста искать жену', *Шай каварты нэ кашиты луваттыя йис* 'Достиг возраста искать девушку кипятить чай' [Пятникова. 2008. С. 54].



Рис. 38. Мансийская невеста. Стойбище *Мань-ўскве*, д. Ясунт.
Фото С. Ремизова. 2014 г.

Следует отметить, что в этнографической литературе сведения о брачном возрасте у обских угров и самодийцев крайне немногочисленны [Соколова. 1980. С. 36-42; 1982]. В качестве нижней границы для вступления в брак юношей-хантов упоминается 20 лет [Белявский. 2004. С. 117], а девушек – 12-13 лет [Воронов. 1900. С. 7] и 13-14 [Шатилов. 2000. С. 11]. Однако, пожалуй, самый ранний случай вступления в брак приводит в своих исследованиях известный финский учёный М. Кастрен. Описывая «престранный» торг-обмен самоедов, он сообщает об их решении: «...отец пятилетней девочки вознаградит отца взрослой десятью оленями» [Кастрен. 1999. С. 166]. Среди публикаций современных исследователей необходимо отметить обстоятельную статью З.П. Соколовой, посвящённую брачному

возрасту у хантов и манси в XVIII–XIX вв. [Соколова. 1982]. В качестве источников для её написания были привлечены церковные метрические книги Тобольской духовной консистории и ревизские сказки Казённой палаты. Наиболее высокий процент ранних браков исследователь отмечает по данным ревизской сказки 1782 г. в Сургутском уезде. В малолетнем возрасте (12–16 лет) здесь вступили в брак 38 % женщин (115 чел.) и 22,5 % мужчин (48 чел.). На основе проведённого анализа ситуации по другим уездам З.П. Соколова отмечает, что ситуация по различным этнографическим и территориальным группам хантов, манси и ненцев существенно не отличается: малолетних невест (от 12 до 16 лет) было в два раза больше, чем малолетних женихов. Материалы же XIX в. свидетельствуют, что брачный возраст мужчин и женщин значительно повысился. «Уменьшение числа малолетних невест и женихов, – отмечает З.П. Соколова, – объясняется главным образом тем, что под влиянием христианства у хантов и манси начал отмирать обычай заключать ранние браки» [Соколова. 1982. С. 66–69, 70], либо они не фиксировались. Мансийский фольклор указывает критерии брачного возраста для мужчины: когда отрастёт борода, он должен найти «край многих женщин», и для женщины: когда девушка может сшить себе шубу, она «ищет край, где много мужчин» [Мифы, сказки, предания... 2005. С. 37, 81]. Как правило, сшить себе шубу девушка могла уже к 15–16 годам, что соответствует границе брачного возраста у манси для девушек – с 14–15 лет, а для юношей – 18–20 [Соколова. 2005 б. С. 269].

Замужняя женщина должна была соблюдать ряд ограничений. Она, как правило, не допускалась к религиозным обрядам, не могла есть мясо принесённых в жертву оленей, не могла подходить к священным нартам (*хэхэ хан*), а также к оленям, везущим эти нарты. Ей запрещалось переходить дорогу движущемуся навстречу обозу, перешагивать через принадлежности мужской одежды и т.д. [Хомич. 1966. С. 185]. В данном случае возрастная стратификация переходит в социальную.

Приведём несколько названий самого старого и уважаемого мужчины у лесных ненцев: *илли* (мог быть главой рода), *вэйсику* (*вэ'ку*) – как наиболее почтительное обращение к старшему по возрасту. Так можно было взывать только к богам: *Налка Нум-Вэ'ку* 'Большой Бог-Старик', *Тилы Вэйсику* 'Луна Старик', *Кавшаң Вэ'ку* 'Кавшаң Старик', *Апы ту' Вэ'ку* 'Медведь огонь Старик' (Гром) и др. Ещё одним из ненецких определений самого старшего в роду было выражение *тумта кытилэма* 'огонь держащий' (букв.: огонь [с ним])

остался). Для «зрелого мужчины» у шурышкарских хантов существовало выражение *уншэка йувам ики* [букв.: (к) большеватому ставший мужчина, т.е. пожилой].

В отношении старших существовал специфический набор признаков. Так, например, о мужчине, который не ходит на охоту, не добывает рыбу, то есть потерял свои черты мужчины-добытчика, ненцы скажут: «От него пахнет женщиной» (*нең мешата татя* ‘женщины запах есть’) или «это не мужчина, женщиной стал» (*чке-хэма каса выңиңа неңэ’ катя*), а ханты – «я нечистой женщине уподоблюсь» (*мань шамы-нэ катят’*) [П.Я. Айваседа, Е.Д. Василькова. пос. Варьёган. 2000]. По отношению к женщине, у которой прекратились регулы, казымские ханты скажут: «*Икийа щи йисэм*» (букв.: я стала мужчиной) [Соловар. 2014. С. 70].

Каждой возрастной группе предписывались определённые этикетные нормы поведения, как впрочем, регламентировалось и само отношение к ним. «Грудных детей, – пишет М.А. Лапина, – нельзя оставлять одних, до половой зрелости девочкам можно было сидеть в священном углу, ходить по мужской половине дома, мальчикам с этого периода можно было слушать священные сказания, присутствовать во время религиозных церемоний» [Лапина. 2008. С. 57]. Лесные ненцы считали, что если мужчина находился в репродуктивном возрасте, то он не должен был надевать женскую обувь [ПМА, пос. Варьёган. 1999]. У манси же и хантов подобный запрет существовал относительно всех возрастов юношей и мужчин, что отразилось в мансийском слове *икицам/викицам*. В словаре Б. Мункачи и Б. Калман читаем: *vikšém~vjkšém [wikšém~wukšám~ikšám] – sup Kleid, Hemd der menstruierenden Frau* [Munkácsi, Kálmán. 1986. С. 726], что в дословном переводе означает «грязное платье», «грязная рубашка менструирующей женщины». Смысловое же значение состоит в запрете для мужчин прикасаться к женским предметам как к сакрально нечистым («опасным»).

Ни одно семейное или родовое мероприятие не проходило без участия старших, иначе такое событие не имело бы социального смысла. Старшему члену семьи всегда отдавалось первенство, обращение к нему было исключительно уважительным: *вон хэйал* ‘взрослый человек’, *пирэц хэйал* ‘старый человек’. Даже его слово нельзя было «пересекать», то есть перебивать.

Возраст имеет существенное значение при общении родственников. Дочь младшего брата матери (тётя) для хантыйки А.С. Песиковой, живущей по р. Аган, будет являться *уэльть*, но и сама Песикова

будет для неё *ульть*. Термином *ульть* обратятся к Аграфене Семёновне дети двоюродных братьев и сестёр. Она же их назовёт *дьав* 'племянники'. Система возрастных степеней как культурно-нормативных стадий жизненного цикла является характерной чертой традиционного хантыйско-ненецкого общества.

Следует отметить, что и духи-покровители, которые не умирают, вероятно, так же, как и человек, были подвержены возрастным изменениям. Согласно мифологии манси лет через триста они стареют, взбираются на небо и возвращаются оттуда омоложенными. По другим сведениям, весной главные духи каждой местности и сам *Куль-отыр*, владыка преисподней, карабкаются вверх к небесному богу – тем самым архаичное мировоззрение стремится включить в круговорот жизни и богов.

Для определения возрастных явлений в общественных науках используются несколько терминов, но практически каждый из них многозначен, зачастую соотносится с совершенно разными понятиями. Например, категория «возраст» используется для обозначения, по крайней мере, двух разных явлений – биологического (хронометрического, абсолютного) и социального (условного) возраста. Причём идея абсолютного возраста/времени на личностном уровне имеет индивидуальный образ временной единицы – собственный век человека от рождения до смерти. Личностное начало проявляется в вокативной подсистеме терминов родства (термины: отец, мать, сын, дочь и т.п.). Временной оттенок можно также усмотреть в половозрастных апеллятивах (ребёнок, юноша, мужчина, старик). Кроме того, следует учитывать, что понятие возрастного символизма тесно связано с категорией времени, которому присущи повторяемость (цикличность) и необратимость (линейность).

Представленные материалы дают основание утверждать, что половозрастной символизм традиционной культуры как подсистема включает в себя следующие взаимосвязанные элементы: 1) нормативные критерии возраста, то есть принятую данной культурой возрастную терминологию, периодизацию жизненного цикла с указанием длительности и задач её основных этапов; 2) возрастные стереотипы – черты и свойства, приписываемые культурой лицам данного возраста и пола и выступающие для них в качестве подразумеваемой нормы; 3) символизацию возрастных процессов и кодировку возрастных периодов; 4) возрастную субкультуру – специальный набор признаков и ценностей, который маркирует социально-возрастные общности, сохраняя традиционный облик этноса.

В качестве специфических определителей времени/возраста, маркирующих языковую картину мира обских угров и самодийцев, следует отметить лексемы *нәпәт* 'век', 'возраст' (каз. хант.) и *валупсы* 'жизнь', *вент* 'век' (столетие), 'жизнь человека' (лесн. нен.). Первое понятие носит дискретный характер и поддаётся исчислению, второе – характеризует условия протекания человеческой жизни и включает в себя крайние точки начала и конца длительности: *валупсы олңәтты* 'жизнь начать' и *валупсы суханты* 'жизнь закончилась'. Понятие «жизнь», выраженное лексемой *валупсы* (в отличие от *нәпәт* 'век'), применимо только по отношению к индивидуальному существованию человека [Каксина. 2010. С. 15-17]. Наличие вербального осознания времени обогащает ценностный спектр мировосприятия в традиционной картине мира.

Атрибутивными свойствами биологического линейного времени, отражённого в половозрастной системе, являются: длительность (последовательность сменяющих друг друга возрастных состояний); одномерность; необратимость, означающая, что на линейке времени отмечены рождение, зрелость, старость и смерть; динамизм (детство, взросление, зрелость, старость). Человек традиционной культуры в любой вид времени включал понятие сакрального (мифологического), оно было непременно условием его ощущения мира.

3. Смерть как предел человеческого бытия

В традиционном мировоззрении жизнеспособность («жизненная сила») человека (а именно она описывается термином «душа») выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета – и всё это дополняется социальными характеристиками. Жизнь человека воспринимается как движение в пространстве и времени с определёнными координатами, продиктованными социально-возрастными статусом: младенец, ребёнок, юноша, взрослый, старик. Причём, как считают финны, «расстояние между жизнью и смертью не более чем ширина волоса» [Пентикайнен. 1990. С. 47]. В процессе мироздания изначально была заложена идея тленности всего сущего как залог равновесия. В мансийском мифе «Создание земли» верховное божество «Светлый муж-отец» поясняет, что им изначально был предписан мёртвый мир. Если его не создать,

то «между растущими деревьями», «между выросшей травой» подрастающим детям людей не хватит места и тогда «они тут же начнут друг друга резать, начнут друг друга есть» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 291]. Согласно представлениям восточных хантов, смертными («раньше человек умирал, а потом оживал всегда») люди стали из-за предательства собаки, которую дух Нижнего мира Куль уговорил нарушить процесс оживления человека, предписанный божеством Верхнего мира *Торум*'ом. Собака, «перепутав», положила человеку камень на голову, а гнилушки на ноги. Когда человек встал, то камень пробил ему голову и он умер навсегда. По другой версии, из-за глупости и безответственности людей злой дух смерти и болезней *Кынь*, освобождённый из сундука, опущенного на дно моря, стал таскать людей под землю [Ал'вы. 2005. С. 19].

Рассмотрим терминологию, связанную с понятиями «смерть», «умереть». Манси обозначали состояние ухода из жизни выражениями «ушёл в иную землю, иное место» (*мот ма нупыл та минас*), «стал невидимым» (*атимыг емтыс*), «на ту сторону глаз попал» (*сам та палин патыс*), «навсегда заснул» (*ёл акваг та ойвес*), хõлуңкве 'погибнуть', 'кончиться' [Иванова. 2010. С. 171; Ромбандеева, Кузакова. 1982. С. 149]. Ненцы обозначали конец жизненного пути человека фразеологизмом со значением «сломаться кости сердца»: *хадаедо сейдна лы маля хась* 'бабушка умерла в глубокой старости' (букв.: она умерла от «перелома кости в сердце», пур. нен.). В качестве внешнего проявления смерти человека ненцами отмечалось остекленение глаз [Головнёв. 2004. С. 180]. Существуют и фразеологизмы с компонентом «годá», что возможно рассматривать как более позднее включение: лесн. нен. *пота тáвьяш тикү* 'пришедших годов нет', *таймана пухуңаш пота нэлту* (букв.: до того старая, что годы потеряла). Старые люди выражают предчувствие смерти фразой: 'состарился я, к спинному мозгу дырку не нашёл' (*пухумэт, путунта шим дё'ңатм, тытди чики минханта мымэм ңытиши*, лесн. нен.) [Гизатуллина. 2013. С. 62]. Интересно отметить, что детям сообщение о смерти кого-либо передаётся словосочетанием *иш'ңä катя* 'в кого-то превратилась', а взрослым – *шейта дым ңыкды* 'сердца кость сломалась'.

В хантыйском языке конец земного пребывания человека обозначается как *сурма йиты* (букв.: к смерти стать, каз. хант.), *янтөма йиты* 'умереть' (букв.: к нет стать, каз. хант), *хåлды* 'сдохнуть' (каз. хант.), *сурта* 'умереть', 'скончаться' (вах. хант.). Всего же для хантыйского языка, по материалам В.Н. Соловар, зафиксировано свыше 30 глаголов, обозначающих прекращение существования, со следую-

щими характеристиками: «умереть, пропасть», «к покойнику стать», «к коре стать», «к чему-то страшному стать», «к памятному стать», «к смерти стать», «закончиться», «околеть», «плыть по течению», «рассыпаться на мелкие части», «исчезнуть» и др. [Соловар. 2008. С. 72; 2014].

Касаясь определения смерти в родственных финно-угорских языках, К.В. Афанасьева и Е.А. Игушев обратили внимание на сходство их корневой основы: *хӧлуӧкве* (манс.), *хӧлти* (хант.), *halni* ('умереть', венг.) – и в то же время на различия значений. «В венгерском языке значение этого слова нейтральное, оно употребительно как по отношению к человеку, так и по отношению к животному. В мансийском языке для обозначения “умирать” в настоящее время употребляется глагол *сорум патуӧкве*, а слово *хӧлуӧкве* носит оттенок стилистической подчёркнутости, искреннего сожаления по случаю кончины упоминаемого лица. В хантыйском же языке корень с этим словом приобретает стилистически сниженный оттенок, так говорят про смерть плохого человека или малоценного животного, данное слово содержит оттенок пренебрежения» [Афанасьева, Игушев. 2011. С. 94]. В приведённом пояснении мансийского определения понятия «смерть» существуют принципиальные неточности. Термин *хӧла* и его производные на весь период траура являются табуированными. Для обозначения умершего человека используют иносказательные выражения: «попавший в страдание некто» (*савын патум ут*), «обмытый некто» (*ловумтам ут*). Слово сочетание же *соруми патум ут* 'в смерть попавший некто' является грубой формой обращения к недругам, убийцам и т.п. В обыденном общении слово *хӧла* имеет следующие значения: 1) ругательство, тяжкое оскорбление (хуже нецензурного слова); 2) обозначение заплесневелых, мумифицированных, «окаменевших мертвецов или скелеты, обнаруженные по прошествии длительного периода: месяцы, годы, десятилетия, века и т.д.» [Слинкина. 2011. С. 247].

Выражением «в смерть попал» (*сорма питас*) сынские ханты указывают на некую зону, пространство, место смерти, что дало основание Н.М. Талигиной заключить: «Сорм имеет локализованное место» [Талигина. 1998. С. 42]. Об этом же свидетельствуют некоторые словосочетания мансийского языка, выражающие понятие «умереть»: «куда-то вошёл» (*хотталь сялтыс*), «в сторону другого мира попал» (*мот торум та палн та патыс*) [Иванова. 2010. С. 171]. Интересно отметить, что, по поверьям манси, вход в загробный мир находился около места под названием *Хоманёл*

‘Отвесный (крутой) мыс’ (где-то на берегу Обской губы). «Там двери в нижний мир. У дверей стоит сторож и пускает вниз лишь души действительно умерших» [Источники по этнографии... 1987. С. 152]. Сходные представления о местоположении страны мёртвых где-то в устье Оби обнаруживаются и у хантов. В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина приводят воспоминания о стране мёртвых Матрёны Себуровой из пос. Тугияны: «Мой отец сильно болел три дня подряд. Так болел, что чуть не умер, терял сознание. Когда пришёл в себя, то рассказал, что долго шёл вниз, – и рассказчица показала на север. – Там подошёл к морю, долго брёл по воде и наконец подошёл к сторожу. Сторож был верхом на чёрном коне. Впереди отец увидел много дыма, стоит котёл, дёготь варят. Там слышен крик гусей и лебедей, но не птицы то были. Это плакали люди, которым хотелось вернуться назад. Но те, которых сторож пропустил к Кынь-ики, вернуться уже не могли. Моего отца сторож не пропустил, отец долго ещё жил» [Кулемзин, Лукина. 1992. С. 109-110].

Для хантов смерть – это состояние, когда душа *лил’* (*ил’т*) покидала тело человека навсегда («*ил’т* ушла»). К.Ф. Карьялайнен приводит несколько описательных выражений понятия смерти: «ходивший неудачно на охоту», т.е. тот, кто уже ничего не в состоянии делать, «тот, кого нужно оплакивать». Слово, обозначающее «смерть» у лесных ненцев *кавшан* (*kāpш*, *kāпшан*), иногда употребляется как синоним слову «болезнь». Для умершего существует самостоятельное слово *хальмер* ‘покойник’. Словозвучные слова с аналогичным смыслом содержатся в языке тундровых ненцев – *хась*, *хабця* (дословно ‘не стать’ = умереть). Л.В. Хомич обратила внимание на то, что «форма *хабця* – глагольное имя орудия действия и может быть переведена как то, от чего (с помощью чего) умирают (или болеют). Это слово может обозначать не только смерть как явление (в этом значении употребляется также слово *хава*), но и смерть как существо» [Хомич. 1976. С. 24]. Финский исследователь Т. Лехтисало, описывая религиозные представления самоедов, отмечал: «Самоед боится вихря, ибо он верит, что в нём движется смерть, и человек заболевает, если коснётся его...» [Лехтисало.1998. С. 94].

Момент смерти был переходом в «иногобытие» и пребывание в ином мире. Арнольд ван Геннеп, создавая классификацию последовательности церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое, в обрядах перехода выделил «обряды отделения», которые «в основном представлены в погребальных церемониях» [Геннеп. 1999. С. 15]. Однако уход человека из мира живых начинался

много раньше, нежели наступала его физическая смерть. Согласно представлениям обских угров, человек, «внутри которого находится болезнь», в какой-то мере считался мёртвым [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 537]. Мифологическое, эмоционально-ассоциативное мышление не было способно к созданию абстрактного понятия «небытие»: «ничто» в большинстве древних языков выражается как «не-вещь». Поэтому «переход» совершает не человек в его «земном» виде, а его бестелесная сущность – душа. Место её обитания после ухода из тела человека мыслилось либо под землёй, либо на западе, на закате Солнца.

Возможность повлиять на судьбу была минимальной. Знаков, предсказывающих судьбу, в обско-угорской и самодийской культурах достаточно. Люди хотели быть предупреждёнными о поворотах своих судеб, поэтому придумали сложную систему символов, в которой наблюдение за природой играло важную роль. Изменения в космосе, на солнце, луне, звёздах принимали вид понятий о пространстве и времени. Личная судьба – проблема гармонии между микрокосмосом человека и макрокосмосом природы. В этих хрупких отношениях человек – часть природы и её циклов, как человеческого, так и вселенского.

У тундровых ненцев время смерти человека устанавливал верховный бог *Нум*, а невидимую запись срока, отпущенного человеку, вела богиня *Я' мяня* (дословно – нутро земли) – хозяйка земли. Однако «исполнял приговор» дух болезни и смерти *На*. Если старый человек долго не умирал, то считалось, что *На* не заметил. На мансийском фольклорном материале продолжительность жизни человека также определяет верховный бог *Төрүм*: «У молодого *Ватахум*'а с женой дочь родилась, какой век, какую судьбу ей запишем?» *Төрүм* отвечает: «Какой век, какую судьбу назначу? Мать видела, отец пусть не увидит – такой срок, такую судьбу запишите». Тут же новорожденный ребёнок скончался <...> «У попа с женой сын родился, какой век, какую судьбу запишем? <...> Пусть до середины жизни мужчины доживёт, такой срок запишите. <...> «Жена и муж, живущие в нижней части города, заимели сына, что за век, что за судьбу запишем?» «Их сыну такую судьбу запишите – пусть до седых волос доживёт, до самых длинных волос пусть доживёт, дольше, чем с клюкой ходить, пусть доживёт, в ногах и руках силы пока не кончатся, пусть такой век проживёт» [Тэгт ос Сакв... 2010. С. 85].

Ханты верили, что для каждого человека существует срок жизни, отмеренный только ему. «Сколько бог отвёл, столько и буду

жить (букв.: в какую дыру я войду, в живую дыру (анальное отверстие) войти нет возможности, в земляную дыру войти нет возможности). Богом сколько велено жить, столько и буду мучиться» [Рябчикова. 2012. С. 185]. В священной сказке (имэн монч) локальной группы восточных хантов (нёрым ёх) «Как Сорни-кон-ики за женой ездил» указывается, что линию судьбы определяет богиня *Калтась-ими*. В её небесном доме стоит много колыбелей, которые «она распределяет: по левую сторону дома ставит тех, кто долго не проживёт, по правую – тех, у кого долгая жизнь». В песне-сказке (мончэ арэх) «Про умирающую женщину» слугами Верховного бога выступают лесные духи *менк’и*, которые тянут женщину в Каменный город *Номыр-ики*. «В дом вошли, всё кругом белое, светлое. Сидит в доме седой старик с длинной седой бородой, все одежды на нём белые. Только старик на женщину взглянул, тотчас вскочил и закричал на своих слуг: “Что вы сделали, зачем эту женщину сюда привели? Она ещё жить должна. Её жизнь длинная. Её жизнь ещё не кончается. Уводите её обратно”». В песне-сказании (тлянхтэп) «Воскресшей Женщины песня» судьбу героини вершат *Най-пакэн* (Огня сыновья) и *Орт-пакэн* (Хозяина сыновья), т.е. слуги-помощники бога, контролирующего отмеренный Верховным богом срок жизни человека. У Верхнего старика (*Номыр-ики*) есть ещё одно имя – «Белой (седой) головы старик» (*Янг-оуп-ики*) или «Сверла-голова-старик» (*Пор-оуп-ики*). В данной связи Т.И. Исаева отмечает, что хантыйское слово *янг* имеет несколько значений, одно из которых «остриё» [Сказки и куклы... 2006. С. 16, 21, 32, 47-48]. Таким образом, можно предположить, что бог-распорядитель срока жизни людей был остроголовым.

По поверьям иртышских хантов, жизнь-судьбу человека определяла богиня *Санге*. У неё имелся золотой посох, увешанный нитями с узелками. Расстояние от узелка до посоха – «мера» жизненного пути человека [Антонов. 2008. С. 12]. Среди атрибутов мансийской богини-матери *Калтац* также упоминается посох («на семигранную священную палку с долгой жизнью девушек семью зарубками зарубает»). У северных хантов она отмечает жизненный срок новорожденных, наносит его на «украшенную золотом семикратную ветвь, вырезанную с золотом семикратную ветвь». В руках богини может быть посох с привязанными к его верхней части сухожильными нитями. Завязывая на нити узелок, она отмеряет длину «жизненной нити» человека [Чернецов. 1939. С. 30; Карьялайнен. 1994. С. 49; 1995. С. 135]. Хантыйское священное сказание о Желанном Богатыре –

Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света правом отмерять жизнь человека наделяет духов верхнего мира: «Назначенных нами (предназначенных к смерти – В.С.) сажайте в глубокие зарубки в середине лодки, не назначенных нами не сажайте» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 117]. Среди аганских лесных ненцев сохранилось поверье о том, что судьбу и продолжительность жизни человека предопределяет *кахэ* – дух места. Для того чтобы получить предсказание, нужно «взять то, что добыл, разделить на три части. Оставить на ночь. Ночью он приходит... Если не будет головной части, то это к быстрому богатству, но будет короткая жизнь. Если задней части нет, то это бедность, но долгая жизнь. Если середины нет, то лет до 50 будешь жить и в среднем достатке» [Тучкова. 2004. С. 247].

В «Песне богини *Калтац*» героиня отмечает срок жизни детям на бумаге: «Мальчиков долгой жизни бумага, Девочек долгой жизни бумага», а также зарубками на камне [Молданов, Молданова. 2000. С. 40, 43]. «Записывание» родившихся детей в книгу В.Н. Чернецов характеризует как «курьёз и наслоение позднейших времён» и связывает появление данного сюжета с «перенесением в фольклор метрической книги, которую вогулы видели в церкви» [Чернецов. 1939. С. 31]. С этих же позиций представляется возможным объяснить близкие суждения лесных ненцев. В.Т. Айваседа из ненецкого рода Тётт, хорошо знавший хантыйский язык, о конце жизни говорил так: «Ко мне бумага скоро придёт» (*Мани патал мел ту'ты*). Более развернуто эта фраза звучит на хантыйском языке: «(Когда) бумага придёт, тогда я уйду» (*Ныпякам ёвал, чулатна ма' минлам*) [ПМА, пос. Варьёган. 1999]. Ненцы верили, что от этой бумаги-судьбы (*ныпяк*, хант.; *патал*, нен.) зависит поведение человека, его «конечный вздох». Кстати, такую фразу, как говорят, писать нельзя. Это слишком тяжёлые слова. В этой связи представляет интерес упоминание хантами р. Демьянки помощника *Нуми Торум'а – ханštəj хoj nüpət* (букв.: человек-писец). Живёт он этажом ниже бога и книгу судеб заполняет под диктовку бога-отца [Мифология хантов. 2000. С. 186]. Считается очевидным, что здесь налицо явное русское заимствование, связанное с христианизацией коренных народов Севера. Однако в данном сюжете может быть и иной подтекст. Хантыйское слово *нерək* является многозначным и обозначает такие понятия, как письмо, книга, документ. Новые хантыйско-русские словари дают к слову *нэпек* лишь значение «бумага». Нам представляется интересной этимология данного слова, происходящего от иранского *nirək*, означающего шрифт, письмо, а в удмуртском символизирующем ещё и знак

собственности (*n'ebeg* «кусок бересты на убитой дичи в лесу как знак собственности охотника») [Лыткин, Гуляев. 1999. С. 187]. Возможно, зарубки на посохе, камне, запись на бумаге следует рассматривать как установление гена продолжительности жизни для человека, который ранее был, как и боги, бессмертным. Богиня-Мать казымских хантов *Калтац*, согласно традиционным верованиям, «пишет (вырезает) узоры человеческих судеб» [Молданова. 2010. С. 160, 191]. Приведённый сюжет акцентирует один важный посыл, на который обратила внимание Т.А. Молданова: «Умение писать приписывается божествам высокого ранга и относится к сакральным действиям» [Молданова. 2010. С. 189], а значит, имеет высокое семантическое значение. Песни, посвящённые Пельемскому *Торум'у* [Молданова. 2010. С. 153, 189], содержат немало таких упоминаний:

Дошатый стол посреди него
 С нескончаемыми золотыми листами, с листами руку
 [имеющий]
 Перьями беркута пишущую, славную руку [имеющий]
 Верт, я сижу.

Предвестниками смерти часто выступают птицы. Шурышкарские ханты считали: если неподалёку кричит птица воть-воть, то «знайте, она пришла неспроста, а забрать чью-то жизнь»; если увидишь, что на сук рядом находящегося дерева садится кукушка, тебя ожидает беда в виде смерти близкого человека; если сидя в чуме, к тебе залетит птичка, это тоже плохо, сразу кричи: «Улетучивайся!» [Лонгортова. 2011. С. 25, 30]. Ненцы также верили в пророческие способности некоторых птиц. При встрече с кукушкой семья они просили предсказать срок жизни. Её нельзя дразнить, так как считалось, что кукушка сив-тота-минлей «птица с семью крыльями» (предположительно сын *Нум'а*). Филин также считался вещей птицей. Его «смех» слышат перед смертью человека его родственники. Считалось, что если журавль кричит, паря над человеком, – жди смерти его родственника [Боровикова. 2009. С. 476].

Жизненный срок человека мог прекратиться по нескольким причинам: 1) смерть в результате насилия; 2) как конец отмеренного времени; 3) в результате колдовства, магических действий; 4) за грехи человека (лжеприсяга, нарушение обета, осквернение священного места и т.п.); 5) как любовь к человеку *Торум'а*; 6) как похищение жизненной силы лил' духом подземного мира *Кын'-лунг'ом*; 7) в результате преднамеренных действий тех духов, которые специ-

ально не охотились за душами *лил'*, но подталкивали людей к самоубийствам, ссорам и дракам, которые заканчивались убийствами. Такими качествами обладал злой дух хантов – *Тарэн* или *Хинь варт*; 8) смерть могла быть вызвана проклятием. Приведём некоторые хантыйские формулы-ругательства, связанные с пожеланием смерти: ‘Уйди на Север!’ (*Овса мана!*), ‘Желаю тебя отправить под землю’ (*Ил муллэм*) и др. [Лапина. 2004. С. 78].

Самовольно никто не имел права сокращать назначенный человеку сверху жизненный срок. Поэтому обские угры и самодийцы стараются и сейчас соблюдать соответствующие охранительные нормы. Согласно хантыйским поверьям, вычёсывание, стрижка волос приводили к истощению жизненных сил (*нупт*), поэтому в традиционной культуре запрещалось укорачивать волосы. Сопровождая умершего в иной мир, ненцы кладут ему в руки *торабт*” (кусок шкуры бобра, выдры), используемый в обряде очищения. Если в руках ничего нет, то покойник может «взять» с собой в подземный мир чью-то душу (*сядяут*). Ханты верили, что жители Нижнего мира встречают умершего со словами: «Что ты нам принёс?», – и он отдаёт им предметы, вложенные в его руки. Заворачивают покойника в половинку покрытия чума. Зашивают её в направлении от себя, большими стежками, без узелков. Суеверие не позволяет зашивать на человеке обычными стежками и от себя. Когда девочек учат мастерить, то говорят: «Не шей, как на покойнике, крупными стежками» [Антонов. 2008. С. 82].

Необратимость и конечность времени, отражённая в представлениях о жизни и смерти сквозь призму понятия души, для каждого человека осознаётся не только как индивидуальная судьба, но и как конец земного существования сообщества людей. Представление о смерти является ярким показателем устойчивости архетипических моделей традиционного мирозерцания и даёт возможность в новом ракурсе более глубоко и многосторонне увидеть целое – социальную жизнь людей, их ценности, идеалы, отношение к жизни, их культуру и психологию.

Измерение продолжительности жизни имеет одну тенденцию – стремление к большей продолжительности существования. Сдерживающим фактором становятся биологические рамки его существования. Поэтому закономерный шаг со стороны психики – освободиться от биологических корней и войти в новую «оболочку», свободную от привязанности к материальному объекту Земля. Не случайно в фольклорных текстах обских угров и самодийцев прослеживается двуединая ипостась человека: «материальное тело и нематериаль-

ная духовная часть, которые имеют как земное, так и небесное происхождение» [Карьялайнен. 1994. С. 30]. Интересно отметить, что в представлениях финнов отразилось поверье, что душа умершего в случае конца света «сможет улететь на восток, в другой мир, в облике птицы», через отверстие-окно в надмогильном бревенчатом домике [Пентикайнен. 1990. С. 47].

В качестве итога вышеизложенного представляется возможным заключить, что в процессе мироздания изначально была заложена идея тленности всего сущего как залог равновесия. Терминология, связанная с понятием «смерть», довольно многочисленна и разнообразна и обозначает исчезновение и уход бестелесной сущности (души) в иной мир. Обско-угорский фольклор содержит примеры локализации местоположения входа в загробный мир (где-то в устье Оби), а значит, и возможности вернуться. Срок жизни человека устанавливают верховные божества: у манси, тундровых ненцев – верховный бог *Нум*, у иртышских хантов – богиня *Санге*, у восточных хантов – богиня *Калтаь-ими* или Верховный старик *Янг-суп-ики* ‘Сверла-голова-старик’ (‘Острая-голова-старик’), у лесных ненцев – духи мест *кахэ*. Срок жизни богини отмечали, как правило, зарубками на посохе или нитями с узелками на нём, а приводил приговор в исполнение хозяин Нижнего мира. Самостоятельно укорачивать назначенный человеку жизненный срок считалось греховным поступком.



Каков век, таков и человек.
Русская народная пословица

ГЛАВА IV. ПОВЕДЕНЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ НОРМАТИВНОГО «Я-ОБРАЗА»

1. Поведенческие характеристики человека. Отношение человека к другим людям

1.1. Человечность и почтительность как мотивы нравственных поступков

Историческое отсутствие устойчивых государственных институтов регулирования поведения коренных народов Севера было компенсировано целым спектром нормативных правил, этических понятий, суждений, нравственных принципов. Моральные понятия отображают в отдельном слове или словосочетании различные проявления добра и зла: понятия щедрости, честности, лживости, упрямства и др. Моральные суждения и нормы представляют собой определения, предписания, наставления и запреты, касающиеся различных жизненных ситуаций, а моральные принципы – «важнейшие моральные обязанности, являющиеся мотивами нравственных поступков» [Бгажноков. 2010. С. 20]. На их защите стоят различные божества и духи. У лесных ненцев за жизненную ситуацию, поступки человека отвечает *Ичек-Торум* [Ю.К. Айваседа-Вэлла, пос. Варьёган. 1990]. Похожий образ присутствует в мировоззрении северных манси – божество *Консың Ойк'а* 'Когтистый Старец-мужчина' (букв.: медведь), оберегающий «уровень (до) верхушек деревьев», т.е. мир людей [Котова. 2008. С. 159]. Он «вершит правосудие», ему мифологически предписано быть судьёй и хранителем клятвы.

Его главная обязанность – следить за порядком и исполнением установленных традицией обычаев, норм и правил, в том числе соблюдение семейно-брачных отношений и территориальных притязаний [Попова. 2015. С. 94]. Хантыйское божество *Ас тый ики* также отвечает за отношения между людьми, стоит на страже морали и нравственных норм традиционного общества.

Поступки человека, способы действия формируют характер, который проявляется в системе отношений: 1) к коллективу и отдельным людям; 2) к труду, деятельности; 3) к собственности и вещам; 4) к самому себе (этнический «Я-образ»). Б.Х. Бражников выделяет пять моральных принципов, которые «отражают всё самое главное и лучшее, что сложилось в нравственном опыте человечества». В понимании исследователя это: человечность, почтительность, разумность, мужество, честь [Бражников. 2010. С. 22]. Рассмотрим обозначенные автором нравственные принципы применительно к обско-угорской и самодийской традиции отношения человека к коллективу и отдельным людям.

Человечность, как нравственный принцип, включает в себя такие понятия, как отзывчивость, внимательность, готовность помочь, благодарность. Отзывчивость – положительное духовно-нравственное качество личности, проявляющееся в уважительном отношении и заботе о людях, бескорыстии, щедрости, великодушии, терпимости. Отзывчивый человек в традиционной культуре характеризуется как душевный (*шоншахана мэна* ‘душевный’, *шоньшата на́лка*, букв.: нутро у него большое, *шонша хома не’ша витипчи* ‘добродушный человек улыбается’, лесн. нен.) [Гизатуллина. 2013. С. 36], «с открытым сердцем человек» (*сáмэң* ‘сердечный, добрый’, каз. хант.). Про чуткого, отзывчивого человека лесные ненцы скажут: *шоньшата на́лка* «нутро (вместилище для добра) большое», понимая, что он с лёгкостью окажет бескорыстную помощь, поддержку. Казымские ханты такого человека охарактеризуют как «к человеку сердце=имеющий» (*хуйат пела сэмэң*) [Соловар. 2006. С. 298]. С отзывчивым человеком легко договориться (букв.: у двух людей слова вместе сошлись). У таких людей «нутро чистое», они живут открыто, в отличие от угрюмых: *Ду́в носэраң веншэ́н вантэл* ‘У неё какое-то неприветливое лицо’ (букв.: она сморщенным лицом смотрит). Открытый человек, как правило, более уязвим. В.П. Лонгортова замечает, что добрых, отзывчивых людей надо щадить, «они живут силой сердца» [Лонгортова. 2011. С. 111].

Важной составляющей частью человечности является благодарность, проявляющаяся в готовности «ответить добром на

добро, любовью на любовь, уважением на уважение» [Бгажников. 2010. С. 25]. При этом в традиционной культуре коренных народов Севера не принято благодарить. Добрые дела должны совершаться естественно, как сами собой разумеющиеся. Отзывчивость, благодарность являются высоко ценимыми нравственными качествами человека, в отличие от чѐрствости, бессердечности. У бессердечного человека «сердце бесчувственное» (*самщадзы*, шур. хант.), «железное сердце» (*курты сам*, сев. хант.), у чѐрствого – «сердце (его) засохло» (*самем сакас*, сев. хант.).

Нравственный закон почтительности реализуется через уважение, вежливость, скромность. Вежливость – это моральное качество человека, для которого уважение к людям является повседневной нормой поведения. Ханты подчеркивают, что вежливый человек разговаривает «здоровоющимся голосом» (*вўщайң тўрэн потэртэл*). Заметим, что в качестве тактичной формы вопроса ненцы применяют следующую учтливую фразу: «*Намы нуты... тян мань тэвнатям*» ‘Хороший человек, мне подскажи, какой дорогой... (к своей) земле я доберусь’ [ПМА, пос. Варьёган. 2002]. Также следует отметить использование «суффиксов вежливости» (по Е.А. Ромбандеевой). Приведём несколько примеров вежливой формы слов, выраженных суффиксальной формой глагола (-кве), суффикса имени (-кем): *ныгкве* ‘сыночек’, *агикве* ‘доченька’, *Танюкве* ‘Танечка’, *хуйыглályкве* ‘полёживает’, *кутюкем* ‘щенок’, *апцикем* ‘братик’ [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016].

Высшим проявлением вежливости в традиционной культуре являются приветливость, радушие, благожелательность. Ханты сравнивают приветливого человека с пушинкой (*хаэм кушата* ‘лёгкий, как пушок»), а ненцы – с шерстинкой, пѐрышком (*тал*). Такой человек никого не обидит (‘*ўңада пунум лўй па ай пурд*’, букв.: даже палец, положенный в рот, не укусит). Приветливый, вежливый человек характеризуется как ласковый (*нюлку* ‘мягкий’) [ПМА, пос. Варьёган. 2004], улыбочивый (*вытяпчи*, от *вытяпт* ‘улыбка’, лесн. нен.). Улыбочивость, как сложная психологическая конструкция, отличает человека от других живых существ. Например, перед внесением новорожденного ребёнка в дом «несущая мать» (*алтум аңки*) стучит в дверь, приговаривая: «Плаксивый твой рот пусть на улице останется» (*Холдаты уңдэн камн ат хащл*) [Лапина. 2008. С. 58]. Тем самым подчёркивается, что улыбка является своеобразным маркером приобщения ребёнка к миру людей. В хантыйском мифе сын *Торум*’а *Мир-Ванты-Ху*,

окончив акт творения человека, свистнул (вдохнул в них жизнь), женщина с мужчиной очнулись и засмеялись. «Поэтому смех, улыбочивость, добродушие, – отмечает М.А. Лапина, – характеризуют человека и его человеческие качества, которые определены следующими формулами: *няхен-моен* ‘смеющийся-улыбчивый’, *няхен-пупрен* ‘весельчак’, *ям ханнэху* ‘добрый человек’ и т.д.» [Лапина. 2009. С. 650]. Глядя на улыбчивого человека, «душа радуется» (*шоньшата надка* ‘нутро (становится) большим’, лесн. нен.). Интересно, что П.Я. Айваседа, вспоминая кого-то из знакомых, подходящих под это определение, сам начинал улыбаться. Про слишком улыбчивого, весёлого человека ханты говорят: «(от) смеха (своего) умирает» (*мишханта кашту*).

Важным компонентом этнической культуры является благожелательность. Б.Х. Бгажноков характеризует благожелательность как основу основ «идеального образа межличностных связей и отношений. Своего рода первоэлемент традиционных принципов взаимного обхождения: уважения старших, почитания женщин, гостеприимства и т.д.» [Бгажноков. 1983. С. 7]. Старшие в традиционной культуре выполняли функцию трансляторов нравственности. Ни одно семейное или родовое мероприятие и сейчас не проходит без участия старших, иначе событие не будет иметь социальной значимости. Старшим членам семьи всегда отдавалось первенство. Обращение к ним было подчёркнуто уважительным. Приведём несколько названий самого старого и уважаемого мужчины у лесных ненцев: *илли*, который мог быть главой рода, и *вэйсику*, как наиболее почтительное обращение. Так можно было звать только к богам. Ещё одним из ненецких определений самого старшего в роду было выражение «огонь держащий» (*тумта кытидэма* ‘огонь (с ним) остался’). Другое почтительное ненецкое обращение к старикам, олицетворяющим собой «дух былых побед» – «седоголовые старцы» [Головнёв. 1995. С. 150].

В отношении старших существовал специфический набор этикетных норм общения. Одна из них – обряд избегания в произнесении имени. Согласно ненецкой традиции, нельзя называть по имени старшего брата отца – выпадут зубы (*чимай’ камнатят* ‘зубы отпадут’). С этим обычаем связан и запрет называть мать своим настоящим именем. Для этого используют имя кого-нибудь из детей, наиболее унаследовавших черты характера, облик матери. Например, *Не’кулы немя* ‘Некулы мать’, хотя у матери есть своё самостоятельное имя *Пылличена* ‘Чёрная’. Однако существует одно исключение из пра-

вил: если сын достиг такого возраста, что у него самого есть внуки, да и много времени прошло от смерти родителей, то он может называть родителей по имени. До сих пор муж и жена называют друг друга эвфемистически: муж обращается к своей жене – «бабушка, старуха» (почтительное обращение к старшей по возрасту женщине), а жена к мужу – «старик, дедушка» (как уважительное обращение к старшему по возрасту мужчине).

В противоположность одобряемой улыбчивости и приветливости, благожелательности порицается обидчивость. Про такого человека манси скажут: «Его от обиды буквально затмевает» (*Такви тай щар нас пәтраве*). Хантыйское слово *көрәмта* характеризует человека, который «надулся» от обиды, перестал есть, обидившись [Хантыйско-русский словарь... 2006. С. 39]. Вместе с тем, легко ранимый (обидчивый) человек вызывает сочувствие: «Он как [человек] с открытой раной» (*Аквтуп тав няр нюлми*) [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009].

Во взаимоотношениях с другими людьми почтительный человек не вмешивается в чью-либо беседу, воздерживается от разговора на повышенных тонах, проявляя выдержку и терпение. Терпение, как нравственное качество человека, ассоциируется со способностью сдерживать и контролировать чувства, а по определению В.А. Тишкова, «терпение является характеристикой объекта, испытывающего на себе какое-либо негативное воздействие, давление» [Тишков. 1997. С. 258]. По результатам проведённых нами опросов и мужчины, и женщины высказывали убеждение, что качеством терпения в большей мере наделена женщина: «*Нё хөтпа сэрэрыг олнэтэ мэгыс, нэвраманэ нэврам хольтты яныгмэгыт*» 'От того, что женщина серьёзная (терпеливая, выдержанная), дети её, как и положено детям растут (не балуются, не дерутся)', «*Хум – тав коныл сятнэ муй хумыг олы, нэ хөтпа нэвраманэ сымыңысы янмалтыанэ*» 'Мужчина (охотник) – он с улицы приходящий гость, женщина детей растит сердечно (ласково, терпеливо)' [Устное сообщение С.С. Динисламовой]. Информанты неоднократно упоминали, что терпением мансийскую женщину наделил верховный бог *Төрүм*: «*Нэ хөтпан Нуми-Төрүмныл, нумыл маглым, минэ вёртпи, хум хөтпа олнэ нотэ порат вёртпи сыменн пины*» 'Женщине *Нуми-Төрүм*'ом свыше дано терпение, мужчина на земле приобретает терпение', «*Хунь элмхолас йисың төрүм унтхаты, элмхолас нотың төрүм унтхаты, ты нэ вәрнэ пице магыс аквтох вос саваты, аквтох вос улы*» 'Когда человеческая жизнь настанет, когда человеческий век настанет, за проделанный этой женщиной проступок

пусть женщины дальше страдают, дальше живут' (в значении «дальше терпят и так дальше живут») [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2016]. В традиционной культуре человек, обладающий терпением, характеризуется как «мирный»: *таймана ненсамя потёд лакума* 'мирно живут, расстояние сближается' (букв.: в доброте, ласке живут) [Гизатуллина. 2013. С. 36].

По замечанию Б.Х. Бгажнокова, подчёркнутая скромность и деликатность являются «психологической базой почтительности» [Бгажноков. 2010. С. 27], не совместимой с гордыней, грубостью и несдержанностью, жестокостью, недоверием к людям. Гордыню следует отличать от гордости. «Положительным свойством считается только чувство собственного достоинства, лишь бы оно не переходило определённую грань, не превращалось в гордыню» [Бгажноков. 2010. С. 27]. Чрезмерно горделивый человек заносчив, высокомерен, эгоистичен (*хйрэх-мурэх* 'эгоист', каз. хант.), пренебрежительно относится к окружающим, уверен в своём превосходстве над другими людьми (*йамсари* 'надменный', сург. хант.). Стоит такой человек перед тобой, «гордо закинув голову, постукивая себя в грудь, самозабвенно трещит: «Я самый сильный, не такой, как вы...», «Я богатый, всё у меня есть», «Такого умельца, как я, попробуй поискать и найти». Такие люди считают себя «избранными», «особенными» (*дйтәңа лўвел тайдәды*), причисляют себя к людям, имеющим власть и богатство (*вōс йохәт кемә нумдәды*) [Лонгортова. 2011. С. 33, 83]. Про такого человека ненцы говорят: «вверх хочет» (*чу'увн хата*), в значении «над другими себя выше хочет возвести», «стоит, как идол» (*ня'кал*, лесн. нен.). Гордыня действует разрушительно на душу человека, закрывает его от мира.

Грубость и несдержанность в поведенческой культуре обских угров и самодийцев несовместимы с почтительностью. В основе грубости, как считают обские угры и самодийцы, лежит злоба (*кант* 'зло', 'что-либо дурное', манс.; *вайма* 'зло', лесн. нен.; *вайма* 'плохо', 'вред', 'зло', пур. нен.). В одних ситуациях понятие «злоба» передаётся существительным *лык* 'гнев, вспыльчивость', в других – *кант* 'грубость, злоба'. Злой человек характеризуется как грубый, вредный (*вынсу, калзю*, лесн. нен.), лжец, хитрец (*кәт*, лесн. нен.), плохой, опасный (*вайма*, лесн. нен.), сволочной, негодяй (*сыдка, сыдка хойат*, шур. хант.), плохой, негодный человек (*әнт рәхты ху*, хант.) [Бармиц, Вэлло. 2002. С. 55; ДСХЯ. 2011. С. 24, 34, 121; Гизатуллина. 2013. С. 48].

Жестокость – морально-психологическая черта личности, которая проявляется в бесчеловечном, грубом, оскорбительном отно-

шении к другим живым существам, причинении им боли и в посягательстве на их жизнь. Жестокость может проявляться в желании гибели другого человека, а это – тяжкий грех. На святом месте Айпных-Лейковых А.Т. Айваседа, всплыв, плеснул своему тестю горячий чай в лицо со словами: «Ты всё равно умрешь». Думал, что возраст смерть приближает. А у самого со временем обнаружили рак почки. Спустя какое-то время поехал просить прощения на святое место. Но побоялся ехать один, просил сопровождать его Ольгу Колодкину, младшую дочь покойного Данилы Романовича Айпина. Однако, по обычаю, нужно было собрать всех на святом месте, раз оскорбил прилюдно. Александр Теклевич этого не сделал и век его оказался коротким. Нередко спусковым механизмом активной враждебности и жестокости является страх [ПМА, пос. Варьёган. 1999].

Злой, жестокий человек характеризуется как «без сердца, без печени» (*самлы-мохалды*, шур. хант.), «человек с чёрным сердцем» (*питы сампи хоят*, каз. хант.). Враждебно настроенный человек «смотрит зло» (*кодамы талям хыңыля*, букв.: бычьими глазами, лесн. нен.), «как медведь смотрит на меня» (*апы талям няңай хыңыля*, лесн. нен.), его «глаза кровавые стали» (*хя́мта кэ́мтяй катя*, лесн. нен.). Про злого человека ненцы скажут: «глаза (его) блестят» (*шейта мыттю*), «в обратную сторону пожирают» (*пырийнам ливпыслыт*). В характеристике злого человека активно используется зооморфный компонент: «злой человек (*щи хөйен сэмңэл оңэт иты катлудэлэ* ‘глаза стали как рога’, т.е. неподвижные, угрожающие); злой (*ма пелама вантэл акар сэмэн*, букв.: на меня смотрит собачьими глазами); злой (*акар амп иты урийэл*, букв.: рычит, как собака)» [Соловар, Молданава. 2011. С. 37]. Для эмоциональной оценки злого человека лесные ненцы используют устойчивые выражения: «Так человек зол (холоден), что как береста ломается» (*Таймана вынсу кынной тайкушатшам хандалашту*), «До того злой, что землю (под ногами) рвёт» (*Таймана вынсу ңылитямта чу’ней пувашту*), «Лицо как чёрный чугунный котёл» (*Ша’та пыличена пайтетлаха*) [Гизатуллина. 2013. С. 49], *Лу́в педайл лыкем, пўт иты, кавара́л* (шур. хант.) – Я его ненавижу (букв.: по направлению к нему зло моё, как котёл, кипит) [ДСХЯ. 2011. С. 52].

Несдержанный человек, позволяющий себе гримасничать, кривляться (*шохремэты*, каз. хант.), менять позы, активно жестикулировать, издавая при этом звуки, демонстрирует форму этикетного невежества: «зло выпускать» (*лык эсалты*), «поверх смотреть» (*элты ванты*). Такой собеседник характеризуется как «не стоящий внима-

ния, чувств» (*нэмтэн хой*) [Осипова, Потанина. 2001. С. 280]. Несдержанного человека ханты сравнивают с быком оленя: *хора йити* – вести себя агрессивно (букв.: стать самцом, быком) [Соловар. 2006. С. 291] и останавливают окриком: «*Ил опса, йолхалтыйа, лыкен ат мәнәл* – Сядь, остынь, не горячись (букв.: зло не выпускай)». Таким же образом постараются остановить раздражительного человека, у которого «его злость в ноздре лежит» (*дүв лыкал нол вўсәдән ул*) [ДСХЯ. 2011. С. 43, 89]. Раздражительное поведение однозначно осуждается, поскольку граничит с проявлением агрессивности.

Несдержанность в общении с людьми нередко оканчивается ссорой, руганью. В результате этих эмоциональных проявлений поведения люди могут либо разойтись и больше не общаться (*күтәңа йиты* ‘поссориться’, букв.: образоваться промежутку между двумя людьми), или подраться (*ййха хойты*, букв.: вместе столкнуться) [ДСХЯ. 2011. С. 60, 138]. Ссора в традиционной культуре хантов имеет значение грани (*вўр*), края, предела (*кимәл*), выражая идею максимальности. Так, слово «ссориться» (*вўрая хойты*) буквально означает «к грани удариться, коснуться», капризничать, вредничать – «к грани делать» (*вўра вэрти*). Ссора обычно сопровождается криком (*шой мўн* ‘горла шум’, лесн. нен.), а также обидными словами (*пёташ* ‘дразнить, драться’, лесн. нен., *кы’тыку* ‘эхо, дразнилка’, пур. нен.), за которые может наступить жестокая расплата. К таковым относятся так называемые «сабельные слова». Они крайне неуютны богу, и за их произношение виновного «наказывают саблей, т.е. убивают» [Мифология хантов. 2000. С. 285]. В хантыйском языке присутствует понятие *лакатты* (сын. хант.), выражающее оскорбление с «нотками издевательства». Про человека, который обзывает людей, даёт им обидные прозвища, унижающие человеческое достоинство, ханты скажут *нэмтатты хойат* (букв.: дразнящийся, обзывающий человек – В.С.). По поверьям ненцев, за издевательство над людьми бог наказывает (*Нум няны* ‘Бог наказал, обездолил’).

Состояние раздражительности, ярости, ненависти, агрессивности нередко может совмещаться и с активными действиями – дракой (*нюккума* ‘сражение’, лесн. нен.; *тыри пёдва* ‘драка кулачная’, тундр. нен.). Самостоятельного слова «драчун» в лесном диалекте ненецкого языка нами не обнаружено. Информанты, как правило, отмечают, что после драки (как и перепоя) лицо выглядит опухшим (*пошута шат*, лесн. нен.). Близкими по значению к понятию «драчун» являются определения «бойкий, озорной» (*самта нешаң*, лесн. нен.), вертлявый, подвижный (*няр сас нялы*, букв.: ложка из свежей бере-

сты или *унг пирва* 'непоседливый', букв.: с червячками утка) [Динисламова. 2009. С. 31, 32]. Заметим, что в приведённых примерах отрицательная характеристика отсутствует. Тем не менее не то что драка, а даже её имитация повсеместно осуждалась как ненцами, так и хантами. Если ребёнок в шутку поднял на кого-либо из старших руку, то в наказание у драчуна будут трястись руки и он никогда не станет удачливым охотником [Край салымских хантов. 2007. С. 8]. Высшая степень агрессивности у хантов выражается словом *хорахици* (каз. хант.). Оно вмещает в себя такие понятия, как разбойник, вандал, бандит, террорист, разоритель, враг, мародёр, и резко осуждается обществом.

Подводя итоги вышесказанному, следует отметить, что человек в традиционной культуре обычно не характеризуется только как добрый или злой. В оценке его поступков, как правило, обсуждались не возможности, а реальное поведение в данной конкретной ситуации. Доминантным нравственным принципом в традиционной культуре является человечность, включающая позитивное отношение ко всему окружающему миру. В понимании хантов, манси и ненцев это, прежде всего, отзывчивость – уважительное отношение к человеку, бескорыстие, великодушие, сострадание, терпимость. Проявление человечности не предполагает манифестации благодарности.

В традиционной культуре коренных народов Севера не принято благодарить, совершение добрых дел – естественная этикетная норма. Нравственный закон почтительности реализуется через уважение, вежливость, которые являются повседневной нормой традиционной культуры. Высшее проявление вежливости – приветливость, благожелательность. Приветливого человека ханты сравнивают с пёрышком, шерстинкой (в значении мягкий, лёгкий в общении). Почтительность проявляется в определённом типе речевого поведения («здоровоющийся голос=речь», «суффиксы вежливости»). Благожелательность в традиционной культуре рассматривается в качестве идеала межличностных отношений, что особо наглядно проявляется в обращении к старшим. Так, к мужчине почтенного возраста ненцы обращаются словом *вейсику* (как и к Богу), а ханты – «огонь=род=семью держащий», что подчёркивает его высокий семантический статус. Во взаимоотношениях с людьми отличительной чертой почтительного человека являются выдержка и терпение, при этом более устойчивой к негативным воздействиям извне (по результатам наших опросов) оказалась женщина. В качестве демонстративной формы этикетного невежества обские угры и самодийцы рассматривают

раздражительность, жестокость, грубость, бесцеремонное вмешивание в разговор, злословие и др. Любое отклоняющееся поведение носителями культуры расценивается как зло. В характеристике злого человека наиболее часто используются зооморфные сравнения, усиливающие отрицательное отношение к такого рода поведению: «глаза как рога», «смотрит собачьими глазами», «рычит как собака». Во всех оттенках распушенности обские угры и самодийцы видят угрозу агрессивных действий.

1.2. Разумность, мужество и честь в нравственном опыте обских угров и самодийцев

Разумность Б.Х. Бгажноков определяет как «способность нравственно аргументированного мышления и поведения... разумным может быть признан лишь человек с выраженной социальной нравственной ориентацией ума» [Бгажноков. 2010. С. 30]. Ханты считали, что люди, следующие нравственным принципам своей культуры, даже «плохих мыслей не имеют» (*атәм номәс айт тәйәл*, каз. хант.). В качестве оберега от человека с недобрыми мыслями манси клали у порога дома небольшое точило (*тйвталан*) и оселок (*лэстан*), считая, что через них не пройдет *лйль номтың хөтпа* ‘человек со злым умыслом’ [Слинкина. 2011. С. 103]. Разумность приходит с возрастом, что находит отражение в фольклоре. Мансийская поговорка подчеркивает: «На лице мох растёт, а в голове ветер гуляет» [Конькова. 1995. С. 64].

С толкованием разумности связана проблема правильного и неправильного понимания. «Слово “понимание” используется при этом с этическим акцентом, как нравственное понимание, свойственное человеку умному, проницательному и одновременно доброму, склонному к нравственным поступкам» [Бгажноков. 2010. С. 31]. С людьми, у которых отсутствует нравственное понимание, сложно поддерживать контакт. К такой категории ханты, манси и ненцы относят молчаливых, «закрытых» людей (*илта улты хойат* ‘скрытый’, букв.: скрытно живущий человек, каз. хант.; *манк чөта* ‘закрытый, вечный’, аг. хант.) [ДСХЯ. 2011. С. 37]. «Закрытый» человек сам в себе, отгорожившийся от окружающего мира. «Ты у него что-то спрашиваешь, вытягиваешь на разговор, а он никак не желает отвечать. От такого общения душа ломится» [П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 2003]. Людей с отсутствием нравственного понимания ханты и ненцы не считают плохими, они просто другие, живут для себя. Ненцы их сравнивают

с недоступной вершиной (*мал*), к которой не доносятся чужие проблемы. Они зла другим не делают, «просто они такие».

С представлением о рассудительности связано чувство меры. Человек, лишённый меры, как считают ненцы, только о себе думает – «(свою) сторону делает» (*нянымта патидя*): при дележе добычи, рыбы или чего-либо другого в свою сторону непременно больше положит [Сподина. 2008. С. 235-236]. С отсутствием меры соотносится и такая черта человека, как болтливость. Если собеседник переходит границы разговорчивости (*нямпала* ‘приветливый’), то лесные ненцы о нём скажут: «рот (его) как огонь» (*нянтащи тулха*), а приуральские ханты подчеркнут, что он хочет их «разговором накормить» (*потарна лапаты*), то есть «болтает попусту».

К нарушению чувства меры относятся хвастовство и зазнайство, которые проявляются в излишнем восхвалении своих достоинств, успехов и прочих качеств. Хвастовство – величайший порок. «Ведь человек, заявляющий без тени смущения о своих достижениях и заслугах, подчас даже невольно умаляет или ставит под сомнение заслуги и честь окружающих» [Бгажноков. 2010. С. 27]. Хвастливый человек (*хуму’ш*, лесн. нен.; *ишкацты хойат* ‘хвастливый человек’, ‘хвастун’, шур. хант.) специально восхваляет, преувеличивает какие-либо свои качества с целью выделиться среди других людей, получить их одобрение. П.Я. Айваседа приводит определение хвастливого человека как *мысымпёта* (от *мысытёш* ‘намазывать на что-либо’, лесн. нен.). Тегинские ханты скажут про хвастуна, болтающего попусту: *йәдәл вйсләп әс лирли-хәрли вйсләлә* (букв.: дырой его рта реку Обь без весла-лодки переплывает) [Рябчикова. 2012. С. 170].

Хвастливые люди вызывают неприязнь окружающих и становятся распространённым объектом для устоявшихся фразеологизмов: хант. *нёр варс* ‘зазнался’ (букв.: нос как куст) [Соловар. 2006. С. 199], «У зазнавшегося человека нос хореем не достанешь» [Конькова. 1995. С. 64]. Человеку, который имеет склонность сильно преувеличивать, лесные ненцы дадут прозвище «Семь саженей» (*Ще”эв чимя*) [Сподина. 2007. С. 246]. Хвастовство, несмотря на то, что открыто не порицается, вместе с тем считается негативным качеством человека по двум причинам: 1) оно может навлекать на себя зависть, а значит – грозит разрушением души; 2) может поставить преграду на пути к саморазвитию, самоутверждению и таким образом сделать человека бесполезным для общества.

Мужество, как важное нравственное качество, позволяет человеку преодолеть страх, боль, стойко переносить невзгоды судьбы,

действовать решительно в опасных ситуациях. В традиционной культуре сформировалось уважительное отношение к смелому, отважному человеку, у которого «сердце крепкое» (*шейта мыттю*). Смелый человек уверен в себе, сохраняет самообладание в любых ситуациях, не боится действовать, стойко переносит все невзгоды и трудности. Про таких людей ненцы говорят: «у него стойкий характер» (*пытта*” *манидсата мыттю*, букв.: у него видение твёрдое), она стойко переносит трудности (*пытта*” *чок шелутта нелшут мыта-мана нуна*, букв.: она перед бедами твёрдо стоит) [Гизатуллина. 2013. С. 41]. Мансийская поговорка наставляет: «Если среди смелых растёшь, сам будешь смелым».

Негативными характеристиками наделён трусливый человек (*шейта тяпта* ‘сердце (его) тонкое’, лесн. нен.). Внутреннее состояние страха, возникающее в результате реальной или воображаемой опасности, угрожающей жизни человека, его ценностям, знакомо каждому человеку. В обско-угорских и самодийских языках боязнь передаётся, как правило, фразеологизмами со словом «сердце»: *sátem pija joxtes* ‘я испугался’ (букв.: сердце моё в зад ушло, хант.), *simem roxtas* ‘я боюсь’ (букв.: сердце испугалось, манс.), *мань шетяй камя* ‘сердце моё ушло’ (лесн. нен.). В ненецкой разговорной речи присутствует и более экспрессивная характеристика состояния страха – «до того испугалась, что ссать захотела» (*шейти камя тьявшетям тоңа*), «до того испугался, что даже срать захотелось» (*шейти камя падкашетям шейти камя*, букв.: испугался, что даже говно идёт) [Гизатуллина. 2013. С. 60]. Это очень сильная отрицательная эмоция, которая может оправдывать поведение человека в каждом конкретном случае. Поэтому резко негативного отношения к струсившему, боязливому человеку в традиционной культуре не выявлено. Состояние сильного волнения, страха не характеризует человека ни с отрицательной, ни с положительной стороны. Скорее такое качество подвергается высмеиванию: «пугливый как заяц» (*шейта кáшту толашата таям*), «он заячье сердце съел» (*шейта тя’пта толаша’та шейң найма*, букв.: сердце тонкое заячье сердце съело), «трусливому человеку из собачьей чашки нужно есть» (*шейта тя’пта взн кычаха’та ңамудңатя*) [Гизатуллина. 2013. С. 50, 55], «до того бежал, что вмиг скрылся из виду» (*туп лáглаге щёприн тотыгпáлым пáтырматас* ‘Только ноги до затылка’) [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009]. В отдельных ситуациях, считают ненцы, любой человек может «допустить слабинку и не совершить геройского поступка».

Честь – понятие морального сознания и категория этики. Словарь философских терминов определяет честь как «внутреннее нравственное достоинство человека, доблесть, честность, благородство души» [СФТ. 2010. С. 673]. Хантыйское нравоучение гласит: «В сердце зла не держи ни на кого. Оставь после себя добрые слова и дела. В конце жизненного пути скажи: «Я прожил свою жизнь достойно: никому не причинил зла, никого не оскорбил и не проклял» [Лонгортова. 2011. С. 62, 83]. В качестве высшей степени нравственности используются высказывания типа: «смотреть белым (честным) лицом» (*нови вешн ватты*), «встретиться белыми (честными, чистыми) лицами» (*нови вешн уйтантыты*). Честность как чувство нравственной ответственности за своё поведение перед окружающими людьми – высоко ценимое качество человека. Не случайно мансийская поговорка поучает, что «правдивое слово дороже важеньки».

Понятие чести неотделимо от чувства совести. «В практическом сознании, – отмечает Б.Х. Бгажноков, – совесть выполняет роль “датчика”, фиксирующего нравственные параметры и ориентиры собственных поступков, действий, образа жизни в целом» [Бгажноков. 2010. С. 43]. В традиционном обществе бессовестный человек (*чичи’капчута*, лесн. нен.) подвергается резкому осуждению. Про него ханты скажут: *питы вешпи от* ‘с чёрным лицом’ или ‘не имеющий лица’, то есть *вешлы от* ‘без совести’, а ненцы – *шатуна ката* ‘наши лица убил’, в значении «честь семьи, рода обронил». Возможно и использование устойчивого фразеологизма типа «совсем обнаглел» (букв.: к следу лица пришёл). Манси про бесстыжего человека скажут, что у него «кожа лица толстая» – «будто он с толстой шкурой» (*сове ты осың*), «с железным лицом, с мохнатым лицом» (*кёр вильт, пуның вильтуп*) [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009]. Такой человек даже из дому детей гонит, гостей дома «терпеть не может». Ненцы его охарактеризуют как «яма ругань человек» (*манк пёты нешаң*). Б.Х. Бгажноков обратил внимание на то, что слово «лицо» в данных фразеологизмах используется не случайно. Как «орган чести, совести, стыда», оно «ассоциируется с его самой важной личностной характеристикой» [Бгажноков. 2010. С. 41]. Нередко к характеристике бессовестного человека добавляется определение «скользящий» (*валкатальта*, лесн. нен.), «вредный как выдра». Он зачастую делает вред тайно (*нямнылы*).

Для человека без совести обман и предательство обычное дело. По отношению к лгуну манси могут использовать бранные выражения типа: *пуйн ул консэйн* ‘задницу не чеши’, т.е. не ври, не сочиняй,

не выдумывай, не сплетничай или *мацкын* ‘жопа твоя (копчик)’ – о человеке, которого уличают во вранье, обмане [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2015]. Лгуна манси сравнивают с берестой, которая вертится на огне. Отрицательное отношение было к обманщику и у лесных ненцев, хотя наш информант П.Я. Айваседа сразу такого слова не нашёл. Как правило, ненцы констатируют действие: «обманул меня» (*па’дташ* ‘обмануть, солгать’, лесн. нен.). Отрицательные характеристики лгуна в приуральском диалекте хантыйского языка представлены выражением *нялми кар* ‘языков связка’ [Серасхова. 2006. С. 34]. Интересное определение обманщика у хантов приводит С. Патканов: «Из слов “*ís*” и “*xôr*” – “образ, форма, вид” – образуется композиция: “*ís-xôr*”, что, собственно, значит, “образ *ís*”, то есть “образ тени”, так как тень очень часто обманывает, она может означать и “призрак”. В выражении “*vôr-ís-xôr-iga!*” оно используется как ругательство в значении “обманщик!”» [Патканов. 1999. С. 181]. Обманщик характеризуется и как подхалим: каз. хант. *ньлэм*=//*ньёр дух* (букв.: язык как лыжи) [Соловар. 2006. С. 192]. Про обманутого же человека манси скажут: «Тебя сажали на язык» (*Нёлм поттан ўнттыпэлвэсн*) [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009].

К характеристикам лгуна примыкает понятие «сплетник» (*ньлэм* ‘обман’, каз. хант.; *полэц* ‘сплетня, клевета’, шур. хант.). «Ложь (сплетня) распускаемая людьми, – пишет В.П. Лонгортowa, – подобна острой игле. Так и колет сердце беспричинно, ради утех. У сплетников глаза зорки, слух остёр. Они похожи на сов, охотящихся ночью. Кто, что делает, они знают. Кто, куда идёт, они видят. Разбрызгивая слюни, шепчут за спинами обсуждаемых и осуждаемых ими людей. Лица их сияют от удовольствия, как будто кто-то смазал их жиром налимьей печени» [Лонгортowa. 2011. С. 88]. Сплетня порой приводит к фатальным последствиям. Разрушительное действие сплетни подчёркивает следующая загадка: «Между домами кусок кровавого мяса ходит» (*Хотңан кўтн кáды ньоха пўл йáңхал*) – сплетня (полэц) [ДСХЯ. 2011. С. 102].

Предательство осуждалось особо. Не случайно Нум жестоко расправился со своим сыном за то, что тот тайком лишил людей защитной плёнки бога от всех болезней. Он выкинул его с небес на землю со словами: «Раз плёнку (*нелаку*) с людей снял, живи там, в чуме, у дверей и косточками рыбы питайся, раз ты нас предал» [А.С. Айваседа. пос. Варьёган. 1998]. Предатель, как правило, характеризуется как двуличный человек [*шича шата*, лесн. нен.; *кáтвешшуп* ‘два

лица (имеющий)', каз. хант.]. Такой человек «определённого слова не имеет» (*ненату ваишата тику*, лесн. нен.), в смысле ненадёжный. Его не боятся, но не любят и не уважают, обходят стороной. В целом же число два лежит в основе распространённых бинарных оппозиций «верх-низ», «добро-зло», «мужское-женское», «небо-земля», «день-ночь» и др. и символизирует не только парность, двойственность, близнечество, но и опасность. Такое хантыйское прозвище человека нечестного в делах, как «двуличный человек» (*kät wensup хојат*), означало, что он одновременно служит и добру, и злу, а значит, находится в пограничном состоянии между земным миром и потусторонним. Данная ситуация применительно к человеческому бытию может трактоваться как опасная неопределённость. На нечестного человека нельзя положиться, ему нельзя доверять, он не боится последствий, связанных со своими действиями.

Не приветствуются в обско-угорской и самодийской культуре чрезмерно хитрые (*кэт* 'лжец', 'хитрец', 'злой', 'вредный', лесн. нен.) люди. Если человек начинал хитрить, о нём говорили: «губу вытянул» (*пипчимта взнадя*, от *пипчи* 'нижняя губа'), а если слегка обозлился – «губу прикусил» (*пипчимта ша'халя*). Хитрый человек может притворяться ненормальным, больным, чтобы, например, уйти от какого-либо ответственного поручения либо обязанности служить в армии и т.п. В этом случае ханты о нём скажут *раһпың*, в значении «хулиганистый человек, шалун, ненадёжный». Среди характеристик хитрого человека манси подчёркивали скрытность: «На язык он один (человек), а внутри (душой и сердцем) – он другой» (*Ос пивмигтэ – аква, кйвре – мотан*) [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009].

В традиционной культуре коренных народов Севера понятие чести неотделимо от скромности, стеснительности (*хаэмта такалки* «глаза прячет», «не хочет взглядом встретиться» или *хаэмта тельмпи* «глаза стесняются», хант.; *хәмьта та'калпи* «глаза прячет», лесн. нен.). Для женщины признак скромности выражается в опрятном внешнем виде (*мылсы ни*). Заплетённые, связанные косы характеризовали женщину как скромную, воспитанную, прилежную, красивую (*калчу 'опрятная'*).

Наиболее ярко в традиционном мировоззрении подчёркивались нормы сексуального поведения мужчины и женщины. Следует отметить, что интимная сфера была достаточно табуирована. Весьма распространённым в хантыйской культуре является выражение со значением «искать вшей у кого-либо», что, по мнению А.И. Кузнецовой,

как один из вариантов, означало «вступать в интимные отношения» [Кузнецова. 2001. С. 278]. В мифологии ненцев приглашение «сесть на подол ягушки» свидетельствовало о намерении обладать женщиной. Дурным тоном для женщины считалось «сесть на нарту незнакомого мужчины» [Головнёв. 2004. С. 142, 250].

Похотливость (*ха'т от ха'тал* 'тетерев') оценивалась традиционным обществом как бесчестное поведение. В хантыйском языке содержится эмоционально окрашенный фразеологизм, характеризующий людей, ведущих сексуально аморальный образ жизни, – *сот оры пусы яха тылтыт* 'сто женских хвостов вместе стянув' (живёт) [Серасхова. 2010. С. 34]. Чрезмерно гулящего мужчину ханты и ненцы сравнивают с самцом оленя (*хор*, хант.; *кода*, нен.), вкладывая в это слово чрезмерную сексуальность: «*Нюр вантэмэн, вохантты хор иты, хот мухадая яңхэл*» – «Смотрю, ходит вокруг дома, как самец, у которого гон» (волокита) [Соловар, Молданова. 2011. С. 35]. Манси охарактеризуют распутную женщину как *сэмыл пбсар* 'ты и есть' чёрная гулящая женщина' (чёрная = гуляющая «по-чёрному») или *сэмыл нон* 'ты и есть' чёрный женский половой орган' (ср.: *сэмыл воцыг* 'ты и есть' чёрный мужской половой член') [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2015]. Даже если при создании семьи человек был нелюбимым (*самл-номсал ант мостыт*, букв.: сердцу-мыслям ненужный) [Серасхова. 2009. С. 101], это всё равно не оправдывало супружескую измену.

Супружеская неверность соотносилась с нарушением «чужого пола» (*хошан* 'полог', аг. хант.; *теншал*, лесн. нен.). Как элемент заигрывания и намёк остаться с женщиной рассматривается предложение женщине перешагнуть через его ноги (*мә корэхләм әләххитахала мэна*). Про мужчину лесные ненцы в этом случае скажут «с женщинами гуляющий» (*нехэна тяпина*), а про женщину – «с мужчинами повисает» (*касамахана тяпина*), «эта женщина на свою сторону привлекает» (*чуки неңы няңыта пейда ляңкипёдя*) [Гизатуллина. 2013. С. 44], при этом женщина всегда осуждается больше, хотя ни то, ни другое не рассматривается как серьёзная причина для развода. Но в том случае, когда они оба ведут себя непристойно, то становятся как бы одинаковыми (*һоп һопто"дас* 'как] один одинаковые'), на них уже не обращают внимания, лишь молча про себя скажут: «*Тяхана кулкали выни тикү*» ('На земле кого (каких) только нет'). Такие люди какбы рассчитались друг с другом. О них говорят: «*Һоп канан нү'тдемэхэң*» ('В одну нарту запряжённые'). В приуральском диалекте хантый-

ского языка (усть-собской говор) встречается выражение *хорасэм щимащ* 'образ такой', подчёркивающее характерную черту какого-либо человека. И, тем не менее, за незаконное сожительство с чужой женой и разврат в семейной жизни мужчина наказывался пятью ударами розг, а женщине делали «выговор при сборе ино-родцев» [Кирипова. 1995. С. 28-29]. Гулящая женщина (*посар-ими* или *орки пизымот* 'слишком много играет') в худшем случае также наказывалась побоями или розгами [Сподина. 2011. С. 126].

Скромность будущей жены проверяли на свадьбе: считалось, что если невеста упадёт с нарт во время объезда дома жениха, – будет изменницей, если удержится – станет верной женой. Если свадьба проходила летом, то раскачивали лодку с невестой: боязливость и крикливость невесты оценивались как склонность к измене; если она не проронит ни слова (и даже не засмеётся) – будет положительной женщиной [Старцев. 1928. С. 71]. Про нескромную женщину ханты скажут, что она «плохо рыбу чистит».

За сожительство с чужим мужчиной хантыйская богиня Калтащ-ими наказывала женщину трудными родами. Та же традиция наказания существовала и у тундровых ненцев. В некоторых семьях тяжёлые роды связывались с нарушением супружеской верности, и только раскаяние могло облегчить страдание виновных. На особом шнурке по числу измен женщина завязывала узелки. Если это не помогало, то подобную исповедь кто-либо из стариков должен был принять от мужа роженицы. После этого шнурки складывали вместе и делали сравнение грехов, разность грехов отрезали и клали на детородные части роженицы [Костиков. 1930. С. 42]. Если женщина имела связь с мужчинами, родственниками по духу-зверю (*рахт сиреп ар коитнан*, аг. хант.), то есть объединёнными по линии тотемного предка, но не являющимися кровными родственниками мужа (представителями другого рода, другой генетической линии), то в качестве наказания она должна была опасаться навсегда застрять между двумя деревьями, а если жила с кровными родственниками мужа, нарушив обряд избегания (*имльтэ сирпи ар лавыльтнан*), предписывающий закрываться от старших двоюродных братьев мужа, от его дядей, то «сварится одна половина тела твоего» [Сказки и куклы... 2006. С. 34, 36-37].

М. Шатиллов упоминает случай, когда молодожёны были разведены только на том основании, что муж нарушил супружескую верность или, как выражались остяки, «нарушил чужой полог».

Об изнасиловании женщины говорили: «залез в чужой полог» или «штаны порвал» [Шатилов. 2000. С. 139]. А.А. Дунин-Горкавич приводит перечень девяти плохих проступков, в котором изнасилование стоит на шестом месте по степени тяжести. За преступление виновный уплатил потерпевшей трёх оленей, при совершении преступления в пьяном виде виновного наказали десятью ударами розг. Для сравнения укажем, что столько же получил заключённый «за буйство в каталажной камере», а «за оскорбление стражника и старшины добавляли ещё 5 ударов» [Дунин-Горкавич. 1996. С. 34, 40].

У хантов не было строгого запрета добрачных половых отношений, родители за дочерьми особо не следили. Если девушка нагуляла ребёнка, отец бил её и требовал назвать имя соблазнителя. Негативно характеризовалась не только гулящая женщина, но и ребёнок, рождённый вне брака. В сказке «Три женщины *Моцнэ*» («Хурум *Моцнэ*») описывается ситуация, когда младшая сестра принесла из леса ребёнка, а старшие её ругают: «Сор из леса домой не неси» («*Тав тох та тотыстэ*»). «В данной сказке, – отмечает Г.Р. Дышлевая, – зафиксирован пример фольклорного оборота речи, в котором случайно найденный ребёнок сравнивается с лесным мусором. Очевидно, данным оборотом даётся оценка внебрачному ребёнку, которая характерна для манси» [Дышлевая. 2005. С. 22]. Однако наличие внебрачного ребёнка никак не препятствовало замужеству.

Традиционное общество стояло на защите моральных устоев, поэтому было важно как можно шире осудить негативные поступки и черты характера человека. Среди юганских хантов существует поверье, что раз в жизни перед человеком может открыться небесная дверь. Если человек совершал много плохих поступков, то дверь сразу же и закроется, а если совершал хорошие поступки, жил по советам, то голос спросит о его желаниях. «Нужно отвечать: мясо, пушнину, семью, детей, здоровье. Всё это обозначает для хантов основные жизненные ценности: удача в промыслах и в продолжении рода» [Ивасько, Кардаш. 2000. С. 271]. В данном примере прослеживается страх перед наказанием за совершение плохих поступков. «В системе этики такой страх ассоциируется со стыдом как необходимым моральным свойством» [Бгажноков. 2010. С. 42]. Лесные ненцы для обозначения понятия «стыдно» используют как собственное название *чичи'кыпты*, так и заимствованное из хантыйского – *хилдана* 'грех', 'стыд' (от *илдана*, *илден* 'стесняется') или *йимыдя* в смысле «боится». Манси связывают понятие стыда с действием: *вёр эсырман* 'попала

в постыдное положение' (букв.: в большой стыд, (как) в лес), т.е. попала в постыдное положение [Мансийские «Песни о судьбе». 2013. С. 63]. В любом случае стыд является социальным чувством, отражением общественного мнения и контроля в традиционном обществе.

Таким образом, разумность в традиционной культуре появляется в практической направленности, понуждая человека к совершению нравственных поступков, и связывается с его моральным обликом. Человек, следующий нравственным принципам своей культуры, даже «плохих мыслей не имеет». Социально-нравственная направленность поступков человека характеризует его как открытого для общения, в отличие от нравственно закрытых людей, «глухих» к чужим проблемам. Обские угры их не считают плохими, а просто другими, живущими для себя. Понятие разумности соотносится с чувством меры как с правильной оценкой конкретной ситуации и определением при этом своих возможностей. Чрезмерным считается всё, что нарушает «этически выдержанное равновесие социальных практик» [Бгажноков. 2010. С. 33], – болтливость, хвастовство, зазнайство, расточительность. Хвастовство рассматривается в качестве величайшего порока, так как влечёт за собой возникновение чувства зависти, что грозит разрушением души человека и, как следствие, делает его бесполезным для общества. В перечне пяти моральных принципов, определяющих поведенческие характеристики человека и обозначенных в исследовании, мужество не является ярко выраженным моральным качеством человека. В семантическом поле данной категории оказываются такие характеристики, как самообладание, стойкость в различных жизненных ситуациях. Чертами мужественного человека в равной степени обладали как мужчины, так и женщины. Положительное отношение к проявлению мужественности выражается в порицании и высмеивании трусости, спусковым механизмом которой является страх. При этом чувство страха зачастую служит оправданием поступков струсившего человека и не имеет отрицательных коннотаций.

Понятие «честь» является важнейшей из определяющих положительных категорий картины мира обских угров и самодийцев. Для них большое значение имеют черты характера, мотивированные от слова «честь», – правдивость, достоинство, благородство. Честность предполагает личную ответственность за свои собственные поступки и объективируется с чувством совести. Совесть выступает важным моральным регулятором поведения человека, поэтому резкому осуждению подвергается бессовестный человек. Присущи-

ми чертами его характера являются обман, предательство, злословие, двуличность. Человек, «два лица имеющий», как находящийся в пограничном состоянии между добром и злом, земным миром и потусторонним, характеризовался как опасный для общества.

Честь и скромность, представляя собой важнейшие понятия нравственного сознания, несовместимы с таким пороком, как распущенность. Распущенность направлена вовнутрь человека, способствуя разрушению его физических и духовных качеств.

В традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев акцентируется внимание на несоблюдении норм сексуального поведения мужчины и женщины. Похотливость порицалась многочисленными эмоционально окрашенными фразеологизмами, при этом женщина осуждалась в большей степени, нежели мужчина (она считалась охранительницей «очага» как жизненного пространства и чести всей семьи), хотя нормам табуированного поведения, обусловленного обычаем избегания, должны в одинаковой степени следовать и мужчины, и женщины.

2. Отношение человека к труду: аксиологический и гендерный аспекты

Историческое отсутствие устойчивых государственных институтов регулирования поведения коренных народов Севера было компенсировано целым спектром нормативных правил, этических понятий, суждений, нравственных принципов, которые закрепляли в нравственном сознании и опыте важнейшие этнические ценности. Среди них фактор «Труд» по материалам финно-угорского фольклора занимает третье место после этических ценностей и фактора «Знание» [Глухова, Глухов. 2009. С. 142].

Трудолюбие – черта характера, заключающаяся в положительном отношении к процессу трудовой деятельности [Краткий психологический словарь. 1985. С. 363]. В обско-угорских и самодийском языках образы человека, связанные с деятельностью, передаются через следующие фразеологические единицы: «трудолюбивый» (*самл понман рупитл* ‘сердце своё положив, работает’, хант.; *рүпата эруптан* (*хотпа*), букв.: любящий труд человек, манс.) [Серасхова. 2009. С. 101; Ромбандеева. 2005. С. 325], «труженик» (*сымыңысь рүпитан хотпа*, букв.: с сердцем, с ответственностью трудится человек; *такви рүпататэ ёрыл олнэ хотпа*, букв.: собственным трудом живу-

щий человек, манс.), «трудоспособный» (*рүпитаңкве вёрмын хөтпа*), букв.: могущий выполнить работу, манс.) [Ромбандеева. 2005. С. 325].

Трудолюбивого человека характеризуют усидчивость (*самаң ёх*, букв.: с сердцем человек), но в большей степени – проворность (*ёсаң кураң ның*, букв.: с руками, с ногами женщина). Про трудолюбивого мужчину казымские ханты скажут: «проворный, делает что-либо быстро и хорошо» (*савар-вавар*); «расторопный, работающий» (*кәрыпәры*); «жаждущий дел, активный» (*төп шай яньл, ким и күр*, букв.: только чай выпьет, на улицу одна нога); «всё успевает делать» (*йошән ән хойәм ут күрән шөңсыылдәдә*, букв.: чего не успевает коснуться руками, ногой попинывает) [Соловар, Молданова. 2011. С. 36], «бойкий, проворный, расторопный мужчина» (*каркам хуй*, приур. хант.) [Устное сообщение А.И. Сязи. п. Катравож. 2016]. Манси также подчёркивают активность мужчины при выполнении какого-либо дела: «с быстрыми, лёгкими, проворными руками, с быстрыми, лёгкими, проворными ногами» (*әпрың кәтыл, әпрың ләглыл*), «с быстрыми, лёгкими ногами, с быстрыми, лёгкими руками» (*кәркам ләглыл, кәркам кәтыл*), «какой трудолюбивый человек, словно ветер его носит» (*такем кәркам әлмхәлас, аквтон вөт хольт тотыглахты*) [Устное сообщение М. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2016]. В характеристике трудолюбивого мужчины отмечается способность выполнить любую тяжёлую работу, что отражено в мансийских поговорках: «твоя рука гремит, как гром» (*наң кәтын цыхыл хольт курги*), «сильным рукам – сильный ум» (*ёр кәтыгн – тәк номт*) [Конькова. 1995. С. 65]. Проворность, как положительное качество женщины, подчёркивается многими поговорками. Расторопная, подвижная, скорая на любое дело женщина «будто на острие сидит» (*аквтон соль тармыл үнлы*, манс.), «на одном месте не липнет» (*аквман ат ханы*, манс.) [Устное сообщение М. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2016], «шустрая как белка» (*таляталям пәтқан*, хант.) [Гизатуллина. 2013. С. 56]. Шурьшкарские ханты также подчёркивают, что трудолюбивая женщина бойкая (*каркам ның*), шустрая, расторопная, проворная (*савры-вавры*), «на одном месте не сидит ни минуты» (*и тахана омасты ан веритал*), «между делами сшила одежду» (*сулылыман йонтәм сохлал*) [Устное сообщение А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2016]. В противоположность проворному человеку высмеиваются суетливость и небрежность в работе. В одной из хантыйских сказок рассказывается, как *Парнэ* («та, которая дури́т») увидела, что соседка меховую шубу сак сшила из зайца. Разве я не сошью? Верх – пять зайцев, низ –

шесть зайцев, на рукава – по два. Она быстро домой бежит: верх – пять зайцев, низ – шесть зайцев, упала в яму – вылезла, побежала и говорит: верх – шесть, низ – пять. Когда сшила сак, соседка глянула – а у её сака верх шире, низ уже. Сак быстро порвался. Для того, чтобы что-то хорошо получилось, нужно делать всё основательно, задумываясь, а не быстро, как *Пырнэ* [А.Д. Казамкина. пос. Варьёган. 2000].

Трудолюбию остячек удивлялись многие путешественники XVIII–XIX вв. Так, например, П.С. Паллас пишет следующее: «...бабы их вообще не как хозяйки в доме, но как невольницы служат: ибо когда муж с охоты или с рыбной ловли домой приедет, то её дело рыбу вычистить, приготовить, всё сберечь и упрятать; женщина же сверх своих промыслов и к тому потребных вещей о сем ни о чём и не думает. <...> В беспрестанных сего народа туда и сюда переездах женщины сверх своей домашней работы должны раставливать и снимать шалаши, складывать с оленей тяжести и опять укладывать, и ко всему мужей своих услугами невольнически должна быть готова» [Паллас. 1788. С. 90, 94]. Яркие примеры женского трудолюбия оставил в своём описании путешествия по Сибири в начале XX в. известный финский лингвист и этнограф К. Доннер. «Воистину не позавидуешь участи самоедских женщин. Больные или здоровые, они вынуждены выполнять самую тяжёлую работу. Они ставят чум, заботятся о детях, ведут домашнее хозяйство, готовят пищу, носят воду или снег для приготовления пищи, поддерживают огонь и рубят дрова. Они шьют одежду, забивают оленей, обрабатывают шкуру, изготавливают большинство предметов домашнего обихода. Наконец, они рожают детей без всякой посторонней помощи прямо на снегу возле жилища. Мужчины добывают рыбу и зверя, пасут оленей – на этом их обязанности заканчиваются. Конечно, и тем, и другим нелегко, но всё же самое тяжёлое бремя выпадает на женскую долю» [Доннер. 2007. С. 147]. Интересно отметить, что фольклор северных хантов вполне определённо даёт обоснование тяжёлого труда женщины. Оказывается, они нарушили запрет не смотреть, как мужчины разделяют первого оленя. «Мужчины только с оленя шкуру сняли, хотели что-то с ней сделать, в этот момент женщины к ним вышли. Бог-отец распорядился: “Женщины! Из-за того, что вы раньше времени появились, теперь до самой смерти стигайтесь, наклоняйтесь, сколько высушенных шкур имеется – выделывайте”. Если бы женщины послушали своих мужчин, может быть, до сих пор шкуры бы мужчины выделывали» [Рандымова. 2004. С. 133].

Трудолюбие, помимо желания работать, предполагает и умение трудиться. Мастерство – ценное качество человека. Ненцы скажут *темста мел* ‘порода этих людей умелая’ (от *темс* ‘род’, ‘разновидность людей’). Мужское мастерство выражалось в отсутствии «следов ножики» (*кал миню’ма* ‘ножики дорожка’, лесн. нен.) на изготовленных им предметах домашнего обихода. Но если следы орудия труда встречались в постройках – это уже считалось почерком, мастерством. Про мастеровитость женщины судили по умению «обращаться с иголкой и напёрстком», «шить одежду из звериных шкур». Не случайно хантыйская *Сорнян эви* (каз. хант.) – «Золотая девочка» – рукодельница, мастерица, «мелкий её стежок». Интересно отметить, что мастерицей в представлении приуральских хантов является женщина, «которая использовала в своих изделиях орнаменты, связанные с медведем, семь раз». Согласно комментариям информанта, узор «медведь» обладал большой магической силой, отношение к нему, как и к самому зверю, было особо почтительным (табуированным). Магическое число семь выражало полноту, завершённость и олицетворяло общую идею счастья. Сшить семь зимних шуб – сложное дело. Мать информанта за свою жизнь сшила четыре ягушки с узорами. «Если женщина чувствует, что не может сшить семь ягусек с “медведем” для своей семьи, то не должна и браться за это дело, чтобы не навлечь беду» [Устное сообщение А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2016]. Про человека, не обладающего умением, ненцы скажут: «вид плохой» или «облик (его) неважный» (*милята вэйма, темста вэйма*), т.е. «мастерство его плохое, род его плохой», в смысле он не мастеровой. Ю.К. Айвасада-Вэлла в этом определении видит иной смысл. По его мнению, так говорят о больном человеке, который, как правило, не в состоянии себя прокормить («свой живот ещё накормить не может»). Неумелый человек свою лень зачастую компенсирует пронырливостью (*ши’ла* ‘пронырливый’, лесн. нен.). Он в «любую дырочку залезет», не постесняется выпрашивать даже то, что может без особого усилия добыть своим трудом.

Трудолюбие выступает базовым мотивом при выборе невесты. Когда Йиуси Кули в свои 50 лет женился на 15-летней Ольге из Халесовой, то мотивировал свой выбор так: «Мы красоту не ищем, лишь бы глаза и руки были (у неё), чтобы рот был, огонь мой могла разжигать и дырки на одежде зашивать» (*Мысытама’ нима’ пюл, хаэмта нутата татяңэтя, нянтаци татяңэтя, туй чутипёты паның’ щим’ хэтни’*)

[П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 1998]. Не случайно мансийская поговорка поучает: «Выбирай невесту не на игрище, а на работе». Следует отметить, что в хантыйском языке понятие «красивый» (*весь* ‘красота’) характеризует не только мастерство, но также «честность» и «преданность» (*веськат вер*) [Молданова, Нёмысова, Ремезанова. 1983. С. 22]. Красота женщины, изящество её стана оценивалось «по манере носить ягушку, которая должна лежать на спине не резкими складками, а лёгкими изломами, рисунком, напоминающим извилины на селезёнке оленя-самца» [Головнёв. 2004. С. 249].

Ценностные характеристики трудолюбивого, мастерового человека в традиционной культуре необычайно высоки. «Люди, которые ценят дело, успешно с ним справляются, заслуживают звания благородных, “больших мужей”», – отмечает Б.Х. Бгажников [2010. С. 40]. Словом-определителем такого человека у хантов является понятие *мостанг* ‘нужный’ (человек), *мостанг ку* ‘необходимый мне мужчина’, *сама рахты* ‘сердцу подходящий’, у ненцев – *тадана нешаң* ‘ценный, нужный человек’. Судьба многих людей зависит от него. Он может быть незаметным, но это знающий человек, который «в момент решает все проблемы» [П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 2004]. Сходное представление существует в мансийской культуре. Про человека дела, надёжного, сдерживающего своё слово манси скажут: «им сказанное слово не пропадёт» (*тав лāvнэ лātңе хот ат тыпи*) [Устное сообщение М. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2016]. Пример идеального человека олицетворяется у манси в образе *ворнэ* доброй лесной богини – *Миснэ*, воплотившей в себе лучшие качества человека.

Резко отрицательно характеризуется лентяй. Мансийские поговорки подчёркивают связь труда с достатком и благополучием семьи, осуждая ленность: «У работающего мужчины дом тёплый, желудки родных сыты, тело не мёрзнет, у ленивого мужчины в доме нет тепла, желудки родных день и ночь голодные, тела мёрзнут» (*Кārкам хум колэ рёгың, мāхманэ сьманыл ат этгалавет, алпияныл ат пōлявет, савың хум колэ рёг ат оныци, мāхманэ сьманыл этэ-хōталэ этгалавет, алпияныл пōлявет*), «Трудолюбивый мужчина за день везде успеет, ленивый мужчина полёживает, пока бока не продырявятся (до пролежней)» (*Кārкам хум хōтна хōтал сыс хōталы-āti пусын āлыми, савың хум пōхаге паспанэг хуйгалāлы*) [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Урай. 2016].

В хантыйском языке бездельник характеризуется устойчивыми выражениями: *курңал рапа вортман омәсәл* (букв.: ноги=свои упереv в очаг, сидит) [Гизатуллина. 2013. С. 45], *ёс ёвалман яңхал* (букв.: руками махая, ходит). Манси про такого человека скажут: «руки твои из жопы выросли» (*кәтагың пуйныл тәлсыг*). Он действует опрометчиво, необдуманно, «без головы, без глаз действует» (*охлы-сәмлы есащл*) [Серасхова. 2010. С. 34], «задницей думает» (*пуйынт номсэгын*, манс.). Ханты ленивого человека ещё определяют как «гнилой» (*пыкәм*), в смысле «плохой, ненадёжный» человек. Ненецкий язык даёт целую палитру номинаций ленивого человека: *тяну*’та ‘поздний, медлительный’, *лэк* ‘лодырь, лентяй, бездельник’, *ңуташата* (букв.: без рук, без жил), *ңамым ңамчутаңан* (букв.: что насиживаешь), *нет манслаңа, пы’ты ңамчута хандахан ңымтын ңуп тяханант* («твои друзья шевелятся, а ты сидишь на одном месте, как сидящий пень»), *ңамыңэ” хымулян капити халахкотлям* («что ты скачешь, как сорока (о бездельнике)»), *невалимча мэшту* («сонная», букв.: как во сне находится), *ңута тянуңа* («ленивая», букв.: руками делает медленно). Ненцы про ленивого человека скажут: «кончик его сердца становится плоским». Ленивого ребёнка, который позже всех встал, предупреждают, что теперь он целый день будет *кот югы мисс тал* ‘нарту с грузом (из шестов и досок чума) таскать’.

Следует отметить, что качествами ленивого человека обладает как мужчина, так и женщина: «Муж трудолюбивый, а жена ленивая» (*Икел каркам мода аса верәл, имел лэнь, приур. хант.*), «Жена как мужчина работает, муж дома лежит» (*Имел ики иты рупитәл, икел йәдән хуйәл, шур. хант.*) [Устное сообщение А.И. Сязи. п. Катравож. 2016]. При этом мужчину называть ленивым не принято, даже если он ничего не делает. Чтобы не унижить мужа бездействием, жена уклончиво скажет, что «он в лесу что-то делает» (*тав тай ворт матыр вәри*, манс.) [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2016]. Лентяй, ничего не добывая для семьи, превращается в обузу, дармоеда: «всех людей (всю семью) обедает» (*нета намуля*). Для человека традиционной культуры такие качества являются резко отрицательными. Они характеризуют бесполезного человека. В сердцах про такого мужчину шурышкарские ханты грубо скажут: *Мой һаң элты ынтас – и мон па кәт кев* ‘Что с тебя взять, какой с тебя толк’ (букв.: что с тебя толк – один половой орган да два камня (яички)) [Рябчинова. 2012. С. 184].

Резкому осуждению ханты, манси и ненцы подвергают безответственного, неаккуратного, разболтанного, нерадивого в делах

человека. Таких людей причисляют к понятию «бестолковый» (*панка*, хант.; *кавн че'эй*, лесн. нен.), «неопределённый» (*ненатошта*, нен.) с теми же характеристиками, которые свойственны этой категории людей, а именно: рассеянность, забывчивость, легкомысленность. Разболтанный человек вечно опаздывает, везде он последний, ему не достаётся места, он не успевает сесть в нарту. Про такого человека ненцы говорят, что он «ушёл по лисьим следам». След лисы считается самым длинным, по нему утром можно уйти и лишь к вечеру вернуться.

Неприянь вызывает также и слишком спокойный человек (*тянау*), хотя справедливости ради следует уточнить, что это касается больше хантов, чем ненцев. О медлительном, неразговорчивом человеке ненцы скажут «поздний», «медлительный» (*тяну"та*). Приуральские ханты охарактеризуют человека без настроения, без желания делать что-либо как «без веселья, без подклада» (*каслы-пуслы*) или «без глаз, без подклада» (*сэмлы-пуслы*) – никакой, «ни то – ни сё». Такой человек редко покидает стойбище, буквально не выходит из дому. Его называют домоседом (*хот ош 'овца дома'*, хант.; *мякна пон ңамчещту* 'дома постоянно [долго] сидящий', нен.). Заметим, что небесные боги существуют именно в неподвижной сфере, и это мощный аргумент в пользу их мифологической древности. Таким образом, неподвижность становится признаком «инаковости мира» [Балакин. 2002. С. 48-49].

Как видим, в традиционной культуре обских угров и самодийцев трудолюбие рассматривается в качестве важнейшей ценности, объединяющей обских угров и самодийцев, и является базовым мотивом при оценочной характеристике человека. Трудолюбивым является только тот человек, который «сердце своё положив, работает». Он обязательно должен быть проворным, расторопным, способным выполнить любую трудную работу. Особенностью отражения фактора труда в традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев является почти полное отсутствие привязки к какому-либо конкретному виду промысловой деятельности (охота, рыболовство, оленеводство). Один из редких примеров ленивого человека у ненцев – «ушёл по лисьим следам» – иллюстрирует занятие охотой.

Мастерство, как высший признак трудолюбия, отличает наличие у человека собственного «почерка». Мужское мастерство в традиционной культуре связывается с изготовлением предметов домашнего обихода, орудий труда, жилых построек, а женское – с изготовлением одежды (у рукодельницы «мелкий стежок»).

Гендерные аспекты в характеристике отношения человека к труду позволяют констатировать, что бóльшим трудолюбием отличается женщина, так как «она выполняет разные виды работ, она всегда на виду, а труд мужчины заметен меньше, так как чаще мы наблюдаем только результат труда». Существует и иная точка зрения, согласно которой трудолюбием мужчины нельзя хвастать, чтобы не сглазить его охотничьей удачи (*хумен ул эссыгхатэн сатвегын* ‘мужем не хвались – сглазишь’). Другие информанты высказали дополнение, что под «сглазом» мужчины скрывается опасность его ухода к другой женщине [Устные сообщения М.В. Кумаевой, С.А. Поповой, А.А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2016]. Не умаляя ни одной из версий, следует согласиться с тем, что обсуждать мужское мастерство являлось неэтичным, а в ряде случаев, связанных с промыслом, и табуированным. Кроме того, трудолюбие, как правило, выступало определяющим фактором в выборе невесты, поэтому и больше акцентировалось.

Важная роль трудовой деятельности, как одного из основных условий человеческого бытия, подчёркивается через осуждение ленивости. Отрицательно характеризуется ленивый («гнилой») человек. Вынужденный пользоваться результатами чужого труда, попрошайничая, он роняет своё достоинство, становится бесполезным для семьи и общества в целом. При этом мужчину (даже если он «лежит до пролежней») избегают характеризовать как ленивого, а по отношению к женщине такая оценка вполне допустима.

3. Отношения «человек – вещь» в концепции одухотворённого окружающего мира

Человек живёт в окружении вещного мира. Это своего рода его опредмеченный Я-образ. Несмотря на многофункциональность вещи в традиционной культуре и её неотделимость от человека, само понятие «вещь» чётко не определено. Близкое по значению хантыйское слово *от* (ед. *отам*), встречаемое в фольклоре, обозначает следующие понятия: 1) «нечто» (о привидениях); 2) имущество, скарб; у северных хантов есть слово «*tas*», которое по значению ближе к абстрактному понятию «вещь» [Мифология хантов. 2000. С. 45]. Казымские ханты словом *тац* обозначают «богатство», «стадо» [Соловар. 2006. С. 261]. Определение вещи (*ңымади*)

в ненецком языке более разнообразно и обозначает «предмет», «багаж, кладь», «имущество», «инвентарь», а также отвлечённые понятия «всякий, каждый» [Бармич, Вэлло. 2002. С. 100]. В данной связи представляет интерес упоминание слова *намгэри* ‘что-либо, что-нибудь’ [ДСНЯ. 2010. С. 106] в значении «вещь» относительно мужских половых органов в фольклоре тундровых ненцев: «Я прыгнул под хора. Волчья пасть между двух его задних ног прошла. Сбил я его, хор упал на деревянный пол. Я рванул зубами и оторвал у хора между ног – в пасти моей его вещи остались. Кровь хлещет из Сиибэ Мандо» [Головнёв. 2004. С. 174]. Слово «вещь» в качестве подставного названия использовалось восточными хантами в качестве одного из обозначений умершего человека (*сурам-от* ‘умершая вещь’) [Кулемзин, Лукина. 2006. С. 139].

Фольклор приписывает богам первенство изобретения орудий труда, предметов быта, подчёркивая сакральностью важность процесса созидания культуры. Хантыйский миф «О сотворении мира» повествует о том, как *Торум* сделал людям котёл, чтобы они могли есть варёную пищу, «показал, как добывать птицу перевесами, рыбу – гимгой, как неводить, как колыданить, и всякие промыслы» [Мифы, предания, сказки... 1990. С. 63]. Не случайно древний хантыйский обычай «запрещал в течение некоторого времени после семейной ссоры братья за изготовление вещи» [Кулемзин. 1997 а. С. 9], чтобы не осквернить идею сакральности вещного мира.

В традиционной культуре каждая вещь изготавливалась с любовью. Вот как описывает У.Т. Сирелиус сумочку для огнива *tuguvohsoh* (вах. хант.). Сделана она была из «шкуры оленя, при этом передняя и задняя части обращены мехом наружу, а боковые части из кожи, сшита сухожильными нитями. Около отверстия в крышке привязана чёрно-красная полоска ткани. В этой сумочке хранится вторая сумочка под названием *kavlak(h)*, сшитая из бело-чёрных кусочков ткани, к её шнуру прикреплён коготь рыси. В этой внутренней сумочке хранится огниво и трут, а в наружной – игла, нитки и амулет» [Сирелиус. 2001. С. 281]. Определённое отношение к миру было одной из форм его освоения. «В бесписьменном обществе именно вещное оформление культуры становилось важнейшим способом фиксации и передачи установок традиционного мировоззрения» [Львова, Октябрьская и др. 1988. С. 197].

Вещи для обских угров и самодийцев представлялись живыми, обладающими душой-дыханием, душой-тенью, «они живут, чув-

ствуют и имеют собственный язык» [Лехтисало. 1998. С. 92]. По этой причине иголки в игольницу («вместилище для швейных принадлежностей») женщина втыкала по краям, веря, что «в середине игольницы находится её сердце, и она боится, проткнув его, повредить вещь и навести на себя беду» [Зенько-Немчинова. 2006. С. 235]. Обские угры полагали, что вещь, являясь одухотворённым подобием своего хозяина, могла содержать его черты. С ней «разговаривали», посвящая в свои сокровенные мысли. «Так, – отмечает К.Ф. Карьялайнен, – остяк может разговаривать с купленным им топором как с разумным существом, желая ему долгой жизни, и музыкальный инструмент типа арфы – “журавль” издаёт звуки только тогда, когда ему повяжут на шею кусок пёстрого ситца “в качестве жертвы”» [Карьялайнен. 1994. С. 32].

По представлениям обских угров и самодийцев, вещь обладает памятью. Например, ещё и сейчас ханты, манси, ненцы сохраняют представление о связи человека и его одежды. По ненецким поверьям, после смерти покойник может приходить за своими вещами. Умершего, как правило, одевают в одежду не новую, а в ту, которую он дольше всего носил, либо в ту, что носил в молодости, иными словами, в одежду, «обладающую памятью». По этой причине плохую, некачественную вещь старались не иметь, «чтобы не обретать черт плохого человека» [Кулемзин. 1997 а. С. 10]. На р. Вах Л.Е. Кунина записала предание о духе смерти и болезни Кыне, которого младший сын верховного бога *Торум*'а по имени Альвал заманил в красивый сундук-гроб и опустил на середину моря. Рыбакам же наказал не доставать сундук и не открывать его. Но те, увидев сундук, ослушались: разве что-то злое можно положить в красивый сундук? [Ал'вы. 2005. С. 17-19].

Следует отметить, что память позволяет запечатлеть, сохранить, воспроизводить следы прошлого опыта. Примечателен в этом отношении обычай лесных ненцев привозить с чужой земли кусочек дерева для изготовления божка. Сейчас оленевод с чужбины привозит «топорщица, заготовку для ножен, для ложек, ручку для ножа – кусочек дерева, который ты будешь брать в руки довольно-таки часто, и он будет тебе напоминать об увиденной однажды Земле...» [Вэлла. 2005. С. 16]. В таком восприятии бытовой вещи отразилось характерное для традиционного мировоззрения стремление видеть весь мир живым.

В каждом предмете, созданном рукой человека, угадывался только ему присущий почерк, его индивидуальность («знак руки»). По внешнему виду вещей, как по паспорту, можно было определить принадлежность изделия тому или иному хозяину. «Мансийские женщины отмечали, что каждая куколка-акань похожа на свою “хозяйку”» [Устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2015], по отпечатку задника лыж хорошо угадывался их владелец.

Этнодифференцирующие свойства наиболее ярко проявляются в таких компонентах культуры, как одежда. Значительная часть отличий присутствует в традиционной меховой шубе (*сак*, хант., сахи, манс.): ханты подчёркивают, что зад их подола несколько выше, чем лицевая часть, а у ненцев он может касаться пола. Лесные ненки украшают верхнюю плечевую одежду распашного типа из сукна – *панчи* (*панды*) предпочтительно аппликацией в сочетании с бисером и пластмассовыми пуговицами, равномерно декорируя полосами орнамента левую и правую полочки халата, а хантыйки «украшают суконные халаты в большей степени бисером и пуговицами и меньше используют аппликацию, декорируя правую полочку (т.е. ту, которая находится при запахе налево сверху) насыщеннее», ненки «обматывают пояс *нимвтия* на талии два раза и подтыкают его концы по бокам спереди», а хантыйки свой пояс *энтэм* «три раза и завязывают его концы сзади узлом» [Богордаева. 2001. С. 259]. К числу отличительных признаков относится и процесс изготовления нитей из оленьих жил (*тэң*, лесн. нен.). Хантыйские женщины скручивают их на щеке, а ненецкие – на коленке.

По крою и орнаментации определялась этнотерриториальная принадлежность изделия. В качестве примера рассмотрим особенности комплекса хантыйской женской и мужской одежды в соответствии с подразделением их на территориальные группы, расселённые в замкнутых бассейнах обских и иртышских протоков. Основанием для сведения их в табличную форму является обобщение З.П. Соколовой [2009. С. 212-263] материалов по типологии одежды Н.Ф. Прытковой, Н.В. Лукиной, Е.Г. Фёдоровой, Т.А. Молдановой, А.М. Сязи и др., а также своих собственных материалов, которые мы представляем фрагментарно (табл. 12).

Этнотерриториальные особенности
материальной культуры хантов (одежда)

№	Тип одежды	Характеристика материала, кроя, орнаментация	Территориальные группы хантов										
			ср. об.	аг.	ирг.	сал.	сург.	вас.	вах.	пим.	тром.		
1.	Нижняя одежда												
1.1.	Поясная мужская – штаны	– холст, с прямой полоской-вставкой между штанинами – расшивали шерстяными нитками – с клиньями между штанинами	+	+	+	+							
		– с ромбовидным клином между штанинами							+	+			
1.2.	Нижняя плечевая одежда рубаша глухого покроя женская	– клин на спине, разрез на груди имел украшение дугообразной формы – рубаша без воротника – с оборкой на подоле									+		
												+	
													+

Интересную деталь традиционной хантыйской одежды приводит Е.П. Мартынова: «Отличие платьев казымских и берёзовских женщин заключается в расположении орнаментальных полос, они нашиваются выше волана, причём, по словам мастериц, чем выше по течению Казыма располагается селение, тем дальше стоят полосы от края подола» [Мартынова. 1998. С. 119]. Этнические черты проявляются и в предметах домашнего обихода. З.П. Соколова, посвятив теме «Утварь» отдельную главу в своей монографии, обращает внимание на особенность применения хантати, манси и ненцами тех или иных материалов для изготовления утвари: «...ненцы чаще делают утварь из меха и дерева, реже – бересты, ханты и манси – чаще из бересты, дерева, реже – из меха...» [Соколова. 2009. С. 272].

Этикетные нормы сопровождали вещи на протяжении длительного времени: от их изготовления до минования надобности, поэтому вещи берегли. Запрещалось укрываться шубой или сахом подолом к голове [Песикова. 2006. С. 66-67], качать пустую колыбель (плохой знак). Осуждалась небрежность в одежде. Девочку в неряшливо надетой шубе с болтающимися полами и без пояса ханты сравнивали с распластанной шукой (*сарт пельк*). Для высшей степени неопрятности у хантов есть слово *нён*, которое воспринимается как ругательное. Про человека, который куда бы ни наступил, обязательно что-нибудь ломает, манси скажут: «Он будто с железными подошвами» (*Тав цар ты кёрләгылпатт*). Такой человек быстро изнашивает обувь [Устное сообщение М.В. Кумаевой. Ханты-Мансийск. 2009]. Изношенную одежду ханты не выбрасывали, а вывешивали «где-либо в лесу, так как она рассматривалась частью тела, по крайней мере сохраняющей его форму» [Кулемзин, Лукина. 2006. С. 136-137]. У манси, например, существовало поверье: из брошенных где попало вещей возникает злое существо *Пауль ерут*, которое пожирает людей. Особое отношение в традиционной культуре было к детским вещам, чтобы не навлечь на ребёнка несчастье. Касаясь обрядовой деятельности аганских хантов, Н.И. Новикова отмечает, что это предостережение относилось даже к тем вещам, которые младенцу уже не потребуются: «мокрый “цап” (стружки из мягкой древесины, которые насыпались в люльку) из детских люлек складывали в одно место на окраине селения под пеньком» [Новикова. 1990. С. 96]. Манси ссыпали содержимое детской колыбели под небольшое растущее деревце, приговаривая: «Как растёт ёлочка, пусть так же растёт моя дочь (мой сын)» [Попова. 2003. С. 98].

Уважительное отношение к вещам закреплялось и запрети-тельными нормами (в том числе в связи с соотношением вещей с мужским и женским мирами). Например, с сакральной нечистой женщины связывался запрет на перешагивание через вещи мужа (мужчины), особенно промысловые. Нарушение запрета сулило неудачу в охоте, рыбной ловле. В то время, когда муж был на охоте, женщине «запрещалось наносить на предметы сложный круговой орнамент (чтобы не заблудился охотник)» [Кулемзин. 1997. С. 28]. Каждый из полов обладал определённой монополией на свой (мужской или женский) вещевой комплекс, чётко регламентированными нормами мужского и женского поведения. Такое разграничение служило гарантией благополучия коллектива.

Совокупность вещей, принадлежащих данному человеку, является его собственностью или имуществом. Распоряжаться им можно по-разному. Положительно характеризуется человек, который не пожалеет своей вещи для другого. Как отголосок прошлого сохранилось редкое определение щедрого человека у лесных ненцев – «мясо (его) хорошее» (*намсаханта хома*), в значении «душа его хорошая». В определении такого человека у тундровых ненцев также присутствует слово *намса* ‘мясо’ (*намзада сава ненць*, букв.: хорошее мясо имеющий, не жалеющий мяса). Данные примеры отражают перенос пищевых предпочтений на социальные отношения и характеристики. Сравнение с мясом – это высший показатель оценки качества чего-либо, не является исключением и сфера человеческих отношений. В языке северных хантов широкий спектр мироощущений, связанный с щедрым человеком, определялся понятием «прожить светлый жизненный век» (*нови турм улты*), то есть не быть жадным, завистливым. В эпических медвежьих песнях содержится определение щедрого гостеприимства всех прибывающих на праздник, когда *яңкың хум яңке толтаве* ‘льдом покрытый человек, его лёд оттаивает’ [Ромбандеева. 2012. С. 546].

В казымском диалекте хантыйского языка для отвлечённого понятия «жадность» имеется несколько вариантов: *сякар* (досл.: жадный до денег или вещей) или *неляң* (досл.: жадный до еды). Ханты характеризовали жадного, скупого человека следующими выражениями: «с величину ногтя кусочек не даст» (*кускар ловат атл ант мал*, приур. хант.); «мышинная жила» (*ай вой дон хурыйэ*, каз. хант.) [Соловар. 2014. С. 12]. З.С. Рябчикова, вслед за В. Штейницом, приводит идиоматическое выражение, характеризующее жадного человека у казымских хантов: *šār-küš* ‘скупой’ (букв.:

голые ногти) – «ничего, кроме ногтей, в руке нет, ничего не предлагает, гость уходит от человека несолоно хлебавши, с пустыми руками» [Рябчикова. 2012. С. 182]. Жадный человек (*малу* ‘жадный’, *тиши* ‘скупой’, лесн. нен.), как считают ненцы, «ничего не роняет, даже утробу оленей». Для ненцев признаком жадного человека могут выступать выпученные глаза («бычеглазый»). Про такого человека скажут: «Глаза (его) торчат» (*Хэмта нянденена*). Также охарактеризуют человека в состоянии испуга, настороженности, но во всех случаях это определение имеет негативный для человека оттенок [Сподина. 2007 а. С. 105]. Скупой до мелочей человек даже «кружку воды не предложит». У такого «обогреться – и то хорошо» (*чикекалта хома*). Фольклор манси содержит интересный пример человеческой жадности. «Да что этот Ватахум! Если бы из него даже плохая вода (моча – С.А. Попова) потекла, он бы и её выпил» [Тэгт ос Сакв... 2010. С. 81].

Зависть – чувство, связанное с желанием обладать чем-либо, что имеет другой человек, и резко осуждаемое традиционным обществом. «Зависть, – писал Г. Лейбниц, – есть беспокойство (неудовольствие) души, вытекающее из того, что желательным нам благом обладает другой человек, которого мы считаем более нас достойным владеть им» [Афоризмы великих людей. Эл. ресурс]. Завистливый человек определяется хантами как *ушэм* (*ушмйцты* ‘завидовать’, шур. хант.), *сыпэң сэм тайты* (букв.: желчное сердце иметь); *сймен сыпды ат ул, нуптэн хўв уддэн* – Не будь завистливым (букв.: пусть сердце будет без желчи), век свой долго проживёшь [ДСХЯ. 2011. С. 120]. Мансийский язык даёт нам целый ряд коннотаций понятия «зависть» (*сым сяргим суснэ вярмаль*): «завидовать» (*матыр нупыл сым сяргим сунсуңкве*) [Ромбандеева. 2005. С. 81], *сым сярги* ‘сердце болит’, ‘госкует’, ‘скупает’, ‘щемит’ (как по любимому человеку, по детям) [Устное сообщение Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2014]. Л.Н. Панченко различает «злую зависть» – *лавыл нэглым сым сярэг* (букв.: сердце щемит, наполненное злом и ненавистью) и «добрую зависть» – *сым сярэг* (букв.: щемление сердца) [Устное сообщение Л.Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2014]. Она считает, что «добрая зависть» не несёт в себе разрушительных для человека последствий, хотя человек в таком состоянии не свободен от переживаний, связанных с недостатком благ, которые имеются у другого человека. Но при этом он готов предпринять усилия для достижения успехов другого человека.

Человек с «чёрной» завистью не в состоянии справиться со своим безудержным желанием овладеть не принадлежащими ему благами. Такая неконтролируемая эмоция проявляется в завладении чужим имуществом – воровстве (*долмах* ‘вор’, хант.; *тили* ‘вор’, ‘ворует’, лесн. нен.; *тулманты* ‘ворует’, *кәттәңкве* ‘присвоить’, манс.). Но если человек взял что-либо на время, то такое действие манси обозначат глаголом *росилтаңкве* ‘задержать на какое-то время’ от *росил* ‘мгновение’. Про вора ненцы скажут, что у него «руки длинные» (*нучи тямп*), и сравнят с сорокой, которая склонна таскать к себе в гнездо небольшие яркие, блестящие предметы (*капити* “*халакку таймана тылди шэ”эв хәмьта* ‘сорока до того ворует, у неё аж семь глаз’), а ханты – с росомахой, которая «замечена» в воровстве рыбы из морд (*нюр дошэк лампа, муй ут шивалэл, ищи мурт аземэл* ‘как росомаха, что увидит, всё ворует’) [Гизатуллина. 2013. С. 42].

Обские угры и самодийцы считали, что нечистого на руку Бог обязательно накажет, но и сами наказывали виновного в краже. «У селькупов за кражу виновному навешивали на спину берестяной короб для сбора ягод, набитый глиной или песком. У сургутских хантов за воровство <...> виновного одевали в старую одежду и водили его по селению. Васюганские ханты приговорённого водили по селению, а он под колпаком позора в виде примитивной шляпы из бересты должен был ходить от юрты к юрте и бить в котёл <...> Ханты р. Малый Юган у уличённого в краже добычи из чужой ловушки снимали лыжи и отбирали нож, а к ноге привязывали палку. Охотник с отобранным ножом считался опозоренным» [Кулемзин. 1997. С. 16, 28]. Воровство считается страшным грехом, за который человек, по поверьям селькупов, «расплачивается всю жизнь до самой смерти страшными болями, посылаемыми ему богом». Боль утихает только тогда, когда виновный признается в совершённом злодеянии людям. «После этого мучения кончаются и наступает смерть» [Мифология селькупов. 2004. С. 278]. Однако, если человек, оказавшись в вынужденной ситуации, что-либо возьмёт на стойбище, либо воспользуется едой, дровами, которые потом заготовит и положит на место, оставит специальные знаки-метки, с какой стороны приехал (воткнутая в снег палочка, наклонённая в сторону движения), да ещё и поставит на ней свою тамгу, то «когда хозяин на такое посмотрит, ему становится приятно, что человеку помог, хотя и не принимал участия: чай не заваривал гостю, морду (плетёная ловушка для рыбы) не помогал вытащить из реки и т.д.» [П.Я. Айваседа. Улька-речка. 1998]. Следует сказать ещё об одной особенности отношения к понятию

«воровство». Юганские ханты полагали, что красть считается зазорным только «по отношению к соплеменникам», а воровать что-либо у чужих «воспринималось своеобразным подвигом, проявлением богатырской доблести». В качестве оправдания приводятся деяния богатыря божественного происхождения *Ягун-уки* по защите и «благоустройству» своей территории за счёт присоединения сосновых боров, камней, оленей с Казыма [Ивасько, Кардаш. 2000. С. 277]. Ненцы считали, что точильный камень (*шитя*, нен.; *пай, листап*, хант.) нужно красть (так он сохраняет большую сакральность), а ханты полагали, что точило можно брать, но не из рук в руки, а положив на тыльную сторону ладони или на пенёк. При этом следует сказать: «Я тебя через камень вижу». Считалось, что нарушивший эту традицию «на том свете не сможет преодолеть каменной горы». Но ни хантам, ни ненцам спорить о точиле нельзя, как запрещается и перешагивать через него. Такие действия считались греховными. Для них – это божественная вещь, которая напрямую связана с применением металла в производственной и обрядовой практике [Соколова. 2000]. Разрезание пояса также рассматривалось как недоброе действие, пожелание смерти. По этой причине пояса не продавали и не дарили, чтобы не навлечь на себя беды. Манси также верили в это предзнаменование, поэтому одежду или обувь не дарили со шнурками. Их либо выдергивали, либо отрезали [Источники по этнографии... 1987. С. 188].

Таким образом, созданные человеком предметы отражают самые разные стороны общественных отношений. Вещь, как продукт материально-духовной культуры, выступает опредмеченным образом человека, её создавшего, и вписана в определённый понятийный нарратив. Понятие «вещь» в традиционной картине мира полисеманлично и обозначает: «имущество», «богатство», «стадо», «предмет», «багаж, кладь», «инвентарь», «всякий, каждый». При невозможности назвать что-либо (в том числе в связи с табуированностью или интимностью) в качестве заместителя также используется слово «вещь» или «нечто». Такими подставными словами, например, называют половые органы мужчины («имущество мужчины»), а также покойника (*сурам-от* «умершая вещь»).

В культуре, ориентированной на народную традицию, существует группа предметов, связанных с мужским или женским миром, по отношению к которым сохраняется целый ряд запретов и предписаний в соответствии с половозрастным разделением труда. Так, с сакральной нечистотой женщины связан запрет касаться промыс-

ловых орудий, перешагивать через вещи мужа. Мужчина не должен прикасаться к женской сумочке со швейными принадлежностями и особенно к игольнику, в котором, по поверьям, обитала душа хозяйки в ночное время. Вещь как материал, из которого она изготовлена, удовлетворяет не только практическим, но и символическим требованиям. Общеизвестны охранительные и сакральные функции пояса, топора, точила и др. [Хомич. 1966. С. 117; Перевалова. 1992; Фёдорова. 2000. С. 230; Турутина. 2004; Рындина, Боброва, Ожередов. 2008. С. 169-178].

Иерархия в мире вещей не прослеживается, нет деления на главные и второстепенные вещи, что, по мнению В.М. Кулемзина, является прямым отражением «отсутствия социальной иерархии» [Кулемзин. 1997. С. 31]. На наш взгляд, высокий семиотический статус вещей в культуре обских угров и самодийцев объясняется хорошо развитыми и широко персонифицированными анимистическими представлениями. В традиционном мировоззрении вещь уравнивается с человеком: как человек, она наделена душой, памятью (*эңкурап* 'вещь на память', хант.). Отношение человека к вещи вписывалось в общую концепцию одухотворённости окружающего мира и было подчёркнуто уважительным, даже если вещь подлежала утилизации. Пришедшие в негодность вещи ханты уносили в сторону заходящего солнца и оставляли у подножья дерева, а манси подвешивали к ветвям дерева, чтобы не растащили звери и не осквернили люди. Этикетное отношение к вещам закреплялось запретительными нормами.

Сделанная человеком для себя, вещь становилась отражением её создателя, его собственностью. Это давало человеку право распоряжаться ею безгранично. По традиции поощрялась щедрость и порицались зависть, жадность. Однозначно осуждалось и наказывалось воровство. Это самый сильный грех, так как он распространялся на всех родственников, роняя их доброе имя.



Подъезжаю по реке к Варьёгану –
к селу моего детства... Это тот
единственный уголок Земли,
с которым даже короткая
разлука невыносима.

Ю. Вэлла

ГЛАВА V. ЭТНИЧЕСКИЙ «Я-ОБРАЗ» В УСЛОВИЯХ КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ

1. Отношения «Я – этническая среда» в зеркале этнического самосознания

Выше мы так или иначе касались отношения человека к своим анатомическим и физиологическим особенностям («образ тела»), мыслительным способностям («когнитивное Я»), поведенческим характеристикам с позиций добра и зла («нормативное Я») и др. Эти сложные психологические подструктуры («Я-образы»), одновременно с самооценкой личности, составляют систему самосознания, или так называемую «Я-концепцию» человека [Налчаджян. 2004. С. 277]. В структуру данной концепции входит «этническое Я» личности, которое формируется у человека вследствие его самоидентификации с определённой этнической общностью. Вместе с тем, мы разделяем позицию Т.Г. Стефаненко о том, что «этническую идентичность индивида следует рассматривать не только с точки зрения осознания им принадлежности к этносу, но и как категорию, находящуюся на стыке индивида и ситуации в самом широком смысле слова», как «... переживания отношений Я и этнической среды – своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других» [Стефаненко. 2008. С. 240]. В данной связи рассмотрим этнодифференцирующие признаки культуры лесных ненцев и аганских хантов, территория проживания которых представляет собой этнокультурную контактную зону. Такой подход представляется оправданным, учитывая, что «для выявления действительной этнической специфики недостаточно сопоставлений между пространственно отдалёнными этносами,

а необходимо сравнение данных, относящихся к изучаемому этносу и его непосредственным соседям, иначе неизбежна опасность принять специфику, характерную для группы соседних этносов, за отличительные черты одного из них» [Бромлей. 1981. С. 370].

Например, благодаря полевым материалам, собранным среди аганских хантов, нам удалось аргументированно поставить вопрос о самоназвании аганских лесных ненцев как «болотных» (*вың' неша'* 'болотные люди'). Во многих произведениях ненецкого фольклора действие, как правило, разворачивается среди болот. В сказке *Вың' тяң вейсику* 'Болотной земли мужичище', записанной нами от лесной ненки А.С. Казамкиной (Айваседа), единоборство героев происходит в чуме среди болот. В другой ненецкой сказке *Ня'хал каса ңашки* 'Три мужских ребёнка' («Три брата») герой с помощью вещей старушки, также живущей в чуме среди болот, находит своё счастье. Ханты с р. Аган в общении с ненцами используют выражение *нёрым ики* 'болотный человек' или шуточное *нёрым севыт-калыңкыт* 'болот сороки-вороны'. Наш информант лесной ненец П.Я. Айваседа пояснил, что болотные ненцы, как и эти птицы, никогда не останутся голодными и выживут в любое время года. Хантыйка П.В. Казамкина подметила, что у аганских хантов сорока ассоциируется со значением «скачет» в значении «кочует» [П.В. Казамкина. пос. Варьёган. 1999]. Таким образом, в понятии «болотный ненец» аганскими хантами подчёркивается их «кочевой характер ведения хозяйства, связанный с особенностями выпаса оленей в условиях заболоченных территорий» [Сподина. 2001. С. 12]. Материалы селькупского фольклора дают нам основание высказать ещё одну версию, дополняющую вопрос о самоназвании лесных (болотных) ненцев. С приходом в Сибирь русских началось движение селькупов на север. В XVII–XVIII вв. они расселились в бассейне Верхнего и Среднего Таза. Это была территория интенсивных контактов пришельцев с хантами (на юге), эвенками и кетами (на востоке), лесными ненцами (на западе), тундровыми ненцами (на севере). Северные селькупы своих соседей – пуровских лесных ненцев называли – *кылыт* 'бродяги', поскольку в поисках пастбищ для оленей они были вынуждены часто перекочёвывать. Фольклорная пара «сороки-вороны» в качестве подставных слов-определителей очень дальнего расстояния (откуда «ни сороки, ни вороны, ни какая-нибудь другая птица прилететь не могут») [Мифология селькупов. 2004. С. 38, 142] лишь усиливает восприятие селькупами кочевого характера хозяйственно-культурного типа лесных ненцев.

Этнодифференцирующие признаки ярко проявляются в особенностях традиционных отраслей хозяйствования. Как правило, ханты и ненцы отмечают различия в способах приручения оленей. Ханты это делают в корале (*ты ват* 'оленья изгородь'), обучение начинают с резкого поддёргивания вожжи, от чего две плоские костяные детали на лобной части уздечки оленьей упряжи больно бьют животное по голове. От этого олени, обученные хантами, быстрее реагируют на команды и рефлекторно держат голову высоко. Оленеводство же лесных ненцев строилось на содержании поголовья в условиях, максимально приближенных к природным. Приучают оленей к человеку и упряжи, подкармливая их толчёной рыбой. Делают это медленно, уговаривая. Поэтому ненецкие олени «меланхоличны», бегут, опустив голову, как бы принюхиваясь. При обучении ездового оленя «затянет хант упряжь так, что придушит животное, и бьёт его хорем, как только тот свернёт в сторону; ненец запряжёт оленя, сядет в нарту и тот бредёт куда захочет» [ПМА, стойбище А.К. Йиуси. 1995]. Сами ханты признают, что ненцы – более искусные оленеводы. Частичное окарауливание оленей, практикуемое, как правило, весной в период отёла важенок и летом, когда животным требовалась помощь и защита от гнуса, сказывалось и на необходимости постоянных пеших переходов за стадом. Поэтому ненцы ходят, как правило, налегке, приговаривая: «Своё мясо надо унести, остальное будет» [ПМА, стойбище на Тюй-тяхе. 1999].

В качестве этнокультурных особенностей следует отметить и практикуемый способ забоя оленей. Традиционно лесные ненцы проводили удушение животного с помощью верёвки, затягивая её одновременно с двух сторон. Ханты же дополнительно ударяли обухом топора в затылочную часть головы оленя [Зенько-Немчинова. 2006. С. 99]. Вместе с тем, мы разделяем точку зрения З.П. Соколовой относительно целесообразности определения этнического компонента в оленеводстве лесных ненцев и хантов. По верному замечанию З.П. Соколовой, проанализировавшей особенности современного этнокультурного развития народов Западной и Восточной Сибири, «...оленеводство перестаёт быть этническим признаком, каким оно было раньше, и способствует сближению культуры разных народов» [Соколова. 1999. С. 270].

С занятием традиционными промыслами связаны особенности в приёмах ориентации на местности. У ненцев хорошо развита зрительная память. Они относительно легко запоминают очертания лесных массивов, которые идут вдоль ручьев, по болотам. Обладая хорошим зрением, они даже на большом расстоянии могут отли-

читать самую ничтожную возвышенность, которая помогает найти правильное направление пути. «Способность различать на горизонте чумы или стадо оленей, – пишет А. Головнев, – явно превосходит возможности вооруженного хорошим биноклем горожанина. К тому же опытные оленеводы, особенно старики, обладали чувством совмещенного ритма, времени и расстояния, что напоминает некую звериную интуицию» [Головнев. 1995. С. 211]. Вероятно, такая интуиция, основанная на глубоком знании природных ориентиров, позволяла Ю.К. Айваседа-Вэлле «поднимать» себя над землей на высоту птичьего полета и оттуда как бы вести себя по местности [ПМА, стойбище на р. Туй-тяха. 1994], «хант же примечает дерево и держит свой путь на него, затем примечает мыс и движется к нему, но помнит каждую точку своих угодий» [Головнев. 1995. С. 262].

Большинство ненцев, в отличие от хантов, хорошо ориентируется по звёздам (*нум ки* ‘неба седина’). П.Я. Айваседа в основном примечает звёзды ковша созвездия Большая Медведица (*Хо’ом*). Так, проехав «один проезд на оленях» (*нуп найталёма*), равный 5-7 км, он поворачивает на другую звезду и проезжает ещё одну отметку и т.д. По ночному небу он без труда находит направления на ближайшие от пос. Варьёган города: Радужный, Новооганск, Нижневартовск. Ориентироваться в пространстве учили, как правило, с детства. О сегодняшнем дне С.В. Айваседа с горечью говорил: «Наши матери ещё умели ориентироваться, наши жены уже нет». В больших лесах ещё и сейчас можно встретить затесы на деревьях. А на болотах, где сосенки в рост человека, на их верхушки кладут кусочки мха. Иногда на большом расстоянии на открытых пространствах просматриваются необычные деревья. У них на некотором расстоянии от вершины отбиты ветки. Такой знак называют *ня’кал* (от ненецкого *ня’к* ‘голова, которая не упадёт никогда’). Эту метку лесные ненцы сравнивают с высоким человеком с гордо поднятой головой и прижатými руками. Часто можно услышать: «Ты что встал, как *ня’кал*». Этими ориентирами пользовались и ханты. Верхушку такого дерева А.С. Казамкина сравнивала с шапкой шамана [ПМА, пос. Варьёган. 2000]. Вообще же обычай метить деревья таким образом не случаен. Ю.К. Айваседа-Вэлла видел это сам: «Представьте себе, едет человек на оленях. Дорога длинная, он начинает замерзать, и для того, чтобы разогреться, ездок старался хореом отбить с дерева ветку: одну с одной стороны, другую – с противоположной. Так со временем начинала просматриваться дорога». Некоторые из таких деревьев стали уже большими и по ним можно узнать старые оленные дороги лесных ненцев.

Полукочевой образ жизни лесных ненцев наложил отпечаток на особенность традиционных средств передвижения. Ненецкие нарты длиннее, обладают большей грузоподъёмностью [П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 2000]. Хантыйские нарты чуть выше, носы полозьев круче, более изогнута перемычка между носами полозьев нарты (*ахан*), они легче и короче ненецких. Следует отметить ещё одну отличительную черту. На территории проживания хантов продуктивные качества таёжных лесов выше, чем в местах кочевий лесных ненцев (заболоченная зона лесотундр), где деревья, как правило, карликовые. Поэтому в элементах ненецких нарт можно встретить отставрированные части деревянных конструкций. Хантыйские нарты (в особо торжественные периоды) украшались цветными (чаще красными) ремешками, свисающими с нащепов нарт. Ненцы такие излишества объясняли тем, что ханты традиционно имели постоянные поселения и олени пастбища на правом берегу р. Аган (*нёрэм палэк* 'болотная сторона'), где по одному из притоков – р. *Каваның явэң* (р. Ампута) – раньше пролегла Большая Царская дорога. В течение всей зимы по этому маршруту двигались упряжки за табаком, мукой, чаем, сахаром и другими товарами на ярмарку в Сургут. Украшением нарт ханты подчёркивали важность своего месторасположения на таком важном маршруте.

С занятием оленеводством связаны встречающиеся различия в наполнении предметами обихода окружающего человека мира. Деревянная и меховая утварь домашнего производства, несмотря на весь её минимализм, полностью удовлетворяла потребности кочевого быта. Собираясь в дорогу, ненцы старались всё необходимое уложить в один большой мешок, чтобы ничего не уронить. У хантов же под поклажу заняты различные сумки, пакеты, короба, мешки. Подобные наблюдения нашли отражение в лексике хантыйского языка. У шурышкарских хантов большой мешок для обуви, одежды и других принадлежностей получил название *ёрнхыр* (от *ёрн* 'ненец' и *хыр* 'мешок'). Следует отметить различия в покрое пологов: у ненцев он трапециевидный, зачастую состоящий из множества кусочков ткани, оставшихся от пошива нательной одежды, а у хантов – треугольный в разрезе, сшитый из целого полотнища.

Одним из традиционных компонентов материальной культуры являются орудия труда. Их изучение имеет большое значение не только для истории культуры, но и помогает выявить общие черты или различия с культурой других этнических групп. Среди инструментов наиболее важным в быту хантов и ненцев являлся топор.

С помощью топора и ножей различной формы изготавливались многие необходимые вещи. По внешнему виду этого инструмента можно было без труда определить этническую принадлежность мастера. Например, ненцы у своих топоров (*тупка ня'*) спиливают углы лезвия, чтобы при касании не повредить вещи. Рукоять ненецкого топора округлая, а у хантов – плоская, типа дощечки. Ненцы, пользуясь хантыйским топором, быстро натирают руку до мозолей. Самые длинные топорича у юганских хантов, а самые короткие – у пимских. Как в хантыйской, так и в ненецкой культуре топор служил средством защиты от вредоносных сил, являлся непременным атрибутом определённых категорий шаманов, камлающих с топором.

Ханты и ненцы обязательно подчёркивают свою «инаковость» в гостевом этикете. Считается, что подарки обратно забирать нельзя. За нарушение этого обычая у хантов – собака укусит, а у ненцев – подпалится подол одежды. По ненецкому этикету считается, что, если гость начинает сразу говорить, то он хочет отвлечь внимание хозяина, а сам замышляет что-то недоброе. В ненецком фольклоре указывается также, что заговаривает тот, кто первый опустит глаза (вначале гость и хозяин должны пристально смотреть в глаза друг другу). У хантов же наоборот, смотреть в глаза не принято, рекомендуется отводить глаза и рассматривать украшения [Кузнецова. 2001. С. 278].

Следует указать и на различия в приметах, связанных с предстоящей дорогой. Если при отправлении в путь пошёл дождь, для ханта это знак *Торум'*а, который как бы говорит: «У тебя ещё много хороших дней впереди. Один день ещё может быть сырым». Ненцы в подобных случаях считали, что это *Нум* «смачивает» дорогу на удачу. Данные характеристики на первый взгляд представляются идентичными, однако если в первом случае удача имеет обобщённый характер, то во втором – даётся положительная «установка» на конкретное действие, ведь ненцы использовали нарты как средство передвижения не только зимой. По мокрой траве полозья нарт легче скользят.

Отметим и другие этнокультурные отличия: лесные ненцы утром могут петь, а ханты – никогда (иначе можно спугнуть удачу). По представлениям хантов, если съел голову зайца, то должен спеть семь песен и рассказать семь сказок. У ненцев рассказывает сказку тот, кто добыл красную лисицу. Ненцы, в отличие от хантов, считают себя более артистичными. Рассказывая какую-нибудь историю, они легко перевоплощаются, меняют голос, жестикулируют. Подмечено, что при окуривании вещей и охотничьих принадлежностей ненцы

пользуются дымокуром из кишок, лапок выдры, а ханты – пихтовой корой, чагой. Ханты непременно подчеркнут различия с ненцами в приготовлении блюда из щуки – подавушки. Они её готовят шкуркой к огню, считая, что так соль лучше пропитывает рыбу, а ненцы – мясом к огню. У хантов палочка для насаживания рыбы (*йаңк* ‘обожжённое дерево’) короче, а у ненцев (*тявс* – острая палочка, используемая в т.ч. для жарки рыбы) – толще и длиннее (до 1,5 м).

В области социальных отношений отмечается более высокий статус замужней ненки по сравнению с женщинами-жёнами в хантыйских семьях. Лесные ненки, наряду с мужчинами, могли участвовать в обсуждении и принятии решений. Следуя обычаю избегания, они закрывали от старших мужских родственников мужа не часть лица (как принято в хантыйской среде), а ступни и лодыжки. Обратив внимание на эти особенности поведения, М.А. Зенько отмечает, что «последнее обстоятельство, очевидно, не только даёт возможность лесным ненкам вести себя достаточно свободно, но и указывает дополнительно на разность культурных традиций их с обскими уграми» [Зенько. 1999. С. 67]. Возможно, этим объясняется следующий поведенческий стереотип: у хантов впереди идёт мужчина, а у ненцев – женщина, несущая какие-либо вещи. Ю.К. Айваседа-Вэлла предположил, что это, возможно, особенность только варьёганских лесных ненцев.

Традиционная культура коренных народов Севера пронизана запретами в социальной сфере. У хантов, как и у ненцев, существовало табу на обсуждение с посторонними людьми внутрисемейных межличностных отношений, тем более поведения в интимной сфере. Скрытым от посторонних глаз является оправление естественных надобностей, хотя и здесь имеются различия: оденет хант подволоки, возьмёт топор, пойдёт в лес, сделает своё дело, вернётся на стойбище, палку ненужную принесёт, как будто за ней ходил, а ненец отойдёт в сторону, задерёт малицу... [ПМА, стойбище А.К. Йиуси на р. Хаплиуты, 1998]. Вероятно, этим утвердившимся стереотипом поведения возможно объяснить подмеченную хантами черту у своих соседей: у ненцев «всё на языке» (об использовании физиологических подробностей человека), ханты же, наоборот, всемерно стремятся уйти от натуралистических примеров в разговорной речи.

Извечная конкуренция на интеллектуальном поле между агансками хантами и лесными ненцами выразилась в декларативном заявлении: ненцы считают хантов глупыми, ханты же говорят: «Ты бестолковый, как ненец». Ненцы подчёркивают своё трудолюбие

притчей: «Однажды ненец так работал, вырубая облас, так старался, что не заметил, как к нему подкрался капи (хант, инородец). Нечаянно щепка отлетела прямо в ханта и убила его. С тех пор ненцы говорят: “Ты так сильно работаешь, что можешь убить ханта”» [Ю.К. Айваседа-Вэлла. Стойбище на оз. Хаплиута. 1993]. А.В. Головнёв расширяет смысловое значение слова *капи* (лесн. нен.), *хаби* (тундр. нен.), как «иноплеменник», «лесной житель», «житель посёлка», «работник», «пленник», «раб», что «передаёт спектр отношений самоедов-кочевников с южными соседями: хантами (*саля’ хаби*), манси (*сия’ хаби*), селькупам (*тасу’ хаби*), кетам (*енся’ хаби*)» [Головнёв. 2004. С. 66].

Ненцами подмечено, что ханта можно уговорами склонить к какому-либо действию, в то время как они сами будут долго сопротивляться. В то же время ненцы быстрее поддаются инновациям. Примером их реакции на нововведения может служить отношение к факториям. Появившиеся в 1930-е годы, они стали снабжать оленеводов сельскохозяйственными и промышленными товарами. В то время это было новым явлением в жизни народа. В начале 1990-х годов некоторые фактории перестали существовать, но ненцы за это время настолько привыкли к элементам новой культуры (русский хлеб, сапоги, одежда), что стали считать их традиционными и даже требовали восстановить их.

Таким образом, рассматривая этнический «Я-образ» как систему коллективных представлений о своей этнической группе, мы приняли во внимание, что «в состав этнической “Я-концепции” входят также некоторые представления о других этносах, но не самостоятельно, а в связи со сравниваемыми качествами собственного этноса» [Налчаджян. 2004. С. 289]. Такой подход позволил сформулировать выводы о том, что этнический «Я-образ» представляет собой отражение комплекса коллективных представлений о себе как части этнической общности, членом которого он является. «Этническое Я» формируется не только вследствие самоидентификации, но и с отделением себя от других. Этнодифференцирующие признаки наиболее устойчиво сохраняются в традиционных видах деятельности, в сложившихся различиях в материальной культуре, верованиях и др. Ханты и ненцы отмечают различия в способах обучения и заботы оленей, по конструкции определяют хантыйские и ненецкие нарты, придерживаются своих примет и запретов. Вместе с тем описанные этнодифференцирующие признаки не абсолютны. Например, ханты подчёркивают большую искусность ненцев в оленеводстве, однако заботой оленей лесные ненцы всё чаще проводят по хантыйскому

типу, выпас оленей происходит с помощью снегоходов («сейчас оленей гоняют на “Буранах”, олени пасутся где попало, олени уже никудашные») [Устное сообщение П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 2016].

В составе этнического «Я-образа» есть как устойчивые, так и изменчивые элементы. К устойчивым чертам следует отнести запреты в социальной сфере, традиционные верования, приметы и благопожелания, гостевой этикет, к изменчивым – занятие оленеводством, вытеснение утвари, выполненной по традиционной технологии, покупными изделиями, оценочные суждения в интеллектуальной сфере. Интернет, сотовая связь, навигаторы практически свели на нет традиционные способы ориентации в пространстве (отбивать у дерева хореем ветки ближе к верхушке, способность ненцев «поднимать» себя и ориентироваться с высоты птичьего полёта и др.).

Взаимодействуя между собой, контактирующие этносы учитывают и осознают как свой этнический статус, так и этнический статус другого. По нашим данным, эти отношения носят, как правило, комплиментарный характер. Этнический «Я-образ», сохраняя и поддерживая в условиях пограничья свою идентичность, выступает в качестве защитно-адаптивного образования от наступления культуры техногенного общества.

2. Влияние полиэтнической среды на содержание этнического «Я-образа»

Восприятие культуры происхождения и культуры контакта является важным компонентом адаптации к новой культурной среде. С одной стороны, в условиях культурного пограничья происходит контактирование генетически близких территориальных групп (аганских хантов и лесных ненцев), а с другой – с этнографическими группами (северные, восточные и южные группы хантов) и представителями иноэтнического окружения (собирательное понятие «русский»). Например, хантыйское население рек Юган и Пим обособляет себя от хантов, проживающих в аганско-ваховском ареале. Но в то же время в их самосознании существует довольно определённое представление о близости между собой и принадлежности к группе восточных хантов *кантак ях*. Аганские ханты дистанцируют себя от других групп хантов словами: «Ты чего бестолковый, как обской хант». Этноним *ка’пи* в значении «инородец, хант» прочно вошёл в топонимику данного ареала. Река Котухта, приток р. Ватьёган, по мнению Ю.К. Айваседа-Вэллы, в действительности должна назы-

ваться как *Надка капитяха* («Большая инородца река»). Ненцы рода Тётт, по мнению представителей ненецкого рода Айваседа, очень неряшливы: «Тётты такие грязнули! Сколько ни есть кусочков боров, все обкакали» [П.Я. Айваседа. пос. Варьёган. 1998]. Сегодняшние аганские ненцы (*нахаң чел* ‘аганский народ’) отделяют себя от *лэмәң неша* – ляминских, *пим неша* – пимских, *нумтоң неша* – нумтовских, *пльың неша* – пуровских ненцев.

Существуют различия между местными и пришлыми ненцами. Согласно материалам Е.В. Переваловой и К.Г. Карачарова, местные Айваседа – «это мирный народ, отдавший некогда свои земли и фамилию переселенцам», а Айваседа-Тётт и Айваседа-Пяк «очень воинственные». И далее: «Одни говорили, что “у Айваседа-Тётт такие шаманы, что у них даже собаки шаманы”. Другие, оспаривая их, заявляли: “А у местных Айваседа уши пробованные”. Это означало, что “род Тётт сильный”, а “Айваседа такие крепкие, что всё могут, они выше и сильнее шаманов”. Весьма нелестно отзывались аганские ненцы о пуровских (халясавинских), которым “нельзя было доверять, потому что они были очень хитрыми и вороватыми» [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 173-174].

Ситуация межэтнического общения в условиях полиэтнической среды, сформировавшейся в связи с промышленным освоением Севера, наложила отпечаток на содержание «Я-образа», выразившееся в усилении признаков «некоторой размытости этнической идентичности» (по Т.Г. Стефаненко). Эта тенденция начала зарождаться с началом вхождения Сибири в состав Российского государства. В конце XVI в., вскоре после «взятия» Сибири Ермаком, территория Обь-Иртышья была присоединена к Московскому государству. Первоначальные точечные контакты русских с народами присоединённых территорий со временем стали массовыми. Коренные народы Сибири столкнулись с людьми иной религии, языка, непривычной внешности. Во внешнем облике пришельцев бросались в глаза усы и бороды, необычные головные уборы, что вызывало смешанные чувства, самым сильным из которых было удивление. В качестве примера приведём фамилию Русмиленко, происходящую от хантыйского словосочетания *руч-милен-ко* ‘русскую-шапчонку (носящий)-мужчина’ («русскошапочный мужчина»). Шапка, как отличительная черта одежды русских, с течением времени приобрела символическое значение, как показатель власти. Образ «русского» постепенно стал входить в персонажный фонд хантыйских загадок: *Нүв элты йүвэм рүүц пернайдал, тата хоймал (лүк калтмэл)* –

«Оказывается, с южной стороны приехавший русский оставил здесь свои кресты (следы глухаря)», «Гром гремит, русскую варежку кинули – гром заглох (плачущему маленькому ребёнку дали грудь)» [ДСХЯ. 2011. С. 63, 99].

С началом социалистических преобразований проблема оценочного отношения к доминирующему (русскому) народу возросла. Русская шапка в качестве показателя власти всё чаще стала встречаться в фольклоре. В одной из ненецких песен рода *Нойсава* исполнительница называет себя русской (в значении «жена начальника»). Нойсава переводится как люди, носившие суконные шапки (будёновки), данные советской властью. В другой личной песне поётся о главе семьи, который *Кэмчакэйто ңынэйм, ңынто мэ'ңато, Касами' ңяв'ниң /* «Красных луком-самострелом, луком пользуется, Мужчин над головами (возносится)'. «Красных лук» в прямом переводе означает «ружье, полученное от русских». Однако эта фраза может иметь и другой подтекст, а именно выражать символ власти (в значении, что данный человек способен быть выше других, важнее). Данный оттенок в приведённой фразе присутствует. Такой человек мог быть председателем колхоза, сельсовета, комсомольской ячейки и т.п., то есть был способен управлять людьми. Приведённая фраза могла бы иметь и такую форму: *Кэмчакэйто ңаңуң тьявсум ня'ампэ* «Красных своих лодку держит», то есть руководит, управляет [Песни реки Аган. 2003. С. 46–47]. Аганские ханты, которые были ближе к советской власти, считали себя «русскими». Также позиционировали себя и ненцы.

Социальный контекст последних десятилетий XX в. ещё больше усилил расслоение аборигенного сообщества. З.П. Соколова отмечает три социальные категории у обских угров и коренных малочисленных народов Севера в целом: 1) «сельское население, занятое в традиционных отраслях хозяйства, отчасти сохраняющее традиционное расселение, образ жизни и культуру»; «кочевое, полуоседлое, живущее в тайге, тундре, вне посёлков, или живущее оседло в посёлках, занятое в традиционных отраслях хозяйства»; 2) «сельское население, не занятое в традиционных отраслях хозяйства и живущее в посёлках, часто подвергнувшееся или подвергающееся ассимиляции, в ряде случаев люмпенизированное» 3) «городское население, по образу и уровню жизни мало или почти не отличающееся от населения остальных народов» [Соколова. 1995 а. С. 37; 1999. С. 53; 2002. С. 72].

Т.А. Молданова пишет: «Сегодня слово “ханты” без дополнительных прилагательных обычно применяется к тем людям, которые живут в лесу и ведут традиционный образ жизни. Следующей груп-

пой являются *вои хара павтум хантет* – “ханты, которых в деревни (города) свели”, т.е. поселковые ханты. Эта группа в свою очередь делится по роду деятельности на тех, кто *рую ропата верл* – “русскую работу выполняет”, и тех, кто *ханты ропатаен вол* – “хантыйской работой живёт”. А по образу жизни и мировоззрению – на тех, кто *руц пела таласл* – “в сторону русских тянется”, и тех, кто *ханты пела таласл* – “в сторону хантов тянется”. В данной группе полно или частично сохраняется язык, культура, но уже происходит размежевание по ценностным установкам и ориентирам. И, наконец, третья группа – это *руца ювум хантет* – “русскими ставшие ханты”, т.е. обрусевшие, те ханты, которые утратили язык, культуру и ведут современный (нивелированный) образ жизни» [Молданова. 1995. С. 77-78]. Н.И. Новикова также касается стратификации современного аборигенного сообщества, выделяя, следующие их подразделения: «живущие в лесу», поселковые аборигены, городские жители [Новикова. 2014. С. 264-268].

Сравнение с русскими в значении «оторвались от традиций» является характерной чертой современной оппозиции «свой – чужой». «Живущие в лесу» максимально сохраняют традиционный уклад, язык, обычаи и верования своего народа. Они называют себя «настоящими». Выражение «настоящий» хант – это «по-хантыйски живущий мужчина» (*ханты щирен утта ху*), тот, кто выполняет хантыйскую работу, живёт по принятым нормам, скромный, работающий. Если женщина плохо чистит рыбу – она не *ханты-ими*. Тундровые («настоящие») ненцы о своих поселковых женщинах говорят, что они *луцангэ хэвы* (букв.: ставшие русскими), то есть не живут по традициям. С точки зрения поселковых ненцев Халесовой, все, кто живёт в городе, в том числе и коренные жители, относятся к «русским» (русскими считается всё пришлое население, независимо от национальной принадлежности). В пос. Варьёган о своих женщинах, вышедших замуж в пос. Нум-то, на границе Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов, говорят, что «там они станут нормальными женщинами, поскольку там есть шанс жить с оленями и научиться тому, что должна уметь делать ненка или хантыйка» [Миськова. 2000. С. 262].

Таким образом, мы рассмотрели влияние полиэтнической среды на этническую идентичность коренного сообщества, выразившееся на принятии новых ценностей и моделей поведения. Необходимо отметить, что в настоящее время на этнический «Я-образ» всё с большей интенсивностью оказывает влияние его полиэтническое

окружение и, как результат, – стратификация этнического сообщества – «живущие в лесу», поселковые аборигены, городские жители, размывание этнической идентичности и формирование изменённой идентичности. Тем не менее обские угры и самодийцы (вопреки критерию переписи) чётко определяют свою принадлежность к конкретной этнической группе. Данная тенденция позволяет нам солидаризироваться с точкой зрения Т.Г. Стефаненко о том, что «этническая стратегия не обязательно должна быть консервативной, направленной в прошлое. Она может создавать новое качество, современные сценарии действий этноса» [Стефаненко. 2008. С. 303]. Иными словами, налицо тенденция формирования у хантов, манси и ненцев групп с изменённой идентичностью (поселковые аборигены и городские жители), представители которых, в той или иной мере, обладают бикультурными компетенциями при доминировании принадлежности к своему этносу.

Предпочтение идентичности с «русскими» как с высокостатусной группой окружающего большинства, с одной стороны, приводит к ослаблению и разрушению унаследованной этнической идентичности, а с другой – позволяет овладевать богатствами ещё одной культуры без потери ценностей собственной, сообщает гибкость индивиду в процессах социальных взаимодействий. Сохранение связей со своей культурой препятствует утрате целостности этнического «Я-образа».

Заключение

Исследование представлений различных народов о Человеке – одно из ведущих направлений в изучении традиционной картины мира. В мировоззрении обско-угорских и самодийских народов Человек является живым культурным сокровищем, а его тело представляется наиболее доступным «объектом» наблюдений над самим собой. В результате проведённого нами исследования был обоснован тезис о том, что тело в традиционной культуре является ценностной системой самовыражения и самоидентификации. Оно органично вплетено в мифологическое мироощущение с глубокой древности, обладая теми же чертами, что и Космос в целом, – структурностью. В артефактах и традиционной культуре широко представлены антропоморфные изображения, в иконографии которых обозначены форма головы, черты лица, подчёркиваются маскулинность, наличие души («петля жизни»). Деревянная скульптура акцентирует большую общественную значимость местных богов в обско-угорской традиции, а антропоморфный взгляд на мир способствовал единению человека и окружающего мира.

Представление о рождении человека характеризуется вариативностью. В качестве первопредков выступают птицы (поэтому первые люди были крылатыми), рыбы (ногти как остатки чешуи). В архаическом сознании акцентируется версия о происхождении человека из слюны (плевка) небесного бога *Торум*'а, что придаёт процессу рождения сакральный характер. Общим для обско-угорских и самодийских народов является хорошо проработанное представление о множественности душ, о душе как жизненной силе, которое наиболее детализировано в двух понятиях – душа-дыхание и душа-тень. Исследование представлений о репродуктивных органах позволило высказать предположение о локализации так называемой пятой души мужчины, а именно – в области мужского детородного органа («вторая голова»). Эту догадку подтверждают охранные действия по его защите, ассоциативные названия («внизу находящийся человек», «маленький мужчина») и др.

В традиционной культуре обских угров и самодийцев детально описаны черты лица человека. Наибольшей семантической нагрузкой обладали глаза, поскольку с помощью взгляда номинируются не только эмоционально-психические состояния человека, но и передаётся комплекс представлений о душе. Также достаточно подробно маркирован физический облик человека (телосложение). Он воспринимается как комплексное единство оценок и представлений, связанных с телесной внешностью. Определения тела группи-

ругуются вокруг понятий туловища как структуры, образующей пространственную ориентацию, и «мяса» (как «нечто мягкое, обтянутое кожей»). Следует отметить, что в понятие «тело» ханты, манси и ненцы не включают голову, кисти рук и стопы. Для традиционной культуры не свойственно прямое указание на тело человека. Исключение составляют случаи, когда необходимо конкретизировать разговор о неосторожном движении.

В телесных характеристиках человека прослеживается оппозиция «правый-левый», «верхний-нижний», где первый член оппозиции несёт положительный смысл, а второй – отрицательный. Оппозиция «правый-левый» (как свой-чужой, живой-мёртвый) типична для характеристики «обратных действий» умерших в загробном мире. В характеристике телосложения практически отсутствует описание полового диморфизма. Этикетные нормы не допускали «разглядывания» строения мужского или женского тела. Единственный пример, записанный нами у хантов, указывает на выявленное ими соответствие между мужеподобностью конкретного женского телосложения и чертами характера, отразившимися в такой характеристике, как «хороподобная» (драчливая, сильная, мужественная, боевая, выносливая). Визуализация внешних признаков предусматривает определение пропорций, размеров, формы и особенностей частей тела, в т.ч его деформаций. В традиционной культуре обозначены следующие типы телосложения: «худой человек», «крепкий, здоровый», «толстый», «больной». В коллективном сознании в качестве эталонного ценилось крепкое телосложение, характеризующее физически выносливого, здорового человека.

Интенсивность телесной жизни отражается в разнообразии её патологий, которые проявляются в аномалиях роста, роста и массы, пропорций частей тела, формы головы, функций опорно-двигательной системы. Традиционным мировоззрением отмечается зависимость телесных деформаций с определёнными нормами поведения, а также подчёркивается роль инаковости в характеристике сверхъестественных существ, которые живут в ином пространстве-времени. Их отличает «половинчатость» (одноногость, однорукость, одноглазость). Такими персонажами в фольклоре предстают мансийские лесные духи миш, обитатели Нижнего мира у ненцев Мэдна, Ыомулик, ненецкие духи Грозы. Поэтому с нарушением нормы всегда было связано ощущение опасности. Хромота, как телесная аномалия, считалась признаком избранничества шаманов.

Представления о физиологических системах, их строении формируются в конкретных исторических условиях. Наиболее детализированы покровная, костная, репродуктивная, пищеварительная,

сердечно-сосудистая и выделительная системы. Среди функций кровеносной системы доминирует защитная. Вместе с тем, представление о коже как одеянии, о возможности ритуального переодевания в иную «кожу-оболочку» свидетельствует о символическом значении кожного покрова. Производными кожи являлись волосы и ногти, которые считались средоточием жизненных сил человека. Отношение к ним строго регламентировалось табуированными нормами поведения. Общую идею символики ногтей подчёркивает упоминание в фольклоре обычая вырывания ногтя с мизинца левой руки у стариков в лесу и его связь с процессом омоложения и сохранения ясности сознания. Поэтому данный обычай с полным основанием возможно рассматривать в качестве «инициации наоборот».

В традиционном мировоззрении скелет, как основа костной системы, представлялся строго организованной, завершённой целостностью. Его состояние являлось показателем здоровья всего организма, степени его развития. Плохие кости рассматривались как признак не только физической, но также моральной и социальной несостоятельности. Человек «без рук, без ног» фактически превращался в мертвеца. Кость, как средоточие жизни, выступала и исходной точкой её развития. Проблема сохранения костей в качестве залога «прибавления» новой жизни во многом определила содержание погребальной обрядности западносибирских народов. Любое отклонение от нормы служило показателем нечеловеческой природы (цельнокостные богатыри, шаманы, имеющие лишнюю косточку, вихляющие персонажи Нижнего мира).

Костная система – одна из наиболее символически окрашенных систем человеческого организма. Так, например, отличительной особенностью названий остеонимов верхних конечностей является то, что обские угры пальцы рук называют самостоятельным словом *лой/луй* ‘палец’ (хант.), *тулёвыл* ‘палец’ (манс.), а ненцы – с использованием сравнительного оборота *нута талка* ‘руки отросток’ (в значении отросток ветви дерева). Обращает на себя внимание тот факт, что указательный палец в хантыйском языке определяется как *олдӧн луй* ‘первый палец’ (шур. хант.), что нарушает общий принцип последовательности исчисления, так как от большого он является вторым, а от мизинца – четвёртым. В данном случае мы солидарны с З.С. Рябчиковой, которая объясняет создавшуюся коллизию последовательностью расположения четырёх пальцев (от указательного до мизинца), «стоящих в одном строгом ряду». Среди пальцев руки обнаружена своя иерархия: ненцы считали указательный палец важнее большого. Его символика подчёркивает умение человека управлять, подавлять, что было под силу только богам. Шаманская

традиция превращала большой палец правой руки в объект, тождественный человеку в целом. Мизинцу отводилась важная роль в качестве канала передачи информации. Фольклорное выражение «взяться мизинцами» означало создание ментальной связи между участниками обрядовых действий.

Репродуктивная система являлась одной из самых табуированных систем человека, в связи с чем в народной анатомии половые органы представлены иносказательно. Исследование представлений обских угров и самодийцев о репродуктивных органах, собственные полевые материалы автора позволили подтвердить предположение З.П. Соколовой о локализации так называемой пятой души мужчины (у женщины 4 души, а у мужчины 5) в области мужского детородного органа («вторая голова»). Эту гипотезу подтверждают охранные действия по его защите, ассоциативные названия («внизу находящийся человек», «маленький мужчина») и др.

Среди физиологических систем человека достаточно полно и анатомически точно представлена пищеварительная. Обские угры детально описывают процесс переваривания пищи от попадания её в ротовую полость до прохождения по тонкому кишечнику. Например, глотка (воронкообразный начальный отдел пищеварительного тракта) ассоциативно сравнивается с конусообразной вершиной дерева (комель), пищевод получил название «едащее горло», а желудок – как самый большой резервуар человеческого организма («пищевая масса-мешок»). Самым крупным органом пищеварительной системы является печень, название которой входит в состав фразеологизмов, характеризующих моральные качества человека. Отрицательные персонажи фольклора, как и злые духи Нижнего мира, отличаются от остальных отсутствием «сердца и печени».

Выделительная система, несмотря на интимность процесса испражнения, хорошо номинирована лексически, что демонстрирует развитое представление об анатомическом строении брюшной полости: толстая кишка – «имеющий кал-кишка», слепая кишка – «не имеющий выхода кишка-поворот», анальное отверстие – «зад-отверстие (дверь)», мочеточник – «вода-идти-мешок», мочевой пузырь – «моча-вода-мешок».

Сердечно-сосудистая система представляется центральной в обеспечении жизнедеятельности человека при безусловной абсолютизации сердца. Вместе с тем, обско-угорский и самодийский материалы показывают редкое употребление данного сомонима в прямом значении, как физиологического органа, но в большей степени как управляющего центра всего организма человека. Сердечно-сосудистая (кровеносная) система, как никакая другая, содержит представ-

ление о местообитании в ней двух душ, одна из которых находится в сердце, а другая – в крови. Обские угры и самодийцы хорошо представляли себе сердце и сеть кровеносных сосудов. С помощью слова «сердце» передавались характеристики психологических состояний человека различной эмоциональной силы: волнение («моё сердце совсем в горло пришло»), сильный испуг («сердце шумит») и др.

Представление о дыхательной системе не отличается глубиной и детализацией. Понятие о дыхании как физиологической системе состояло из ритмично повторяющихся вдохов (*лылаяп, лылы хассумтан в̄армаль*, манс.; *шедюм нэкалма, шедю*, лесн. нен.) и выдохов (*лылы т̄артан в̄армаль*, манс.). Обские угры и самодийцы диагностировали тяжёлое дыхание («вздох», «тяжело дышать»), которое рассматривали как проявление болезни или даже предчувствие смерти («дыхание оборваться»). Но главное в представлении о дыхании – это ассоциация с одной из душ человека – *лил/лылыг* (душа-дыхание).

Представления о внутренних органах разрознены и фрагментарны. Их характеристика строилась на внешнем проявлении деятельности при отсутствии опыта вскрытия человека. Детализация во внешнем и неопределённость во внутреннем описании тела не только отражали архаический уровень традиционных анатомических представлений, но и соответствовали тому типу видения, где опыт целостности важнее точности детали. Картина анатомического и физиологического разнообразия осмысливалась в единстве с развитием психических функций.

Среди соматических представлений содержатся упоминания о жидких субстанциях человеческого организма. Выделениям, связанным с телесным низом, приписывались апотропейные свойства: устрашающие, отпугивающие, вызванные отвращением (менструальная кровь), сдерживающие, выступающие в роли закрытия границ между своим и чужим мирами (пуповинная кровь, моча). Жидкие выделения, соотносимые с телесным верхом человека (слюни, сопли, плевки), имеют высокий семантический статус, заложенный в их способности не только передавать жизненную силу, но и возродить новую («детородные сопли»).

Особенности познавательных процессов (ощущения, мышление, речь) играли важную роль в познании окружающего мира, обеспечивая взаимодействие всех органов человека, и оказывали влияние на формирование темпорального сознания обских угров и самодийцев. В традиционной культуре достаточно разнообразно представлены все виды ощущений, при доминировании зрительных, слуховых и осязательных. Менее всего представлены вкусовые ощущения. Частотность употребления сомонима *сэм* ‘глаз’ подчёркивает его

высокий ценностный статус как инструмента, участвующего в освоении человеком окружающего мира, а также выполняющего символическую роль в качестве проводника души умершего в потусторонний мир. Округлая форма глаза послужила основанием для образования таких понятий, как бусинка («бусы, глаз»), орех («шишка, глаз»), каша («мука с глазами»), ячея сети («сети глаз») и др.

Ощущения вкуса группируются вокруг понятий «вкусный-невкусный», причём если для хантов и манси вкусное преимущественно ассоциировалось со сладким, то для ненцев – с мясом (*намса*). В данной связи следует отметить мансийское слово *нямыкий*, обозначающее что-то нежное, а применительно к еде – вкуснятину, «изысканную», переработанную (а значит, мягкую, улучшенного вкуса) пищу, подаваемую, как правило, гостям или в торжественных случаях. При исследовании отражения вкусовых ощущений обнаруживается процесс компенсации, т.е. замещение одним и тем же названием разных вкусовых ощущений: хант. *вöцрэм* (горькое, кислое); нен. *ибцяда* (горький, острый, кислый, сладкий). Результатом влияния русской культуры может служить такой определитель вкуса, как «нефтяной» чай.

С ощущением вкуса тесно связано обоняние. Наличие запаха (возможность источать запах) было характерным признаком человека в отличие от существ иного мира, которые, несмотря на это, обладали очень тонким нюхом (лесные духи). Обоняние обнаруживает примеры соотнесения определённых запахов с календарными периодами (берёзовый *куйку ме'ша* 'берёзы ветер', сосновый *текуша ме'ша* 'сосны запах', кедровый *тытың ме'ша* 'кедра запах' ощущаются с мая по конец сентября), а также с реалиями нового времени («запах духов», «запах паровозного дыма»).

Кожные ощущения (ощущения прикосновения, ощущения холода/тепла, ощущения боли) являются наиболее широко представленным видом чувствительности. Они дают возможность с помощью слов-определителей представить качество предметов: прочный, твёрдый, мягкий, шероховатый, гладкий и др. Наиболее частым ощущением является боль. Определения боли у обских угров и самодийцев различаются по временному признаку, по площади и объёму болевого восприятия, по интенсивности боли. Значительную категорию представляют разновидности боли по качеству и субъективным ощущениям, а также по локализации болевого ощущения. Следует отметить, что в этих категориях присутствуют определения, имеющие временной оттенок (приступообразная=немного поболело и прошло, тупая – постоянно болит, раневая – «вдруг возникшая раневая боль», расширяющаяся – «как будто сейчас треснет»). Наиболь-

шая дифференциация определений наблюдается в связи с локализацией боли по субъективному признаку, что демонстрирует хорошее знание собственной анатомии.

Цветовая семантика интрацептивного восприятия боли выражается в различии цветовых выборов в зависимости от интенсивности болевых ощущений. Отсутствие боли информанты, как правило, связывают с голубым или зелёным цветом. Определения слабой и умеренной боли продемонстрировали разброс цветовых характеристик (голубой, зелёный, серый, фиолетовый, жёлтый), сильная боль вызвала ассоциации с коричневым, красным, синим и чёрным цветами у манси при доминировании красного. Респонденты-ханты «окрасили» сильную боль в жёлтый, коричневый, красный, фиолетовый цвета при определяющем красном цвете. Цветовые предпочтения при нестерпимой боли представлены обскими уграмми преимущественно чёрным цветом, а ненцами – синим, так как чёрный для респондентов однозначно ассоциировался со смертью.

В традиционной культуре обских угров и самодийцев достаточно разнообразно представлены слуховые ощущения. Звуковая палитра, отражённая в языке, подчёркивала важность звуков в семиотизации звукового пейзажа. Звуки характерны для периода первотворения, а оппозиция звук/беззвучие соответствует оппозиции жизнь/смерть. Особое значение придаётся свисту, как форме аналоговой сакральной речи при общении с миром богов и духов, а также шумовым звукам и крику, сопоставимым со звуковой кодировкой ритуально-обрядовой деятельности.

Мышление, как высший познавательный процесс, непосредственно связывалось с речью. Процесс речи предполагает формулирование мысли речевыми средствами, восприятие речевых конструкций. С помощью компонента «ум, мысль» (*номас*) хантами обозначались такие психические состояния, как обидчивость (*ван нумсэп*, букв.: короткую мысль имеющий), хорошее настроение (*нумсэн дярпийд* 'настроение улучшится', букв.: мысль расправится, развернётся), плохое настроение (*нумсэд вана йис* 'настроение испортилось', захотелось плакать, букв.: мысль короткой стала). При этом чётко разграничивалось понятие природных умственных способностей («золотая голова») или врождённых патологий (слабоумие). Последние в традиционной культуре вызывали сочувствие. Фольклорные материалы, данные лингвистики содержат большой корпус примеров, отражающих индивидуальные качества ума – широту, глубину, самостоятельность, самокритичность, гибкость, последовательность мысли. Отличительной особенностью традиционных обществ является отсутствие быстроты ума, скорости в принятии решений.

Поспешно совершённые, непродуманные поступки подвергались осуждению и осмеянию.

Деятельность человека заключена в двух основных сферах – природной и общественной. В общественной сфере реализуется важнейшая функция человека – социальная. Она влияет на формы брака, наличие родственных связей и их номинирование в терминах родства. Для хантыйской и ненецкой родственной терминологии характерно разделение лиц одного поколения по возрасту относительно эго, при этом названия восходящей группы родственников образованы от названий деда/бабушки, например, как *цаццици* ('отец отца'), *аңқицици* ('отец матери'). Данное обстоятельство позволяет судить о древнем образовании этого термина. Слияние родственных категорий, обозначающих более одного поколения в одном термине (одинаковые названия номинируют представителей двух поколений – старшего брата эго и младшего брата отца эго, старшей сестры эго и младшей сестры матери эго и т.д.), подтверждает предположение о существовании в прошлом групповых брачных отношений у хантов и ненцев. В терминах родства чётко прослеживаются материнская и отцовская линии, а также подчёркивается высокий ценностный статус дяди по отцу, что типично для всех финно-угорских народов. Терминологию кровного родства дополняет значительная группа обозначений родства по браку (свойственное родство), которые отражают брачные нормы, сложившиеся: кросскузенный брак, сорорат и левират, что вполне соотносится с реалиями традиционного общества. Названия, примыкающие к терминам родства, и иные обозначения человека (пуповая мать, крёстная мать, родственник, родня, ребёнок, сирота, двойня, девочка, мальчик, человек и др.) расширяют представление о социальном пространстве у обских угров и самодийцев. Половозрастной символизм традиционной культуры включал в себя такие взаимосвязанные элементы, как нормативные критерии возраста, возрастные стереотипы, символизация возрастных процессов и кодировка возрастных периодов, возрастная субкультура. Все они маркируют социально-возрастные общности, сохраняя традиционный облик этноса.

Морально-нравственный облик человека складывается из множества составляющих, которые формируют поведенческий императив носителя традиционной культуры. Он представляется стержнем созидательной деятельности человека, его внутрикультурным интегратором. Система ценностных ориентиров оформилась под влиянием категорий Добра и Зла, которые онтологически были заложены в основе мироздания. Верховный бог *Нум* сотворил мир, но и его брат-антипод *Куль* – хозяин Нижнего мира, также участвовал в сотворе-

нии мира. Поэтому в традиционных представлениях хантов, манси и ненцев добро и зло дополняют друг друга, не создавая феномена крайностей. Между тем в общественной жизни человечество всегда стремилось свести к минимуму действие сил зла и насилия, моделируя ценностную структуру определенного вида поступков и отношений. Добро всегда включает в себя лишь такие ориентиры, которые соединяют людей друг с другом и с обществом как целым, а зло, наоборот, деструктивно, поскольку ведёт к отчуждению людей друг от друга, а в конечном счёте – к гибели социума. В качестве самого большого греха оценивается заклятье (совершение злонамеренных действий при помощи ритуала). По поверьям хантов и ненцев, Бог может наказать человека не только за его собственные злые поступки, но и за грехи его предков. В этом случае проклятие переходит на детей, внуков.

Человек в традиционном обществе постоянно делает выбор, «с какой стороны ему жить – со стороны добра или зла». Так формируются его моральные принципы – закреплённые в нравственном сознании и опыте важнейшие моральные обязанности, являющиеся мотивами нравственных поступков. Среди четырёх групп проявления поведенческих черт (отношение к людям, отношение к труду, отношение к вещам, отношение к самому себе) превалирует группа «отношение к людям». Вслед за Б.Х. Бгажноковым мы выделили пять моральных принципов (человечность, почтительность, разумность, мужество, честь), которые отражают то главное, что сложилось в нравственном опыте человечества. Среди моральных принципов отношений людей друг к другу доминантным является человечность. Как нравственный принцип, она включает в себя такие понятия, как отзывчивость, внимательность, готовность помочь, благодарность. Отзывчивость, благодарность являются важными нравственными качествами человека. Отзывчивость проявляется в уважительном отношении и заботе о людях, бескорыстии, щедрости, великодушии, терпимости. У отзывчивого человека «открытое сердце», «нутро чистое», потому открытый человек более уязвим. Такие люди «живут силой сердца», их необходимо щадить. Человечность предполагает наличие такого качества человека, как благодарность, выражающаяся в готовности «ответить добром на добро». Особенностью традиционной культуры обских угров и самодийцев является отсутствие потребности в благодарности. Добрые дела должны совершаться как сами собой разумеющиеся.

Нравственный закон почтительности реализуется через уважение, почтительность, вежливость, скромность. Уважение в разговорной речи проявляется в общении «здорово звучащим голосом», в употреблении слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами.

Высшим проявлением вежливости являются приветливость, радушие, благожелательность, которые выступают своего рода первоэлементами идеальных межличностных отношений. Особенно наглядно данный нравственный закон проявляется по отношению к старшим. К самому старому мужчине лесные ненцы обращались уважительным словом *илли* 'дедушка'. Другое обращение – *вэйсику*, так можно было взывать только к богам. В отношении старших утвердились следующие этикетные нормы общения: обычай избегания имён (отца или мать не называли своим настоящим именем, а использовали имя кого-нибудь из детей, наиболее унаследовавших черты характера, облик матери), слово старшего человека нельзя было «пересекать» (перебивать). Во взаимоотношениях с людьми отличительной чертой почтительного человека являются выдержка и терпение. По результатам наших опросов более устойчивой к негативным воздействиям извне оказалась женщина.

В противоположность одобряемой приветливости, благожелательности порицаются обидчивость, гордыня, грубость, несдержанность, жестокость, в основе которых, как считают обские угры и самодийцы, лежит злоба. Злой, жестокий человек характеризуется как «без сердца, без печени» (*самлы-мохалды*, шур. хант.), «человек с чёрным сердцем» (*питы сампи хоят*, каз. хант.).

Обские угры и самодийцы считали, что люди, соблюдающие нравственные принципы своей культуры, даже «плохих мыслей не имеют». С теми же, у кого отсутствует нравственное понимание, сложно поддерживать контакт – не знаешь, что у них на уме. К данной категории ханты, манси и ненцы относят «закрытых» людей (*илта улты хойат* 'скрытый', букв.: скрытно живущий человек). Ненцы их сравнивают с недоступной вершиной (*мал*), к которой не доносятся чужие беды, проблемы. Таких людей не считают плохими, они просто другие, живут для себя. Положительными качествами человека являются рассудительность, чувство меры. Проявлением отсутствия чувства меры является болтливость, хвастовство и зазнайство, среди которых хвастовство рассматривается в качестве величайшего порока.

Важным нравственным качеством человека по отношению к другим людям является мужество. Оно позволяет человеку преодолеть страх, действовать решительно в опасных ситуациях. Поступки мужественного, смелого человека, у которого «сердце крепкое», всегда вызывали уважение. Противоположно характеризуется трусливый человек («сердце (его) тонкое»). Состояние страха, возникающее в результате сильной опасности, угрожающей жизни человека, знакомо каждому и его следует рассматривать в каждом конкретном случае. Поэтому резко негативного отношения к струсившему

человеку в традиционной культуре не выявлено. Скорее такое качество человека подвергается высмеиванию («пугливый, как заяц»).

Понятие чести неотделимо от нравственного достоинства человека, честности, благородства души. В качестве высшей степени нравственности в традиционной культуре используется высказывание «смотреть белым (честным) лицом». Честь в традиционном мировоззрении обских угров и самодийцев неотделима от чувства совести, как важного морального регулятора поведения человека. Резкому осуждению подвергается бессовестный человек («с чёрным лицом», «не имеющий лица», «кожа лица толстая», «с железным лицом, с мохнатым лицом»). Ложь и предательство в традиционном обществе особенно строго осуждались. Предатель, как правило, характеризовался как двуличный человек – «два лица (имеющий)», в смысле ненадёжный, служащий одновременно и добру, и злу. Такая двойственность в поведении расценивалась как опасная неопределённость.

Скромность – важное качество человека, особенно в сфере сексуального поведения мужчины и женщины, не совместимое с таким пороком, как распушенность. Похотливость оценивалась как бесчестное поведение. Чрезмерно гулящего мужчину ханты и ненцы сравнивают с самцом оленя во время гона, а распутную женщину – как гуляющую «по-чёрному». При этом женщина всегда осуждалась больше, ведь она являлась хранительницей очага (семейного пространства) и чести семьи. Не случайно хантыйская богиня *Калтац-ими* наказывала женщину трудными родами. Следует отметить, что нормам табуированного поведения, связанным с обычаем избегания, должны в одинаковой степени следовать и мужчины, и женщины.

Во второй группе проявления поведенческих черт («отношение человека к труду») высоко оценивались трудолюбие, усидчивость, проворность, мастерство, а порицаются разгильдяйство, бестолковость, легкомыслие, суетливость, небрежность. Рукодельную женщину отличал «мелкий стежок», а мастерового мужчину – почерк на орудиях труда, им изготовленных. Ценностные характеристики такого человека очень высоки. Словом-определителем трудолюбивого, мастерового человека в хантыйской культуре являлось понятие *мостанг* 'нужный' (человек). К нему обращаются за советом и помощью, он быстро решает все проблемы. При этом информанты отмечали, что бóльшим трудолюбием наделена женщина. Возможно, такой подход к оценке женщины связан с тем, что обсуждать мужское мастерство являлось неэтичным, а в ряде случаев, связанных с промыслом, и табуированным (можно сглазить охотничью удачу). Кроме того, трудолюбие, мастерство, как правило, выступали определяющим фактором в выборе невесты, поэтому и больше обсуждались.

Ленивый, бездеятельный человек характеризовался как бесполезный, «гнилой». При этом мужчину избегают характеризовать как ленивого (он подобен Богу), а по отношению к женщине, как сакрально нечистой (опасной), такое осуждение было вполне допустимо.

При характеристике третьей группы понятий («отношение к вещам, собственности») обнаруживаются многофункциональность и нечёткость определения понятия «вещь». По данным фольклора и словарным статьям, это: «нечто» (о привидениях), «имущество, скарб», «богатство», «стадо», «предмет», «инвентарь», а также отвлечённые понятия «всякий, каждый». Интересно отметить, что ненецкое слово *цамгэри* 'что-либо, что-нибудь' в значении «вещь» характеризует мужские половые органы в фольклоре. Слово «вещь» как подставное название использовалось хантами в качестве одного из обозначений умершего человека (*сурам-от* 'умершая вещь').

Рассматривая вещь в таком её доминантном понятии, как предмет, инвентарь, следует отметить, что фольклор приписывает первенство изобретения орудий труда (котёл – для приготовления варёной пищи, перевес – для добычи птиц, гимга – для лова рыбы) богам. Этим подчёркивалась сакральность процесса созидания культуры. Вещное оформление культуры являлось одной из форм освоения мира, поэтому нет бесполезных или наспех сделанных вещей. Особенностью отношений «человек – вещь» являлось наделение любого предмета, созданного рукой человека, душой (душа-дыхание, душа-тень), а также чертами своего хозяина и памятью.

В предметах домашнего обихода и одежде ещё и сейчас сохраняются этнодифференцирующие признаки. Например, у манси и лесных ненцев зад подола зимней шубы намного длиннее передней части, чем у хантов. По декору женского платья (наличию орнаментальных полос) можно было без труда определить месторасположение селения мастерицы с р. Казым (чем выше по течению реки располагается селение, тем дальше полосы от края подола).

Отношение к вещам охранялось этикетными нормами от их изготовления до минования срока годности. Запрещалось укрываться шубой или сахом подолом к голове, качать и оставлять пустую колыбель (плохой знак). Существовали особые правила по отношению к мужским и женским вещам. Так, с сакральной нечистотой женщины связывался запрет на перешагивание через вещи мужа (мужчины), особенно промысловые. Нарушение запрета сулило неудачу в охоте, рыбной ловле. Мужчина не должен прикасаться к женской сумочке со швейными принадлежностями, и особенно к игольнику, в котором, по поверьям, обитала душа хозяйки в ночное время. Герой одной из мансийских сказок превратил жену в иголку и сунул в карман.

Каждый из полов обладал определённой монополией на свой (мужской или женский) вещевой комплекс, с чётко регламентированными нормами мужского и женского поведения. По данным В.Н. Чернецова, которые он сообщил З.П. Соколовой, у манси мужчина не имел права распоряжаться одеждой и обувью, которые сшила ему жена (продать, подарить и т.п.) [Устное сообщение З.П. Соколовой. Москва. 2016]. Такое разграничение служило гарантией благополучия коллектива. Кроме того, материал, из которого изготовлена вещь, – а значит, и она сама – удовлетворяли не только практическим, но и символическим требованиям. Общеизвестны охранительные функции пояса, топора, точила и др.

Совокупность вещей, принадлежащих данному человеку, являлась его имуществом. Положительно характеризовался щедрый человек, который не пожалеет своей вещи для другого. Резко осуждались жадность, зависть, воровство. Скупой человек, как считали ханты, даже «с величину ногтя кусочек не даст». Зависть проявляется в желании обладать чем-либо, что имеет другой. Человек, не в состоянии справиться со своим желанием, может пойти на воровство. Захват чужого имущества, как правило, осуждался обскими уграми и самодийцами. Но если в вынужденной ситуации человек брал какую-то вещь и оставлял после себя знак и потом возвращал взятое, то такое действие воровством не считалось. Отношение к воровству не было однозначным и обнаруживает локальные особенности. Юганские ханты считали, что воровать что-либо у чужих не является зазорным, а наоборот – «проявлением богатырской доблести». Ненцы считали, что точильный камень, например, нужно красть (так он сохраняет большую сакральность).

Следующую (четвёртую) группу понятий, характеризующих «отношение человека к самому себе», оценку себя «со стороны», составляет этнический «Я-образ», который складывается из сравнительных оценок одного народа с другим. Мы рассмотрели сравнительные характеристики лесных ненцев и аганских хантов, территория проживания которых представляет собой этнокультурную контактную зону. В поле сравнения попали занятия традиционными отраслями хозяйства (способы приручения и окарауливания оленей, их забой), конструктивные особенности средств передвижения, этнодифференцирующие признаки предметов домашнего обихода и орудий труда, технология их изготовления, одежда, гостевой этикет, система запретов и предсказаний. Представленные материалы свидетельствуют в пользу того, что антитеза «мы – они» объективно оказывает влияние на поведение человека и служит выработке определённых этнических установок. Символическая «инаковость», как характерная социально-дифференцирующая особенность хантыйской

и ненецкой культур, не имеет нарицательной окраски. Сохранение нравственных устоев традиционного общества рассматривается как условие сохранения собственного бытия.

В составе этнического «Я-образа» есть как устойчивые, так и изменчивые элементы. Этнодифференцирующие признаки наиболее прочно сохраняются по отношению к традиционным видам деятельности, сложившимся различиям в материальной культуре, верованиям и др. Вместе с тем, выявленные этнодифференцирующие признаки подвержены заимствованиям. Например, ненцы являются более искусными в оленеводстве, чем ханты, однако забой оленей всё чаще проводят по хантыйскому типу, выпас оленей происходит с помощью снегоходов, что подтверждает мысль З.П. Соколовой о том, что «олeneводство перестаёт быть этническим признаком, каким оно было раньше». Устойчивые черты этнического «Я-образа» сохраняются в социальной сфере (запреты, табуированное поведение), традиционные верования, приметы и благопожелания, гостевой этикет, к изменчивым – вытеснение утвари, выполненной по традиционной технологии, покупными изделиями, оценочные суждения в интеллектуальной сфере. Современные цифровые технологии (сотовая связь, навигаторы) практически свели на нет традиционные способы ориентации в пространстве.

Влияние полиэтнической среды на содержание этнического «Я-образа» является важным компонентом адаптации к новой культурной среде. Ситуация межэтнического общения в условиях промышленного освоения Севера и интенсивных миграционных потоков наложила отпечаток на содержание «Я-образа». Появились признаки некоторой размытости этнической идентичности. Стратификации современного аборигенного сообщества выделяют следующие их подразделения: «живущие в лесу, тундре» (настоящие ханты), поселковые аборигены (в их среде частично сохраняются язык, культура), городские жители (обрусевшие ханты, которые утратили язык, культуру и ведут современный (нивелированный) образ жизни). Описание процесса нивелирования этнической идентичности и формирования изменённой идентичности ставит вопрос о том, что этническая стратегия может создавать и другие, отличные от прошлого, современные сценарии развития этноса, изменённой идентичности, обладающей бикультурными компетенциями при доминировании принадлежности к своему этносу.

Таким образом, приведённые материалы телесного существования человека показывают, что существует множество маркеров, позволяющих не только описать самого человека, но и приблизить нас к пониманию концепции живого в традиционной культуре коренных народов Севера.

Литература

Адаев В.Н. Насекомые в традиционных представлениях ненцев и хантов // Самодийцы. – Тобольск – Омск: ОмГПУ, 2001. – С. 174-176.

Айпин Е.Д. Ханты, или Звезда Утренней Зари: Роман / Предисл. С. Залыгина. – М.: «Молодая гвардия», 1990. – 334 с.

Ал'вы. Альвы / сост. и пер. Л.Е. Куниной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 144 с.

Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1976. – С. 67-105.

Алквиц А. Среди хантов и манси. Путевые записки и этнографические заметки. Пер. с нем. и публикация д-ра наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 179 с.

Андреев И.Л. О характере социальных связей в эпоху перехода от первобытнообщинного строя к классовому обществу // СЭ. – 1971. – № 2. – С. 13-24.

Андреев Н.Д. Ранне-индоевропейский праязык. – Л.: Наука, 1986. – 328 с.

Андуганов Ю.В. Синтаксические критерии разграничения сложного слова и словосочетания в хантыйском языке // Вестник угроведения. – 2006. – № 2. – С. 13-22.

Антонов И.Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. – 351 с.

Анучин А.Д. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание «О человецех незнаемых в восточной стране». Археолого-этнографический этюд [Электронный ресурс] // Древности: Труды Московского археологического общества. Т. XIV. – М.: Типография и Словолитня О.О. Гербек, 1890. – 89 с. – Режим доступа: http://нэб.рф/cotalog/000202_000006_4214%7C6D (дата обращения 30.08.2016).

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова, испр. и доп. М.И. Иткиным с примеч. А.В. Сагадеева [Электронный ресурс] // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. Кн. 2-я. Гл. 4. – М.: Мысль, 1976. – 448 с. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/arist01/indexd.htm> (дата обращения 26.08.2016).

Афанасьева К.В., Игушев Е.А. Русско-мансийско-коми тематический словарь. Около 4 000 слов / Клавдия Васильевна Афанасьевна, Евгений Александрович Игушев. – Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. – 192 с.

Афоризмы великих людей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www/wisdoms/ru/pavt/p123/html> (дата обращения 05.09.2016).

Бабаков В.Г. К этноисторическому изучению приобских хантов // СЭ. – 1976. – № 6. – С. 99-110.

Балакин Ю.В. Реконструкция древнего мировоззренческого комплекса в производственной сфере: постановка вопроса // Международные исследования в археологии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002. – С. 41-50.

Бармич М.Я. Русско-ненецкий словарь. – СПб.: Алмаз-Граф, 2015. – 836 с.

Бармич М.Я., Вэлло И.А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). – СПб.: Просвещение, 2002. – 288 с.

Бартенев В.В. На крайнем Северо-Западе Сибири: Очерки Обдорского края. – СПб., 1896.

Басилов В.Н. Избранники духов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.

Бажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. – Нальчик: Изд-во «Эльбрус», 1983. – 228 с.

Бажноков Б.Х. Антропология морали. – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2010. – 128 с.

Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. – Тюмень: Мандр и К', 2004. – 296 с.

Богордаева А.А. Традиционный костюм обских угров. – Новосибирск: Наука, 2006. – 237,1 с.

Большой толковый словарь русского языка / Ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2000. – 1536 с.

Боровикова А.В. Лексика ненецких языческих верований // Вопросы Уралистики 2009. Научный альманах / Ин-т лингв. исслед. – СПб.: Наука, 2009. – С. 471-474.

Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. – М.: Наука. 1981. – 388 с.

Буркова С.И. Аналитические глагольные формы сказуемого с модальным значением в текстах на лесном диалекте ненецкого языка / С.И. Буркова // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. Уральские языки севера Сибири. – 2008. – Вып. 6 (58). – С. 104-138.

Бурыкин А.А. Материалы к описанию терминологии родства и свойства ненцев // Алгебра родства. Вып. 11. – СПб.: МАЭ РАН, 2006. – С. 234-247.

Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 72-78.

Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / Пер. с голландского языка В.Г. Трисман. Т. II. – Амстердам: Изд-во Pegasus, 2010. – 1225 с.

Войников Живко. Явление искусственной деформации черепа у протоболгар. Происхождение и значение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.darial-online.ru/2010_3/voynikov.shtml (дата обращения 10.08.2016).

Волдина М.К. Камни имеют душу и святость... // Природные богатства Югры в культуре обских угров / Под ред. Т.В. Волдиной. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 65-68.

Волдина Т.В. Родильная и погребально-поминальная обрядность казымских хантов // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой. Вып. 10. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. – С. 190-198.

Волдина Т.В. Магико-мистические практики обских угров, связанные с реинкарнацией // VII Конгресс этнологов и антропологов России: Тезисы докладов. – Оренбург: Изд. Центр ОГАУ, 2009а. – С. 195-196.

Волдина Т.В. Представления о реинкарнации в традиционной культуре казымских ханты // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации. Матер. IV Всерос. конф. финно-угроведов. – Ханты-Мансийск, 2009. – С. 226-229.

Волдина Т.В. Представление о перевоплощении душ в традиционной культуре казымских хантов (проблема записи и интерпретаций сакральных сведений) // ЭО. – 2010. – № 3. – С. 32-43.

Волдина Т.В. Отражение реинкарнации в фольклоре обских угров // Вестник угроведения. – 2014. – № 4 (19). – С. 98-104.

Волдина Т.В. Долгой жизни вековечный танец: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. – Ч. I. – Тюмень: ООО «Формат», 2016. – 206 с.

Воронов А.Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии // Записки РГО по отделению этнографии. Сборник народных юридических обычаев. – СПб., 1900. Т. 18. – 429 с.

Вынгилева Н.П. Огонь-най в культуре манси // Культурное наследие народов Сибири и Севера. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. – С. 206-210.

Вэлла Ю. Поговори со мной. Книга для ненецкого студента и для того, кто хотел бы послушать ненецкую душу. – Нижневартовск: Изд-во «Приобье», 2004. – 128 с.

Вэлла Ю. Азбука оленевода: В помощь тому, кто изучает этнографию, культурологию и оленеводство / Ю. Вэлла. – Нижневартовск – СПб.: Изд-во ООО «Мегасибпром», 2005. – 44 с.

Вэлла Ю. Ветерок с озера: проза. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – 336 с.

Габуев Т.А. Ранняя история алан (по данным письменных источников). – Владикавказ: Иростон, 1999. – 148 с.

Гаврилов В.В. Русская фразеология в культурологическом аспекте: монография. – Сургут: РИО СурГПУ, 2013. – 161 с.

Гемуев И.Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-Алтаистика: Археология. Этнография. Язык. – Новосибирск: Изд-во «Наука», Сиб. отд-ние, 1985. – С. 137-144.

Гемуев И.Н. К вопросу о классификации большесемейных общин в этнографической литературе // Традиционные верования и быт народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 165-170.

Гемуев И.Н. Мироззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 232 с.

Гемуев И.Н. Патронимия: стабильная форма или структура перехода? // Сибирь в панораме... – Новосибирск, 1998. – Т. 2. – С. 125-132.

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 160 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места (XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. – 190 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьёв А.И. Легенды и были таёжного края. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989. – 176 с.

Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.

Гизатуллина Ф.А. Рукоп. дипл. раб. «Национально-культурная специфика образа человека» (на материале ненецкого языка). – Ханты-Мансийск, 2013. – 87 с.

Глухова Н.Н., Глухов В.А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса: монография / Н.Н. Глухова, В.А. Глухов. – Йошкар-Ола: ООО «Стринг», 2009. – 276 с.

Головнёв А.В. «Свое» и «чужое» в представлениях хантов // Обские Угры (ханты и манси): материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. – М.: ИЭА РАН, 1991. – С. 187-224.

Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. – 606 с.

Головнёв А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.

Головнёв А.В. Ненцы. Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири... – М.: Наука, 2005. – С. 451-459.

Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири / Н.Л. Гондатти; (Из VIII книги Трудов Этнографического Отдела) [Электронный ресурс]. – М.: Типография Е.Г. Потапова, 1888. – 91 с. – Режим доступа: http://bnao.subbclub.ru/elektronnye-resursy/fol_mif (дата обращения 30.08.2016).

Гриневиц А.А. Поэтика медвежьих песен: рукопись диссертации на соискание ученой степени к. ист. н. – Новосибирск: Б.и., 2012. – 166 с.

Гришаева Е.В. Обряды стрижки волос в традиционной культуре // Этническая культура: история и современность. – М. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 2002. – С. 124-131.

Даль В. Толковый словарь русского языка: иллюстрированное издание. – М.: Эскимо, 2011. – 896 с.: ил. – (Российская императорская библиотека).

Данило У.А. Классификация лексики хантыйской сказки // Вестник угроведения. – 2006. – № 2. – С. 107-110.

Данило У.А. Лексика, употребляемая сказочными персонажами в хантыйских сказках // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения / сост. С.А. Герасимова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 325-328.

Диалектологический словарь ненецкого языка / Под ред. Н.Б. Кошкарёвой. – Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010. – 352 с.

Диалектологический словарь селькупского языка (северное наречие) / Под редакцией О.А. Казакевич. – Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010. – 368 с.

Диалектологический словарь хантыйского языка: шурышкарский и приуральский диалект. – Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2011. – 208 с.

Динисламова О.Ю. Национально-культурная семантика английских и мансийских фразеологизмов // Языки и культура народов Югры. Матер. IV молодёжной научно-практич. конференции. – Ханты-Мансийск: 2009. – С. 30-34.

Динисламова О.Ю. Фразеологическая картина мира народа манси // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы дистанционной научно-практической конференции XI Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: ООО «Технополис», 2013. – С. 27-35.

Динисламова С.С. Культурные истоки фразеологизмов мансийского языка // Современные исследования социальных проблем. Вып. 4. – Красноярск: Научно-инновационный центр, 2009а. – С. 57-60.

Дмитриева Т.Н. Топонимия бассейна реки Казым / Т.Н. Дмитриева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 580 с.

Доннер К.К. Оби через пустынную тундру // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого: Сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2007. Вып. 5. – С. 138-153.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. Т. 3. Репринтн. изд-е. – М.: Либерия, 1996. – 208 с.

Дышлева Г.Р. Публикации фольклора в газете «Луима сэрипос» // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 21-23.

Дядюн С.Д. Детский обрядовый фольклор народа ханты // Детский фольклор обских угров. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 111-115.

Жилина Т.И., Сорвачёва В.А. Образцы коми-зырянской речи / Под ред. Д.А. Тимушева. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1971. – 312 с. (АН СССР. Коми филиал).

Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общ. географии. Т. 49. – М.: Типография М.М. Стасюлевича, 1913. – 249 с.

Загадки мансийские (вогульские) / Авт.-сост. Т.Д. Слинкина; науч. ред. Е.И. Ромбандеева, д-р филол. н. – Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. – 178 с.

Загребин А.Е. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.). – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2006. – 324 с.: ил.

Зайцева О.В. Погребения с нарушенной анатомической целостностью костяка: методика исследования и возможности интерпретации. Автореф. дисс. на соискание... к.и.н. [Электронный ресурс]. – Новосибирск: Б.и., 2005. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/rogrebenija-s-n> (дата обращения 10.01.2017).

Земля Кошачьего Локотка / Пер., сост. и примеч. Т. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.

Земля Кошачьего Локотка / Тимофей Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 202 с.

Зенько А.П. Представление о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – 160 с.

Зенько М.А. Об общих чертах в мировоззренческой традиции хантов и лесных ненцев // Обские Угры... – Тобольск – Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 183-184.

Зенько-Немчинова М.А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. – Екатеринбург: Баско, 2006. – 272 с.

Золотарёва Н.В. Явление антропоморфизации в традиционной культуре обских угров (XVIII–XX вв.). Автореф. канд. дисс. – Томск: Б.и., 2012. – 27 с.

Зув В.Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772). – М., 1947 (ТИЭ, н.с. Т. V). – С. 137-223.

Иванов С.А. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–XX в.: тр. Института этнографии. Т. XXII / С.А. Иванов; ред. Л.П. Потапов; Академия наук СССР. – М.; Л.: Изд-во академии наук СССР, 1954. – 834 с.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. – Л.: Наука, 1970. – 295 с.

Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с. с илл.

Ивасько Л.В., Кардаш О.В. Религия. Глава VIII // Салымский край. Научно-художественное издание. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 239-284.

Ивасько Л.В., Кардаш О.В. К семантике бронзовых изображений Холмогорского клада // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – Вып. 2. – С. 70-90.

Игушев Е.А. Об особенностях номинации абстрактных понятий в обско-угорских языках // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. – Ханты-Мансийск – Москва, 2004. – С. 191-196.

Игушев Е.А. Межкультурные коммуникации пермских и обско-угорских народов (по данным языка) // Мифология хантов... – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 28-33.

Ириков С.И. Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. – Салехард: Изд-во Окр. науч. лаб. этнографии и этнолингвистики Ямала, 1995. – С. 43-47.

Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.

Каксина Е.Д. Время – как часть картины мира ханты: Рукопись научно-исследовательской работы. Фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. – Ханты-Мансийск, 2010. – 88 с.

Каннисто А. Статьи по искусству обских угров / Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 52 с.

Карачаров К.Г. Комплекс предметов раннего железного века, найденный у городища Нивагальское 20 на р. Аган // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. – Вып. 9. – С. 82-110.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1. Репринтное издание 1921 г. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – 152 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 2. Репринтное издание 1922 г. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. Репринтное издание 1927 г. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 247 с.

Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1846) // Сочинения в двух томах: Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845–1849) / Под ред. Г.С. Пархимовича; сост.

Ю.Л. Мандрика; коммент. А.П. Зенько и Г.С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю Мандрики, 1999. – 352 с.

Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. – Томск: Изд-во научно-технической литературы, 1997. – 219 с.

Кирипова Л.В. Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. – Салехард: Изд-во Окр. науч. лаб. этнографии и этнолингвистики Ямала, 1995. – С. 28-31.

Кокшаров С.Ф. Об истоках антропоморфных образов на керамике самусьской культуры // Уральский исторический вестник. – 2010. – № 1 (26). – С. 15-20.

Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. – Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1996. – 132 с.

Кондрашён А.Н., Морозов В.М. Археологическая разведка на р. Лямине в районе п. Горного в Сургутском районе ХМАО // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей. Вып. 2. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – С. 418-429.

Кононова С.П. Термины хантыйского языка, связанные с организмом человека // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск, 1995. – Вып. 2. – С. 40-43.

Кононова С.П. Русско-хантыйский тематический словарь (казымский диалект). – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2002. – 216 с.

Конькова А.М. Пословицы, поговорки, загадки восточных и северных манси // Народы Северо-Западной Сибири / Под ред. Н.В. Лукиной. Вып. 2. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 64-73.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. – М.: Ладога-100, 2003. – 352 с.: ил., фото.

Косвен М.О. Семейная община и патронимия. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 219 с.

Костиков Л.В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово // Этнография. – 1930. – № 1-2.

Котова Л.Ф. Воспоминания о д. Вежакоры // Фольклор коренных народов Югры и Ямала. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 157-161.

Кошкарёва Н.Б. Терминология родства и свойства хантыйского языка (на материале казымского диалекта) // Языки народов Сибири. Грамматическое исследование. – Ханты-Мансийск, 1995. – С. 112-121.

Кошкарёва Н.Б. Образцы текстов на сургутском диалекте хантыйского языка (тром-аганский говор) // Языки коренных народов Сибири. Вып. 13. Экспедиционные материалы. – Новосибирск. 2004. – С. 104-148.

Кошкарёва Н.Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка: Часть первая. Синтаксические связи / отв. редактор А.А. Мальцева. – Новосибирск: Любава, 2005. – 334 с.

Кошкарёва Н.Б., Аршавский С.М. Семантика фразеологизмов-соматизмов с компонентом и 'ум' в ненецком языке // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 4. – С. 29-37.

Кошкарёва Н.Б., Соловар В.Н. Ханты ясаңн пугартлув. Поговорим по-хантыйски. Учебник. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004. – 282 с.

Кравченко О. Кем станет внук Великого Охотника // Северные Просторы. – 1996. – № 3-4. – С. 47.

Кравченко О.А. Этносоциопедагогика казымских хантов. – СПб.: Миралл, 2007. – 159 с.

Край салымских хантов. – Нефтеюганск: Б.и., 2007. – 22 с.

Краснопеева Н.Е. Родственные связи жителей д. Пугоры Берёзовского района // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. – М., 2004. – С. 564.

Краткий психологический словарь / ред. А.В. Петровский, М.Г. Ярошевский. – М.: Политиздат, 1985. – 430 с.

Крейдлин Г.Е., Переверзева С.И. Тело в диалоге: семиотическая концептуализация тела (итоги проекта) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gialog21.ru/gigests/dialog2010/materials/html/37.htm> (дата обращения 12.06.2016).

Кречмер Э. Строение тела и характер [Электронный ресурс]. – М.: Изд-во «Академический проект», 2015. – 328 с. – Режим доступа: <http://www.bookvoed.ru/book?id=6271785> (дата обращения 10.01.2017).

Крылова Е.В., Таламанова М.Н. Возрастная морфология: Учебно-методическое пособие. – Нижний Новгород: Нижегородский ун-т, 2012. – 98 с.

Куббель Л.Е. Подшучивание // Свод этнографических понятий и терминов. Соционормативная культура. – М.: Наука, 1986. – 240 с.

Кузнецова А.И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001. – С. 276-279.

Кулемзин В.М. Представления восточных хантов о живых и неживых предметах (по материалам экспедиций) // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. – С. 234-238.

Кулемзин В.М. Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских хантов // Древние

культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 211-221.

Кулемзин В.М. О чувстве страха у хантов-охотников // Вопросы этнокультурной истории Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1980. – С. 107-112.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.

Кулемзин В.М. Мировоззренческие пласты в верованиях хантов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск: Изд-во ТГУ, 1985. – С. 78-80.

Кулемзин В.М. Человек – культура – природа // Югра. – 1993. – № 12. – С. 7-10.

Кулемзин В.М. Обряды перехода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Селькупы // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1994. – С. 355-360.

Кулемзин В.М. Учебно-методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». Отношение человек – общество в традиционных и современных культурах Сибири. – М.: ИКАР, 1997. – 48 с.

Кулемзин В.М. Отношение человек-общество, человек-вещь, человек-природа в традиционных и современных культурах Сибири: Учебное методическое пособие к курсу «Этнографическое краеведение». – М.: ИКАР, 1997а. – 48 с.

Кулемзин В.М., Зоркальцева С.И., Сязи Е.Н. Вещь в традиционном мировоззрении хантов и музейная работа // Традиции и современность. – Тюмень: ИПП Тюмень, 1998. – С. 8-12.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. – 212 с.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты / Отв. ред. чл.-корр. РАН В.И. Молодин. – Новосибирск: ВО Наука. Сибирская издательская фирма, 1992. – 136 с.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. – Тюмень: Мандр и К^а, 2006. – 208 с.

Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев. Вып. 6. – М.: Наука, 1965. – 782 с.

Лапина М.А. Люди и птицы в мировоззрении Тэк ики // Обские угры. Мат. II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск – Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 185.

Лапина М.А. Инвективные формы общения хантов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений. Ч. 2. – СПб.: МАЭ РАН, 2004. – С. 77-79.

Лапина М.А. Этические нормы в музыкальной культуре хантов // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных

народов Севера и проблема устойчивого развития. – Ханты-Мансийск – Москва, 2004а. – С. 604-609.

Лапина М.А. Танцевальные традиции тегинских хантов // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 2. Академические исследования Северо-Западной Сибири в XIX–XX вв.: история организации и научное наследие: Материалы междунар. симпозиума. – Екатеринбург: НПМП «Волот», 2006. – С. 401-405.

Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Второе издание. – Томск; Екатеринбург: Баско, 2008. – 120 с.

Лапина М.А. Героическое сказание о Тэк-Ики в записи В. Штейница и его варианты // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара... Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008а. – С. 58-62.

Лапина М.А. Человек в нравственной культуре хантов // Реальность этноса. Ч. 2. – СПб.: Изд-во РГПУ, 2009. – С. 649-653.

Лаптандер Т.Б. К вопросу о сравнительном изучении антропонимии коми и ненецкого языков в ареале Ямало-Ненецкого автономного округа // Актуальные проблемы археологии и этнологии Ямала: научный вестник. Вып. 9. – Салехард, 2002. – С. 64-66.

Лар Л.А. Шаманы и боги. – Тюмень: Ин-т проблем освоения Севера СО РАН, 1998. – 126 с.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Томского университета, 1998. – 135 с.

Лонгортова В.П. «Щўњэм – Щања йõхан» «Моё вдохновение – Сыня река». – Салехард: Красный Север, 2011. – 128 с.

Лукина Н.В. Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа) / Сост. и автор вводной статьи Н.В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – 240 с.

Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – 367 с.

Лукина Н.В. История изучения верований и обрядов // История и культура хантов / Под редакцией Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 45-64.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 1: Васюган. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 336 с.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 2. Средняя Обь. Вах. Кн. 1. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 352 с.

Лукина Н.В., Рындина О.М. О семантике орнамента восточных хантов // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1983. – С. 129-142.

Лукина Н.В., Рындина О.М. Криволинейный орнамент восточных хантов // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1984. – С. 52-66.

Лучко М.А. Понимание метафорических выражений детьми разных этнических групп // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 6. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – С. 55-62.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.

Лыткин В.Н., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. – 430 с.

Маклаков А.Г. Общая психология. – СПб.: Питер, 2001. – 592 с.: ил. – (Серия «Учебник нового века»).

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М.: «Гуманитарный издательский центр Владос», 1996. – 416 с.

Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. Изд. 2-е, доп. – М.: КомКнига, 2006. – 280 с.

Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни»). В записи Артури Кáннисто, 1901–1906 гг. // Автор-составитель Т.Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 110 с.

Мансийские сказки для детей дошкольного возраста / Сост. Е.И. Ромбандеева. – СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 1992. – 24 с.

Мансийские сказки. Для уч-ся 5-8 классов / Авторы-сост. Е.И. Ромбандеева, Т.Д. Слинкина. – СПб.: «Издательство “Дрофа” Санкт-Петербург», 2003. – 143 с.

Мансийско-русский тематический словарь. Пособие для учащихся начальной школы. / Сост. Н.В. Сайнахова. – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2002. – 40 с.

Мартынова Е.П. Социализация детей у хантов и манси // Народная педагогика воспитания детей, подростков и молодёжи: Мат. VII Виноград. чтений. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 1993. – С. 28-30.

Мартынова Е.П. Брачные связи хантов в конце XVIII в. (по материалам ревизских переписей) // Тобольский исторический сборник. – Тобольск, 1994. Вып. 1. – С. 59-85.

Мартынова Е.П. Материалы по терминологии родства и свойства хантов // Алгебра родства. Вып. 1. – СПб.: МАЭ РАН, 1995. – С. 268-273.

Мартынова Е.П. Общественное устройство в XVII–XIX вв. // История и культура хантов. – Томск: ТГУ, 1995а. – С. 77-120.

Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. – М.: ИЭА РАН, 1998. – 235 с.

Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов // *Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири.* Сб. науч. тр. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – С. 82-91.

Маслова В.А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.

Матвеев А.К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 260 с.

Матвеева Н.П. Могильник Устюг-1 по раскопкам 2009–2010 гг. // *AV ORIGINE.* – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2012. – Вып. 4. – С. 38–75.

Мелетинский Е.М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса // *Структурная антропология.* – М.: Наука, 1983. – С. 467-522.

Мещеряков А.Н. Статья японцем: топография тела и его приключения / А.Н. Мещеряков. – М.: Наталис, 2014. – 432 с.

Мищенко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVII – первой половине XIX в.: историко-этнографический очерк. – Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1975. – 308 с.

Миськова Е.В. «Бичевание» как образ жизни и проблема трансформации жизненного пространства аборигенов в XX веке // *Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера.* К юбилею доктора исторических наук Зои Петровны Соколовой / Отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько. – М.: Наука, 2000. – С. 247-264.

Митусова Р.П. Год среди лесного народа // *Вокруг света.* – 1929. – № 11.

Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с.

Мифология селькупов / Н.А. Тучкова, А.И. Кузнецова, О.А. Казакевич, А.А. Ким-Малони, С.В. Глушков, А.В. Байдак / Научн. ред. В.В. Напольских. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 382 с.

Мифология хантов. Т. 3. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 310 с.

Мифы и предания ненцев Ямала / Автор-составитель Л.А. Лар. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2001. – 294 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков; сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной; под общей редакцией Е.С. Новик. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.

Мифы, сказки, предания манси (вогулов). – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.

Молданов Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.

Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Боги земли Казымской. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 114 с.

Молданова Т.А. Линейный орнамент хантов р. Казым // Мат-лы по этнокультурной истории Западной Сибири. – Томск, 1988. – С. 126-145.

Молданова Т.А. Стилизованные изображения в орнаменте хантов р. Казым // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1992. – С. 75-102.

Молданова Т. А. Историческое и современное деление казымских хантов на различные группы по данным фольклора и современным представлениям // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность: Мат-лы Всерос. науч.-практич. конф. – Тобольск, 1995. – С. 75-78.

Молданова Т.А. Священные и магические узоры в современном северохантыйском орнаментальном искусстве // CIFU Octavus. Juvaskula, 1996a. – Pars VI. – С. 270-274.

Молданова Т. Отражение новых явлений жизни в современном фольклоре хантов // Краевед. – 1996. – № 8. – С. 7.

Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 260 с.

Молданова Т.А. Опыт интерпретации татуировки казымских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 32-35.

Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 354 с.

Молданова Т.А. Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». – Ханты-Мансийск, 2003. – С. 365-379.

Молданова Т.А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 57-65.

Молданова Т.А. К интерпретации текстов хантыйских колыбельных песен // Детский фольклор обских угров: материалы научно-практической конференции. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 19-40.

Молданова Т.А. Мифы, обряды, символы в культуре хантов // Мифология хантов. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008a. – С. 22-27.

Молданова Т. Пельмский Торум – устроитель медвежьих игрщ. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. – 224 с.

Молданова Т.А. Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – С. 174-182.

Молданова Т.А. Казымский орнамент / Т.А. Молданова, отв. ред. Н.В. Лукина. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 176 с.

Молданова С.П., Нёмысова Е.А., Ремезанова В.Н. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский: Пособие для уч-ся нач. шк. / С.П. Молданова, Е.А. Нёмысова, В.Н. Ремезанова. – Л.: Просвещение, Ленингр. отд-ние, 1983. – 286 с.

Момадей Н.С., Вэлла Ю.К. Размышления после Медвежьего игрища (диалоги) / Н.С. Момадей, Ю.К. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2013. – 54 с.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А.Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.

Муранова А. Аланы: «рождённые воевать» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://russian7.ru/post/alany-rozdennye-voevat> (дата обращения 08.10.2016).

Мухачёв А.Д., Харючи Г.П., Южаков А.А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев / под ред. доктора ист. наук Е.Т. Пушкарёвой. – Екатеринбург: ООО Креативная Команда «Кипяток», 2010. – 160 с., ил. 8. [Рус., ненецк.].

Накова Ю. Комплекс обрядов поклонения на общих культовых местах хантов Ямало-Ненецкого округа // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 79-84.

Налчаджян А.А. Этнопсихология. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2004. – 381 с.

Напольских В.В. Древнейшие типы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. 5: Народы Уральской языковой семьи. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1991. – С. 136-159.

Нёмысова Е.А. Хантыйские загадки: Учебное издание. – СПб.: ООО «Мирал», 2006. – 52 с.

Новикова Н.И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. Вып. II. – М.: Участок оперативной полиграфии Института истории СССР АН СССР, 1990. – С. 93-105.

Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии / Н.И. Новикова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014. – 407 с.

Новицкий Гр. Путешествия по Обскому Северу. Краткое описание о народе остячком, сочинённое Григорием Новицким в 1715 году /

Под ред. С.Г. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 240 с.

Новьюхова З.А. Ханты нѳмсэм. Уроки хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. – 44 с.

Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 53 000 слов / С.И. Ожегов; под общ. ред. проф. Л.И. Скворцова. – 24-е изд. испр. – М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство “Мир и Образование”», 2007. – 1200 с.

Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. – 4-е изд., дополненное. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.

Ольдерогге Д.А. Население и социальный строй // Абиссиния. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – С. 107-123.

Онина С.В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством: монография / Мар. гос. ун-т. – Йошкар-Ола: Стринг, 2003. – 154 с.

Орехова К. Народная игрушка коми-зырян // Сохранение народных традиций / Под ред. А.Д. Каксина, В.Ю. Кондина. – Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. – С. 109-112.

Осипова О.А., Потанина О.С. О языковой специфике выражения абстрактных понятий в языке ханты // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001. – С. 279-280.

Ощепков К.А. Олень – собака – человек: совместный путь длиною в жизнь // Самодийцы. Матер. IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск – Омск: ООО «Издатель Полиграфист», 2001. – С. 228-230.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина вторая [Электронный ресурс]. – СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1788. – 111 с. – Режим доступа: <http://www.runivers.ru/bookreader/book58498/#pag> (дата обращения 08.11.2016).

Партанов Н.К. Слово Когтистого мужчины ('Консынгойкалатынг') // Мифология хантов. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 50-57.

Патканов С.К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва / под ред. С. Пархимовича; сост. и вступ. статья Ю. Мандрики; пер. Е. Матюхиной; коммент. С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 400 с.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1972. – 425 с.

Пелих Г.И. Пюневальде (из истории селькупской мифологии) // Материалы межрегионального совещания по проблемам развития культуры малочисленных народов Севера. – Томск: Томский госуниверситет, 1996. – С. 167-178.

Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культура народов европейского Севера: ритуал и символ. – Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 1990. – С. 39-54.

Перевалова Е.В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. научн. трудов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 85-97.

Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 414 с.

Перевалова Е.В. Очерки этнической истории сыньских хантов // Сыньские ханты / Г.А. Аксянова, А.В. Бауло, Е.В. Перевалова, Э. Руткаи-Миклиан, З.П. Соколова, Г.Е. Солдатова, Н.М. Талигина, Е.И. Тыликова, Н.В. Фёдорова. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 55-74.

Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. – Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; Студия «ГРАФО», 2006. – 352 с.

Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 98 с.

Песикова А.С. Хантыйско-русский тематический словарь (сургутский диалект): Учеб. пособие для уч-ся 1-4 классов общеобразов. учрежд. – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2007. – 77 с.

Песни реки Аган / сост. В.И. Сподина. – Мегион – Варьёган: Инфорес Принт, 2003. – 88 с.

Петрухин В.Я. Мифы финно-угров / В.Я. Петрухин. – М.: Артель АСТ Транзиткнига, 2005. – 463 с.

Покачева Е.Р., Песикова А.С. Русско-хантыйский разговорник (сургутский диалект). – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 124 с.

Попов В.А. Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаганского общества (К постановке проблемы) // СЭ. – 1981. – № 6. – С. 89-97.

Попова С.А. Мансийская обрядность перевода в иной мир // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 9. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 134-161.

Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.

Попова С.А. Роль периодического медвежьего праздника Янынг ййкв в формировании социума северных манси // Вестник угроведения. – 2015. – № 1 (20). – С. 89-100.

Прокофьева Е.Д. Оленеводство тазовских селькупов // Материальная культура народов Сибири и Севера. – Л.: Наука (Ленингр. отд.), 1976. – С. 139-155.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // ПИОСАС. – 1981. – С. 42-68.

Прыткова Н.Ф. Жертвенное покрывало казымских хантов // СМАЭ. – 1949. – № 11. – С. 376-379.

Прыткова Н.Ф. Одежда хантов // Сборник Музея антропологии и этнографии: [научные статьи] / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С.П. Толстов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. – С. 123-233.

Пушкарёва Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. – Екатеринбург: Баско, 2007. – 248 с.

Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.

Пятникова Т.Р. Мифологическое представление о «верхнем мире» // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара /под ред. Т.А. Молдановой. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008а. – С. 63-68.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. – М.: Наука, 1985. – 255 с.

Ракин А.Н. Антропотопонимическая лексика в пермских языках: автореферат дис. ... доктора филологических наук. Марийский гос. ун-т. – Йошкар-Ола, 1997. – 66 с.

Рандымова З.И. Чум в мировоззрении ханты / Отв. ред. Н.В. Лукина // История и современность народов Ямала. – Салехард: Изд-во Окр. науч. лаб. этнографии и этнолингвистики Ямала, 1995. – С. 47-51.

Рандымова З.И. Чум хантов-олeneводоv // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. – М.: Наука, 2000. – С. 165-168.

Рандымова З.И. Орудия труда ханты в домашнем производстве // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 71-73.

Рандымова З.И. Оленеводческая культура приуральских хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 136 с.

Рандымова З.И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект) / Сост. З.И. Рандымова. – Салехард: Изд-во «Красный Север», 2011. – 96 с.

Ромбандеева Е.И. Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири. – М.: Наука, 1980. – С. 232-239.

Ромбандеева Е.И. Душа и звёзды. Предания, сказания и обряды народа манси. – Л. – Ханты-Мансийск: Изд-во «Стерх», 1991. – 112 с.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. – 207 с.

Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5–9 кл. общеобраз. учрежд. – СПб.: Миралл, 2005. – 360 с.

Ромбандеева Е.И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е.И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: ООО «Принт-Класс», 2010. – 648 с.

Ромбандеева Е.И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов) / Е.И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 658 с.

Ромбандеева Е.И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование: учебник для высшей школы / Е.И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: УИП ЮГУ, 2013. – 352 с.

Ромбандеева Е.И., Кузакова Е.А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для учащихся нач. шк. / Е.И. Ромбандеева, Е.А. Кузакова. – Л.: Просвещение, 1982. – 360 с.

Российская социологическая энциклопедия / Под общ. ред. акад. РАН Г.В. Осипова. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА М, 1999. – 627 с.

Руденко С.И. Графическое искусство остяков и вогулов // Материалы по этнографии России: Труды этнографического отдела ГРМ / Под ред. Ф.К. Волкова. Т. IV. Вып. 2. – Л.: Издание государственного русского музея, 1929. – С. 13–40.

Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. Вып. 9. – С. 339–354.

Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сыньские ханты / Г.А. Аксянова, А.В. Бауло, Е.В. Перевалова, Э. Рутткаи-Миклиан, З.П. Соколова, Г.Е. Солдатов, Н.М. Талигина, Е.И. Тыликова, Н.В. Фёдорова. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 99–112.

Рутткаи-Миклиан Э. Родство душой и телом. Реинкарнация у сыньских хантов // С любовью и болью...: к 60-летию Евы Шмидт. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 183–215.

Рындина О.М., Боброва А.И., Ожередов Ю.И. Ханты Салымского края: Культура в археолого-этнографической перспективе. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 412 с.

Рябчикова З.С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография / З.С. Рябчикова; [отв. ред. Т.Н. Дмитриева]. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 264 с., ил.

Рябчикова З.С., Афанасьева К.В., Игушев Е.А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. – 116 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 155 с.

Салиндер Н.С. Мынико' Ва"ал. Легенды Мынико: Пособие по дополнительному чтению и развитию речи на ненецком и русском языках для учащихся 1-4 классов. – Салехард: ГАОУ ДПО ЯНАО «РИРО», 2012. – 30 с.

Сапин М.Р., Сивоглазов В.И. Анатомия и физиология человека (с возрастными особенностями детского организма): Учеб. пособие для студ. пед. учеб. заведений. – М.: Академия, 2002. – 448 с.

Селькупская мифология / Составитель Г.И. Пелих. – Томск: Изд-во НТЛ, 1998. – 80 с.

Семёнов В.А. Путешествие вокруг ступы (к мифологическим истокам коми обряда сватовства) // Традиционная духовная культура народов европейского Севера: Ритуал и символ. – Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. – С. 26-38.

Сенкевич-Гудкова В.В. К вопросу о пиктографическом письме у казымских хантов // Сб. музея антропологии и этнографии АН СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. XI. – С. 171-174.

Серасхова М.Е. Лексико-семантическая специфика наименований пищи в шурышкарском и приуральском диалектах // Материалы II научно-практической конференции студентов и аспирантов Института языка, истории и культуры народов Югры. – Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2006. – С. 52-56.

Серасхова М.Е. Структурно-грамматическая характеристика спланхонимических фразеологизмов с компонентом «сердце» в хантыйском языке (приуральский диалект) // Материалы IV Молодёжной региональной научно-практической конференции «Языки, история и культура народов Югры». – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. – С. 98-102.

Серасхова М.Е. Фразеологическое поле хантыйского языка (приуральский диалект) // Вестник Югорского государственного университета. – 2010. – Вып. 3 (18). – С. 10-15.

Серасхова М.Е. Классификация фразеологизмов на материале приуральского диалекта (усть-собского говора) // Материалы пятой НПК, посвящённой памяти и 155-летию со дня рождения А.А. Дунина-Горкавича. – М.: Типография «СнепСору», 2010а. – С. 33-34.

Симченко Б.Ю. Тамги народов Сибири XVII века. – М.: Наука, 1965. – 226 с.

Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 344 с.

Сказки и куклы нёрым-ях / сост. Т.А. Исаева и О.В. Стародубова; Сургутский краеведческий музей. – Тюмень: Мандри Ка, 2006. – 128 с.

Сказки Татвы: сборник фольклорных произведений на лесном диалекте ненецкого языка / Составители: Татва и Алла Логаны; отв. ред. Н.Б. Кошкарёва. Вып. 1. – Ханты-Мансийск, 2016. – 212 с.

Слепенкова Р.К. Традиционные обычаи, связанные с рождением ребёнка, у усть-казымских ханты // Сохранение народных традиций / Под ред. А.Д. Каксина, В.Ю. Кондина. – Ханты-Мансийск: ООО «Информационно-издательский центр», 2008. – С. 85-89.

Слепенко С.М., Пошехонова О.Е., Скочина С.Н. К вопросу о медицинских знаниях раннесредневекового населения Притоболья (по материалам могильника Устюг-1) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2013. – № 1 (20). – С. 58-66.

Слинкина Т.Д. Мансийские оронимы Урала: научное издание / Т.Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом “Новости Югры”», 2011. – 480 с.

Словарь философских терминов / Научн. редакция проф. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2010. – XVI. – 731 с.

Смирнова Я.С., Першиц А.И. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет» // СЭ. – 1978. – № 6. – С. 61-70.

Соколова З.П. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. – М.: Наука, 1970. – С. 103-153.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. – Л.: Наука, 1971. – С. 211-238.

Соколова З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. – М., 1974. – С. 164-175.

Соколова З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. – М.: Наука, 1974а. – С. 82-132.

Соколова З.П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // ПИ ИЭ 1974 г. – М., 1975. – С. 165-174.

Соколова З.П. Общественный строй обских угров в XVII-XIX вв. // ИИС. – Томск, 1976. Вып. 21. – С. 220-231.

Соколова З.П. (рец.), Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XIII – первой половине XIX в. Историко-этнографический очерк // ЭО. – 1976а. – № 3. – С. 173-176.

Соколова З.П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 169-175.

Соколова З.П. К происхождению современных манси // СЭ. – 1979. – № 6. – С. 46-58.

Соколова З.П. Ляпинско-Сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVIII–XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – С. 112-130.

Соколова З.П. Свадебная обрядность у хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 36-42.

Соколова З.П. Брачный возраст у хантов и манси в XVIII–XIX вв. // СЭ. – 1982. – № 2. – С. 65-76.

Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. – М.: Наука, 1983. – 325 с.

Соколова З.П. Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей (на материалах обских угров) // Ареальные исследования в этнографии (язык и этнос). – Л.: Наука, 1983а. – С. 76-84.

Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Система личных имён у народов мира. – М.: Наука, 1986. – С. 241-244.

Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа. – М.: Би, 1990. – 209 с.

Соколова З.П. Изображения умерших у народов Сибири // Обряды народов Западной Сибири. – Томск, 1990а. – С. 106-115.

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

Соколова З.П. Легенды Вут-ими. Путешествие по Оби и её притокам к хантам и манси. – Сургут: Югорские россыпи, 1993. – 76 с.

Соколова З.П. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние формы религиозных представлений (Этнографические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 1). – М., 1995. – С. 143-173.

Соколова З.П. Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность / Отв. ред., авторство: Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера. – М.: Культура, 1995а. – 335 с.

Соколова З.П. Концептуальный подход к развитию народов Севера // «Красная книга народов», ч. 2. – М.: Федерация мира и согласия, 1999. – С. 49-54.

Соколова З.П. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. – М.: Участок оперативной полиграфии ИЭА РАН, 2000. – С. 49-69.

Соколова З.П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Расы и народы. Вып. 28. – М.: Наука, 2002. – С. 61-79.

Соколова З.П. Ханты. Социальная организация и общественный быт. Глава 5 // Народы Западной Сибири... – М.: Наука, 2005. – С. 133-141.

Соколова З.П. Ханты. Семейная обрядность. Глава 6 // Народы Западной Сибири... – М.: Наука, 2005а. – С. 142-165.

Соколова З.П. Манси. Семейная обрядность. Глава 6 // Народы Западной Сибири... – М.: Наука, 2005б. – С. 265-277.

Соколова З.П. Казым. 1969. Вторая поездка к хантам // Полевые исследования института этнологии и антропологии. 2004. – М.: Наука, 2006. – С. 272-296.

Соколова З.П. Народы Западной Сибири: этнографический альбом / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2007. – 342 с.

Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009. – 756 с.

Соколова З.П. Северные ханты (Полевые дневники). – М.: ИЭА РАН, 2011. – 353 с.

Соколова З.П. Отрывок из полевого дневника о поездке на р. Ляпин в 1966 г. // Вестник угроведения. – 2015. – № 4 (23). – С. 167-180.

Соколова З.П., Меситыб Н.А. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. – М., 1993. – С. 173-192.

Соколова З.П., Сподина В.И. Свадебный обряд у хантов и манси // Российский этнограф. – 1993. – № 3. – С. 146-161.

Соколова З.П., Туголоков В.А. Старые и новые названия народов Севера // СЭ. – 1983. – № 1. – С. 76-88.

Соловар В.Н. Фразеологизмы хантыйского языка, связанные с укладом жизни и обычаями // Материалы IX Международного конгресса финно-угроведов. – Тарту, 2001. – Т. 6. – С. 240-243.

Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь. – СПб.: Миралл, 2006. – 336 с.

Соловар В.Н. Семантика глаголов прекращения действия, бытия, состояния / В.Н. Соловар // Материалы третьей научно-практич. конф., посвящённой памяти А.А. Дунина-Горкавича (10 апр. 2007 г.). – Нижневартовск: Издательский дом «Югорский», 2008. – С. 72.

Соловар В.Н. Теоретические вопросы лексикологии и синтаксиса хантыйского языка: избранные труды / В.Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: ООО «Типография “Печатное дело”», 2010. – 128 с.

Соловар В.Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале казымского диалекта) // Вестник угроведения. – 2011. – № 4 (7). – С. 56-60.

Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. – 386 с.

Соловар В.Н., Выла Н.И. Дом в языковой картине мира хантов и ненцев // Вопросы уралистики 2009. Научный альманах. – СПб.: Наука, 2009. – С. 81-90.

Соловар В.Н., Дубасов А.В. О некоторых особенностях структуры и семантики названий частей тела в обско-угорских языках // Вестник угроведения. – 2006. – № 2. – С. 97-101.

Соловар В.Н., Молданова Е.С. Номинации человека по внутренним параметрам (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Вестник угроведения. – 2011. – № 3 (6). – С. 33-37.

Соловар В.Н., Тарлина З.Н. Национально-культурная специфика образа человека (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Вып. 2. – Ханты-Мансийск: ООО «Формат», 2014. – С. 122-133.

Сорокун П.А. Основы психологии. – Псков: ПГПУ, 2005. – 312 с.

Спирякова Л.Т. Морфологические особенности числительных хантыйского языка (на материале шурышкарского и казымского диалектов). Автореф. дисс. на соискание учёной степени кандидата филологических наук. – СПб.: ООО «Изд-во «ЛЕМА», 2009. – 23 с.

Сподина В.И. О чём твоя песня, Аули? – М.: Интербук, 1995. – 32 с.

Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. – Нижневартовск; Новосибирск: Изд. Центр «Агро». Изд. Группа «Солярис». «ЦЭРИС», 2001. – 124 с.

Сподина В.И. Отражение поведенческих характеристик в традиционном мировоззрении лесных ненцев // Коренные народы Ямала в современном мире. Сценарии и концепции развития. Тематический сб. Вып. 1. / Отв. ред. д. филос. н. Ю.В. Попков. – Новосибирск – Салехард: Нонпарель, 2007. – С. 241-250.

Сподина В.И. Образ русских в представлениях обско-угорских народов // Мировоззрение славян и взаимодействие культур. Материалы докладов и статей VII Межрегиональных всероссийских научно-практических Кирилло-Мефодиевских чтений. – Ханты-Мансийск, 2007а. – С. 104-116.

Сподина В.И. Отношение к негативным моделям поведения в традиционной культуре коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Россия – Азия: Механизмы сохранения и модернизации этничности. Матер. междунар. научно-практич.

конференции. Вып. 3. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008. – С. 235-236.

Сподина В.И. Номенклатура родства как универсальный социокультурный феномен обских угров и самодийцев (по материалам традиционной культуры и языка). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатное дело», 2010. – 114 с. (с илл.).

Сподина В.И. Нормы семейно-брачных отношений, связанные с понятием «греха» в традиционной культуре коренных народов Севера // Современные вопросы науки – XXI век: Сб. науч. тр. по материалам VII междунар. научно-практич. конф. Вып. 7. – Ч. 3. – Тамбов: Изд-во Тамбовского областного института повышения квалификации работников образования, 2011. – С. 125-126.

Сподина В.И. Обряд «обновления богов» у аганских хантов // Вестник антропологии. – 2015. – № 3. – С. 120-134.

Старцев Г. Остяки. Социально-этнографический очерк. – Л.: Прибой, 1928. – 152 с.

Стефаненко Т.Г. Этнопсихология: Учебник для вузов / Т.Г. Стефаненко. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2008. – 368 с.

Студзицкая С.В. Изображение человека в искусстве древнего населения Урало-Западносибирского региона (эпоха бронзы) // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 73-88.

Сумин В.В. Антропоморфные личины на деревьях в бассейне р. Тукан // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. – Томск; Ханты-Мансийск : Изд-во Том. ун-та, 2009. Вып. 7. – С. 64-70.

Сусой Е.Г. Экологический календарь ямальских ненцев // Ямальский меридиан. – 1993. – № 4. – С. 63.

Сэрпиво С.Э. Тематический словарь на тему: «Женское пространство в культуре ненецкого этноса» // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. Вып. 4 (73). – Салехард: Издательство «Красный Север», 2011. – С. 17-22.

Сязи А.М. О семантике северохантыйского орнамента // Культурологические процессы в Западной Сибири. Вып. 2. – Томск: Изд-во ТГУ, 1993. – С. 181-183.

Сязи А.М. Декоративно-прикладное искусство хантов Нижней Оби. – Тюмень: Институт проблем освоения Севера СО РАН, 1995. – 176 с.

Сязи А.М. Традиционные орнаментированные изделия нижнеобских хантов // НСЗС. – 1999. – Вып. 8. – С. 55-91.

Сязи А.М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья [Текст] / А.М. Сязи. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 248 с.

Тагт ос Сакв махум потраныл-мойтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Воряя махум мойтыт. Сказки охотников /

Составители: С.А. Попова, С.М. Романдеева; перевод, предисл., примеч. С.А. Поповой. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 96 с.

Талигина Н.М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – Вып. 6. – С. 42–48.

Талигина Н.М. Заметки о семье и браке сынских хантов // Народы Северо-Запада Сибири. Вып. 6. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998а. – С. 21–23.

Талигина Н.М. Цветовая классификация у хантов // Обские угры... – Тобольск – Омск, 1999. – С. 197–199.

Талигина Н.М. Духи-охранители семьи у северных ханты // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 113–114.

Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. – 188 с.

Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла // Сынские ханты. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 82–98.

Тереженко Н.М. Ненецко-русский словарь / Сост. Н.М. Тереженко. – М.: Сов. энциклопедия, 1965. – 942 с.

Тереженко Н.М. Ненецкий эпос. Материалы и исследования по самодийским языкам. – Л.: Наука, 1990. – 336 с.

Терёшкин Н.И., Сподина В.И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский / Ваховский диалект. – Нижневартовск: Изд-во Уральской лесотехнической академии, 1997. – 336 с.

Тёрнер Б. Современные направления развития теории тела: антропология и тело. Тайная история тела в социальной истории // Тезис. Выпуск 6. – 1993. – С. 137–167.

Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. – М.: Русский мир, 1997. – 532 с.

Толстов С.П. К истории древнетюркской социальной терминологии // Вестник древней истории. – 1938. – № 1–2. – С. 72–81.

Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – С. 629–631.

Троцкая Т.Н., Новиков А.В. Этнография народов севера Сибири: Учебное пособие. – Новосибирск: Редакционно-издательский центр НГУ, 2010. – 336 с.

Трофимова Т.А. Изображения эфталитских правителей на монетах и обычай искусственной деформации черепа у населения Средней Азии в древности [Электронный ресурс] // История, археология и этнография Средней Азии. – М.: 1968. – С. 179–189. – Режим доступа: <http://kronk.narod.ru/library/trofimova-ta-1968.htm>.

Турутина П.Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «ГЕО», 2004. – 112 с.

Тучкова Н.А. «Я спою вам свои песни...» (фольклорные произведения певца-сказителя В.С. Айваседа) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Вып. 2. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – С. 244-259.

Ускеев С.Ш. Время и пространство в рефлексии человеческой субъективности. – Улан-Удэ: Изд-во Центра освоения жизненного пространства, 1998. – 320 с.

Успенская С.С. Касум мув монат – путрат (Сказки-рассказы земли казымской). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.

Успенская С. Сю Ям Алие – герой хантыйской богатырской сказки // Материалы VI Югорских чтений «Героический эпос обских угров: наследие и современность». – М.: ИКАР, 2005. – С. 63-70.

Успенская С.С. Сотворение Земли зооморфными персонажами // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара, посвящённого 50-летию канд. ист. наук Т.А. Молдановой. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 34-49.

Успенская С.С. Похранг ёх – люди орлана-белохвоста // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения / сост. С.А. Герасимова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008а. – С. 139-154.

Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь русского языка. Современная редакция. – М.: ООО «Дом славянской книги», 2009. – 960 с.

Уэстон Т. Анатомический атлас. – Лондон: Изд-во Маршалл Кэвендиш, 1998. – 156 с.

Фёдорова Е.Г. Украшения верхней плечевой одежды народов Сибири (ханты, манси, ненцы, энцы, нганасаны, кеты, эвенки, эвены, чукчи, коряки) // СМАЭ. – 1988. – Т. 42.

Фёдорова Е.Г. Орнамент на одежде и утвари манси // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1992. – С. 103-115.

Фёдорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990 – 1991 гг. / Е.Г. Фёдорова. – СПб.: МАЭ РАН, 1993. – С. 77-97.

Фёдорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб.: МАЭ РАН, 1994. – 284 с.

Фёдорова Е.Г. Похоронная обрядность // Салымский край. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – С. 225-238.

Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. – Екатеринбург: Тезис, 2000а. – С. 284-290.

Фёдорова Е.Г. Представления о смерти, мире мёртвых и погребальный обряд обских угров // Мифология смерти: Структура, функ-

ция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. – СПб., 2007. – С. 198-219.

Философский энциклопедический словарь. – М.: Инфра-М, 1999. – 576 с.

Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2002. – 576 с.

Фольклор ненцев / сост. Е.Т. Пушкарёва, Л.В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. – 504 с.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Вып. II. Табу-запреты. – Л.: Научное общество «Атеист», 1928. – 139 с.

Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект) / сост. В.М. Глушан. – Сургут: Издательство СурГУ, 2006. – 108 с.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 228 с.

Харючи Г.П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев / Отв. ред. Н.В. Лукина. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2012. – 160 с.

Хомич Л.В. Ненцы: историко-этнографические очерки. – М.; Л.: Наука, 1966. – 329 с.

Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. – Л.: Наука, 1976. – 189 с.

Хомич Л.В. Сборник научных статей (Составитель В.Ю. Вануйто). – Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство "Красный Север"», 2008. – 224 с.

Хэгель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма) / Пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 108 с.

Цукор А. Золотой век Пима. – Сургут: Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1997. – 144 с.

Чемякин Ю.П. Антропоморфные глиняные фигурки белоярской культуры // Вестник Пермского университета. – 2013. – № 1 (921). – С. 48-52.

Чернецов В.Н. Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов). – Л.: Гослитиздат, 1935. – 143 с.

Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // СЭ: сб. ст. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. Т. II. – С. 20-42.

Чернецов В.Н. Орнамент ленточного типа у обских угров // СЭ. – 1948. – № 1. – С. 139-152.

Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. серия. Т. 51. – М., 1959. – С. 114-156.

Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. – М.: Наука, 1971. – 148 с.

Чернецов В.Н., Мошинская В.И. В поисках древней родины угорских народов // По следам древних культур. – М.: ГОСКУЛЬТПРОСВЕТИЗДАТ, 1954. – С. 163-192.

Чернецов В.Н., Мошинская В.И. О некоторых общих чертах в древних культурах народов Западной Сибири и Северной Америки // Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск: Наука, 1974. – С. 288-293.

Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание / Я.В. Чеснов. – М.: ИФ РАН, 2007. – 213 с.

Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки // Труды Томского краеведческого музея. Т. 4. – Томск: Изд-во Ю. Мандрилки, Тюмень, 2000. – 288 с.

Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Т. 3. Редкол.: Г.Ф. Шафранов-Куцев (гл. ред.) и др. – Ханты-Мансийск: Б.и., 2000. – 381 с.

Юнина М.В. К вопросу о существовании в прошлом человеческих жертвоприношений и каннибализма у ненцев // Самодийцы. Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск – Омск, 2001. – С. 246-249.

Яковлев Я.А. В копилку урало-сибирской художественной металлопластики железного века // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Вып. 2. – С. 91-124.

Яковлев Я.А. Мониторинг югорской археологии // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сб. статей / Отв. ред. Я.А. Яковлев. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. Вып. 9. – С. 10-81.

Atlas Linguarum Fennicarum. Лингвистический атлас прибалтийско-финских языков. ALFE. 2. – Helsinki, 2007.

Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches wörterbuch. Akademiai Kiadó. - Budapest. 1986. – 956 lap.

Radcliffe-Brown A.R. On Joking Relations Africa. Vol. 13, № 3 (Jul., 1940), pp. 195-210.

Saar Edgar. Northern Khanty Household Utensils and their Ornamentation in the Last Quarter of the 20th Century. Suomalais-Ugrilainen Seura. 2012. 302 p.

Sokolova Z.P. Totenabbilder bei den Chanten und Mansen // Finnougrische Forschungen. – Helsinki, 1984. T. LVI., h. 1-3. – P. 111-156.

Список сокращений

- аг. хант. – аганские ханты
БСЭ – Большая советская энциклопедия
БТСРЯ – Большой толковый словарь русского языка
БЭС – Большой энциклопедический словарь
вах. хант. – ваховские ханты
ДСНЯ – Диалектологический словарь ненецкого языка
ДССЯ – Диалектологический словарь селькупского языка
ДСХЯ – Диалектологический словарь хантыйского языка
конд. манс. – кондинские манси
лесн. нен. – лесные ненцы
лоз. манс. – лозьвинские манси
ляп. манс. – ляпинские манси
манс. – мансийский
мн. ч. – множественное число
МСС – материалы Сибирского симпозиума
нен. – ненцы
НСЗС – народы Севера Западной Сибири
нумт. – нумтовский говор ненецкого языка лесного диалекта
ОУИПИиР – Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок
пел. хант. – пельимские ханты
ПИ ИЭ – полевые исследования института этнографии
ПИОСАС – проблемы истории общественного сознания аборигенов
Сибири
ПМ – полевые материалы
ПМА – полевые материалы автора
приур. хант. – приуральские ханты
РСЭ – Российская социологическая энциклопедия
сал. хант. – салымские ханты
сев. манс. – северные манси
сельк. – селькупы
СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР
сосьв. манс. – сосьвинские манси
сург. хант. – сургутские ханты
СФТ – Словарь философских терминов
СЭ – Советская этнография
ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-архитектурный
музей-заповедник
тег. хант. – тегинские ханты
тундр. нен. – тундровые ненцы
ФЭС – Философский энциклопедический словарь
хант. – ханты
ХМАО – Ханты-Мансийский автономный округ
шур. хант. – шурьшкарские ханты
ЭО – Этнографическое обозрение
ЯНСС – языки народов СССР
CIFU – Congress Internationalis Fenno-Ugristarum

Приложения

Приложение 1

Традиционные и современные ненецкие имена

Мужские		
№ п/п	Имя	Перевод
	Аатан	
1	Авахылу	«Белая (милая) голова», от <i>найва</i> 'голова', <i>хэл</i> 'белый' (-ая, -ые)
2	Акки	Вероятно, первое слово, произнесённое мальчиком
3	Альта	
4	Альчи (Аля)	
5	Андри	Андрей
6	Анет	
7	Аношка	Антон
8	Анчал	Александр
9	Аңачи	
10	Аңку	
11	Апынащи	Афанасий
12	Атку	
13	Аули	
14	Ауча	
15	Вава	
16	Вальча	
17	Вахадюма	«Заговорённый», от <i>вахалъш</i> 'заговорить' (когда роды проходили тяжело, просили шамана «замолвить словечко»)
18	Епи	Ефим
19	Илю'ка	Николай
20	Импи	Иван
21	Каилу	
22	Каллу	
23	Канки	
24	Кансми	«Прицеленный», «Нацеленный», от <i>кәнсайш</i> 'прицелиться'
25	Капитяй	
26	Кисамы	
27	Кольчу	
28	Коска	Константин
29	Коча	«берестяной черпак для вычерпывания воды из лодки», от <i>хо'ш</i> 'вычерпывать'

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

30	Кули	«колода для приготовления сухой рыбы <i>кахэ</i> »
31	Кунец-ко	«Встающий с рассветом» (кличка)
32	Кыли	
33	Кымы	
34	Кыргори	Григорий
35	Кэльчи	от <i>кылюши</i> 'хромой' (дразнилка)
36	Листарка	Аристарх
37	Люлюхка	от лю, лю... припевка колыбельной песни-сказки
38	Лява	Вячеслав
39	Ляху	от <i>ляха</i> 'развилка' (ср. <i>ля</i> " <i>таш</i> 'расколоть', 'разделить'). Когда родился ребёнок, кто-то из родственников сказал: «Посмотрите на развилку (между ног) – кто родился?»
40	Майсу	«родившийся для радости», «приносящий радость», от <i>май</i> "су 'радость', 'го, что вызывает радость'
41	Маңа	
42	Мантна	«хочет сказать», «могущий говорить»
43	Матыекко	
44	Ма'челю (Мачиля)	«способный переправиться» (через мостик, судьбу»), от <i>мачал</i> – колья, пр помощи которых строят переправу
45	Мэру	изменённое, от <i>майлю</i> , <i>май</i> "су 'радость', 'радостный'
46	Начу	«прокладывающий дорогу», от <i>нота</i> "ку 'дорога', 'путь'
47	Нодюма	«имеющий дорогу», от <i>нота</i> "ку 'дорога'
48	Нотю	
49	Нэхэди	
50	Ойся	возможно, от <i>ытя</i> 'брат', 'старший брат'; дядя (младший брат отца)
51	Окку	
52	Оношка	Антошка
53	Оонэ	
54	Оти	
55	Оччаль	
56	Ощип	Осип
57	Палачу	«Надоедливый»
58	Пандята (Паята)	
59	Пангали	
60	Паңчу	«основание древка топорщика», от <i>паңк</i> 'ручка, рукоятка'
61	Патята	«тот, который ходит наискосок», от <i>пай</i> 'кривизна, изгиб', 'косой'

62	Пеналю	«оленья лапа», от <i>пена</i> 'камыс' (шкура с ног оленя)
63	Пенча	
64	Пилька	Филипп
65	Пишмы	«смеющийся, весёлый», от <i>пи'и</i> 'смех'
66	Пичча	«гнездо», от <i>пича</i> 'гнездо' (птицы)
67	Пыди	возможно, от <i>пылы</i> 'меч, шашка'
68	Сащи	Александр
69	Сема (Семан)	Семён
70	Такдю	сокращённое от <i>такдюкоиш</i> 'играющий в прятки'
71	Тадю	от <i>тал'ку</i> 'пушинка', 'шерстинка' (согласно одной из версий происхождения этого имени, когда родился Тадю, он был настолько слабым, что шаман с помощью пёрышка определял, есть ли у него дыхание, т.е. жив ли он).
72	Тетю	
73	Туль	туль! – звук выстрела
74	Тюра	Юра
75	Тяванку	«человек реки, хозяин реки», от <i>тяха</i> 'река'
76	Ували	имя, передающее плач ребёнка (ува, ува, ува...)
77	Укиту	
78	Ульк	
79	Уңу	«меня нет», от <i>ниңа</i> 'нет' (отрицание)
80	Утчалка	«маловатый», от <i>нюча</i> 'маленький' (в значении «а вдруг ещё будет ребёнок»)
81	Хала	
82	Хамалта	«могущий прыгать», от <i>ха"м</i> 'прыжок', <i>ха"модьш</i> 'прыгать'
83	Хамдю	«десятиглазый», от <i>хэм</i> 'глаз', <i>дю</i> 'десять'
84	Ханя	
	Хомтамы	
85	Хопли	«переполнился», «наполнился», «насытился», от <i>хапаш</i> 'наполнить'
86	Хэша	
87	Чеклата	«подбоченившийся» (готовый плясать)
88	Чими	
89	Ще'на	«шум», «шорох»
90	Щимка	Ефим
91	Элява (Эллева)	
92	Энну	

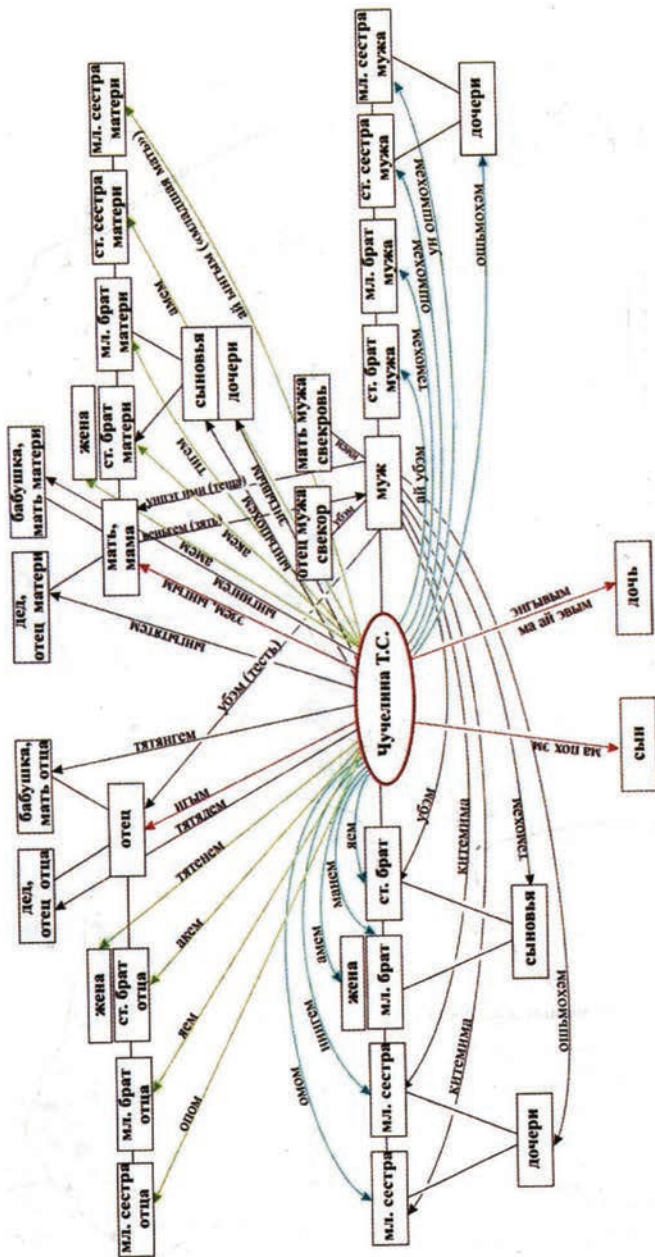
ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

93	Ыйя	
94	Ынипо	
95	Ысчи (Ысчетки)	
96	Явунко	
97	Яй	
98	Янча	от <i>Тянча</i> (название озера в верховьях р. Варьёган)
<i>Женские</i>		
1	Акача	
2	Амыни	
3	Атгени	
4	Ва'ва	
5	Вальпи	
6	Кыли	
7	Кыдю	
8	Кыңлю	
9	Лату	
10	Лаэмки	
11	Лаңкалчеей	
12	Маку	
13	Маты	
14	Мялю	
15	Ѓайта	
16	Нева	
17	Неңи	
18	Не"кулы	
19	Нэйдю	
20	Найтята	
21	Поту	
22	Тайна	
23	Талли	
24	Теттиля	
25	Ун'и (Унна)	
26	Утулу	
27	Уча	
28	Учани	
29	Ухули	
30	Хомани	
31	Хэдни	
	Ымчи	
32	Эка	
33	Эпоню	
34	Ээна	

**Родственная терминология дяди и тёти по отцу и по матери
[Сподина. 2010. С. 36-37].**

старший брат отца	– <i>акем</i> (ср. обск.), <i>ики</i> (сург. хант., сал. хант.), <i>акем/аки</i> (каз. хант.); <i>низи</i> (лесн. нен.), <i>ири</i> (тундр. нен.);
младший брат отца	– <i>яйем</i> (ср. обск.), <i>лэли</i> , <i>йейи</i> (сург. хант.), <i>йай</i> (каз. хант.), <i>лели</i> (сал. хант.); <i>ытяня</i> , <i>ыдя</i> (лесн. нен.), <i>нинека</i> , <i>няка</i> (тундр. нен.);
младший брат отца (моложе меня)	– <i>мәни</i> (сург. хант.), <i>нинека</i> (тундр. нен.); старшая сестра отца – <i>тетьюпи/чечюпи/опи</i> (сург. хант.), <i>сызюпэм/ими</i> , <i>щящупи</i> (каз. хант.), <i>имили</i> (сал. хант.); <i>ката</i> (лесн. нен.), <i>хада</i> (тундр. нен.);
младшая сестра отца	– <i>опом</i> (ср. обск.), <i>тетъньәңи/опи</i> (сург. хант.), <i>сызюпэм/апәлнә</i> (каз. хант.); <i>апа</i> (лесн. нен.), <i>нябако</i> (тундр. нен.);
младшая сестра отца (старше меня)	– <i>упи</i> (каз. хант.), <i>опили</i> (сал. хант.), <i>апа</i> (лесн. нен.);
младшая сестра отца (моложе меня)	– <i>опи</i> (сург. хант.), <i>кай’ка</i> (лесн. нен.); старший брат матери – <i>акем</i> (ср. обск.), <i>ики</i> (сург. хант.), <i>вэртхо/аки</i> (каз. хант.), <i>икили</i> (сал. хант.), <i>хой’ма/низи</i> (лесн. нен.), <i>ири</i> (тундр. нен.);
младший брат матери	– <i>тигем</i> (ср. обск.), <i>тәәки/чеки</i> (сург. хант.), <i>вэрты</i> (каз. хант.), <i>чикали</i> (сал. хант.), <i>хотю’ма</i> (лесн. нен.), <i>тидя</i> (тундр. нен.);
младший брат матери (старше меня)	– <i>ики</i> (сург. хант.), <i>хотюма</i> (лесн. нен.);
младший брат матери (моложе меня)	– <i>айтәәки</i> (сург. хант.); старшая сестра матери – <i>амем</i> (ср. обск.), <i>әндәңки/ими</i> (сург. хант.), <i>имем/ими</i> (каз. хант.), <i>имили</i> (сал. хант.), <i>кәта</i> (лесн. нен.), <i>хада</i> (тундр. нен.);
младшая сестра матери	– <i>ай ынгым</i> (ср. обск.), <i>айәңки</i> (сург. хант.), <i>ай эви/ный</i> (каз. хант.), <i>ай инкили</i> (сал. хант.), <i>нетя</i> (лесн. нен.), <i>нея</i> (тундр. нен.);
младшая сестра матери (моложе меня)	– <i>айәңки</i> (сург. хант.), <i>ный</i> (каз. хант.), <i>нетя</i> (лесн. нен.).

Классификация системы родства Т.С. Чучелиной
 (по материалам З.П. Соколовой. Казым. 1969. Схема В.И. Сподиной)



**Хантыйская система родства и свойства
(по материалам Н.Б. Кошкаревой, В.Н. Соловар)**

Линия отца

Относительный возраст	Типы родственных связей						
	Жена кровного родственника	Кровный родственник мужского пола		Кровный родственник женского пола		Муж кровного родственника	
Самые старшие		<i>опрац вэн щатицащи щатицащи</i>		<i>вэн щаци щаци</i>			
Старше отца	<i>ими</i>	<i>аки</i>		<i>щациупи</i>		<i>киды</i>	
Младше отца, но старше «я»	<i>аньхи</i>	<i>яй</i>		<i>упи</i>		<i>вєц</i>	
Младше «я», но старше «я»	<i>мень</i>	<i>апáлы</i>	<i>апáлне</i>	<i>кид вєц</i>	<i>дєхэ мень</i>	<i>дєхэ</i>	<i>ортне орты вєц</i>
Самые младшие, связующий родственник младше «я»	<i>хилды мень</i>		<i>хилды</i>		<i>хилдне</i>		<i>хилды вєц</i>

Линия матери

Относительный возраст	Типы родственных связей				
	Жена кровного родственника	Кровный родственник мужского пола	Кровный родственник женского пола	Муж кровного родственника	
Самые старшие		<i>вэн аңқицащи аңқицащи</i>	<i>вэн аңқаңки аңқаңки</i>		
Старше матери	<i>ими</i>	<i>аки</i>	<i>ими</i>	<i>аки</i>	
Младше матери	<i>упи</i>	<i>вэрти</i>	<i>ный</i>	<i>йивдáң</i>	
Племянники	<i>мень</i>	<i>áспух</i>	<i>áсэви</i>	<i>вєц</i>	

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА

Линия мужа

Относительный возраст	Типы родственных связей			
	Жена кровного родственника	Кровный родственник мужского пола	Кровный родственник женского пола	Муж кровного родственника
Самые старшие	<i>вэнтуп</i>	<i>аки</i>		
Старше мужа	<i>ай ими</i>	<i>аки</i>	<i>ай ими</i>	<i>всэ</i>
Младше мужа	<i>дэхэ мён</i>	<i>дэхэ</i>	<i>ортне</i>	<i>орты всэ</i>
Самые младшие	<i>хилы мён</i>	<i>хилы</i>		<i>хилы всэ</i>

Линия жены

Относительный возраст	Типы родственных связей			
	Жена кровного родственника	Кровный родственник мужского пола	Кровный родственник женского пола	Муж кровного родственника
Старше жены	<i>вэнтуп</i>	<i>уп</i>	<i>киды</i>	
Младше жены	<i>ай вэнтуп</i>	<i>айуп</i>		

Определители возраста у хантов

По М.А. Лапиной [2008]		По О.А. Кравченко [2007]	
градация по категориям	определение возраста	градация по категориям	определение возраста
<i>няврэм</i> «дети»		младенчество	
<i>эм дэты няврэм</i>	«грудные дети»	<i>тэп сяма питум няврэм</i>	(букв.: только что глазами представший ребёнок) – новорожденный
<i>шушидыты доват няврэм</i>	«ребёнок, который уже ходит»	<i>пянклы няврэм ванка-раты няврэм</i>	беззубый ребёнок, ползающий ребёнок
<i>вуншук няврэм ашкола доват няврэм</i>	«ребёнок постарше» дети школьного возраста (позднее)		
молодёжь		молодёжь	
младшие <i>айлат эви (пох)</i>		младшие <i>ай пух</i>	маленький мальчик
старшие <i>вундат эви (пох)</i>		старшие <i>воншик</i>	постарше, старшенький, играющий
молодёжь брачного возраста		подростковый возраст	
<i>нэ (ху) туты доват</i>		<i>ай ики</i>	маленький мужчина
взрослые		период сватовства	
<i>ими, ики, нэ, ху няврэмң нэ (ху) няврэмд дув верс</i>	«женщина-мужчина», с ребёнком женщина (мужчина), ребёнок уже женился		
старики		женатым стал	
<i>пириц ики (ими)</i>	старый человек		

**Определители возраста у тундровых ненцев
[Харючи. 2001. С. 242-243]**

1. *Хобатна, ебцотана* (до 1 года) – букв.: шкурная, находящаяся в люльке.
2. *Ядэрт не уацекы* – ходячая девочка.
3. *Няро не уацекы* – сакрально чистая девочка.
4. *Нё' нямна хэвы пирибтя* (14-15 лет) – букв.: перешедшая переднюю часть чума девушка; девочка, ставшая девушкой.
5. *Хаяпава' пир пирибтя* – могущая быть замужем.
6. *Уармы пирибтя* – взрослая девушка (перезрелая).
7. *Хаяпада не* – замужняя женщина.
8. *Уоб" ню' небя, сидя ню' небя* – мать 1-2 (небольшого числа) детей.
9. *Нюта пауохона мэна не* (5-6 детей) – детьми зрелая женщина.
10. *Уармы не* – повзрослевшая женщина.
11. *Нюдя нелевы не* – женившая детей женщина.
12. *Уармэрка не* – женщина в возрасте.
13. *Няроуэ хэвы не* – ставшая «чистой» женщина.
14. *Хада* – старая, бабушка.
15. *Тяхавы пухуця* – престарелая.

Возрастные периоды по половому признаку
[Вэлла. 2008. С. 165-167]

1 вариант	2 вариант
(женский пол)	(мужской пол)
1. «Достичь возраста, когда ты впервые уложила в люльку куклу...»	1. «Достичь возраста метания тынзяна по носам нарт...»
2. «Достичь возраста, когда бабушка взяла тебя с собой по ягоды...»	2. «Достичь возраста пользования луком и стрелами...»
1. «Достичь возраста, когда ты самостоятельно накрыла стол для Гостя...»	3. «Достичь возраста самостоятельной охоты и рыбалки...»
4. «Достичь возраста, когда ты впервые скроила кисы (сак) для себя...»	4. «Достичь возраста изготовления Первой Нарты (Первого Обласа)...»
5. «Достичь возраста, когда ты впервые скроила кисы (малицу) для Него...»	5. «Достичь возраста, когда ты установил свой первый чум на снегу для Неё»
6. «Достичь возраста вскармливания дитя...»	6. «Достичь возраста изготовления Люльки-Колыбели...»
7. «Достичь возраста Белого Шва...»	7. «Достичь возраста, когда главой рода становится твой сын...»
8. «Ступить на Тропу, проложенную Стомедвежьим Отцом, проложенную Стомедвежьей Матерью...»	

СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАНТАХ



Айваседа Александр Алевич

Родился в 1941 г. Оба родителя были лесными ненцами. Отец – Айваседа Аля Анетович (1916–1997) и мать – Айваседа (Вэлла) Утуллу Каловна (1906–1992). Родовое угодье площадью в 17 га перешло Александру Алевичу от отца и расположено на р. Пылчи-тяха. Этой земли для его 20 оленей недостаточно: боры маленькие, но при современной жизни больше «не потянешь», и эти-то, по словам информанта, «тянут нас назад», т.е. приводят к обнищанию.

Имеет трех дочерей, зятя не приспособлены жить на стойбище. Тревожится Александр Алевич, что его земля по праву наследования уйдет «русским» зятям. Ощущает себя живущим в железном кольце, где ему нечем прокормиться («в моём бору две белки и пять куропаток»).

Очень переживает, когда весной во время таяния снега озёра на его земле стоят чёрные, в грязи. «Такое чувство, – говорит А.А. Айваседа, – будто в помойную яму залетел! Пьём нефтяной чай». Часто повторяет мысль, вероятно, выстраданную им за долгие годы проживания на стойбище: «Человек на земле живёт с природой. Разрушенную, её не восстановить».

Получил специальность судоводителя. Долгое время работал на катере. Хорошо играл на гармошке.



Айваседа Алексей Вальчевич

Родился в 1933 г. в пос. Халесовая. Отца звали Айваседа Вальча Янклеевич, мать Айваседа Кэхэ (со слов старожилы пос. Варьёган Айваседа Найты Кольчевны). Ненецкое имя – Атан. Принадлежал к ненецкому роду Шуки.

В 1944 г. пошёл в Варьёганскую начальную школу.

После окончания 4 класса одну зиму охотился как охотник-ученик. В 1948 г. поехал учиться в Сургут, где окончил 7 классов. В 1950 г. поехал учиться в Ханты-Мансийск, в педучилище. Проучился два года и в 1953 г. был

призван в армию. Прослужил три года. В 1956 г. демобилизовался и прибыл в Варьёган. Женится на ненке Иуси Марии Оновне. Имеет двух дочерей.

В 1957 г. окончил трёхмесячные курсы мотористов маломерных судов в г. Сургуте и до 1961 г. проработал мотористом. В зимнее время вывозил на лошадях брёвна для строительства, дрова для посёлка. В 1961 г. в посёлке организовали пилораму. На пилораме Алексей Вальчевич с бригадой из четырёх человек работал летом, а зимой бригаду перевозили на заготовку леса. В 1988 г. вышел на пенсию.

Родовые угодья получил в 1994 году, однако жил больше в посёлке. В лесу у него не стойбище, а всего лишь две избушки: одна на оз. Чонь-то, вторая на Кедровой речке. Хорошо помнил те времена, когда появилась советская власть на Севере (1947–1948 годы). Прожил долгую жизнь. За добросовестный труд получал грамоты и благодарности, поощрялся денежной премией. В 2004 г. Алексей Вальчевич тяжело заболел и умер.



Айваседа Павел Янчевич

Родился 20 июля 1941 г. В семье был третьим ребёнком. Отец, Айваседа Янча Иачевич, умер в декабре 1946 г. До четвертого класса учился в Варьёганской школе-интернате, после – в Сургутской средней школе. Не раз на время каникул добирался от Сургута до пос. Варьёган на барже. Путь занимал 7-10 дней. В Сургуте окончил 8 классов, затем по направлению райкома комсомола отправился в Ханты-Мансийское ремесленное лесное училище, которое окончил в 1962 г. Вместе с аттестатом получил удостоверение радиста (окончил курсы от военкомата).

Был призван в армию. Там стал членом КПСС. После демобилизации женился и некоторое время работал в Чистоборске. Затем перевелся в Варьёганский ПОХ (промыслово-охотничье хозяйство). Там проработал 25 лет.

В ноябре 1990 г. был выбран председателем оргкомитета по формированию Варьёганского сельсовета. Работал в исполкоме Нижневартовского Совета народных депутатов, был председателем постоянной комиссии по малым народам Севера в районной администрации. Руководил комиссиями в окружном Совете народных депутатов. С 1993 г. работал в аппарате администрации Нижневартовского района. В 1994 г. ушёл на пенсию. В 2000 г. избран в районную ассоциацию «Спасение Югры».

Гордится Павел Янчевич своим родом Айваседа, который «дал обществу» поэтов, писателей, руководителей. Они вели людей за собой и, по словам нашего информатора, «играли роль первой скрипки в оркестре необразованного посёлка». При работе с текстами стремится «каждое слово положить на своё место». Если в чём-то сомневается, то говорит исследователю: «Вы не пишите, просто в ум положите».

Старается жить рационально, чтобы «убить двух зайцев». Продолжает рыбачить и охотиться. Вместе с женой построили три стойбища, на которых не только промышляют, но и принимают группы туристов. Особенно Павел Янчевич и Елизавета Даниловна любят общаться с детьми.

Знак собственности рода Айваседа – —>



Айваседа Семён Валюмович

Родился в 1953 г. Ненецкое имя – Авахылу. Потомственный оленевод, охотник-профессионал. Его родовые земли простираются выше р. Хаплиуты, по правому берегу вершины р. Ампута. Раньше вся его семья находилась в лесу, а когда жить стало трудно, его жена переехала в посёлок, устроилась на работу. Имел стадо оленей в 80 голов.

Хорошо понимал тонкости родного языка. Основные знания, житейскую мудрость и мастерство получил от отца – Айваседа Валюма Янклевича. Вырос Семён Валюмович в достатке, у него были две бабушки. Они его обшивали, да и жена Вера – большая мастерица, среднее образование получила в Новоганске.

С.В. Айваседа жил по соседству с Ю.К. Айваседа. Они часто обсуждали насущные вопросы непростой жизни оленеводов. Ушёл из жизни в 2003 г. У него остались внук Виталий и две внучки – Лариса и Анита. Может быть, они продолжат дело, начатое их дедом?



Айваседа (Вэлла) Юрий Кылевич

Родился в 1948 г. в пос. Варьёган. По паспорту имеет фамилию Айваседа, но все его зовут Юрий Вэлла. И это не только литературный псевдоним, это – настоящее имя его рода. После так называемого Казымского восстания (1931–1932 гг.), когда советская власть преследовала его участников, ханты и лесные ненцы уходили со своих земель целыми семьями, и некоторые из них пришли на р. Аган. Хантов с Казыма стали называть Казымкины. Про своих родственников и другие ненецкие

семьи Юрий слышал от стариков такую историю.

Пришли они на Аган. Остановились на стойбище у Айваседа. Это был местный ненецкий род. А вскоре «приходят другие красные» переписывать население.

Переписчики и спрашивают: «Как ваша фамилия?». А наши сидят, опустив голову, молчат и думают: «Вот мы и попались, сейчас запишут, что мы участвовали в Казымском восстании, и поминай, как звали». Они же не знали, для чего устроена перепись. Но хозяин стойбища был человек местный и любой мог подтвердить, что ни в каком восстании он не участвовал. Поэтому он говорит: «Я – Айваседа, а это все моя родня». И всех подряд записали Айваседами. И когда мой отец женился на моей матери, то все, кто этой истории не знал, судачили: «Айваседа женится на Айваседе, не мог найти себе пару в другой семье». А на самом деле моя мать из рода Тётт, а отец – Вэлла.

До пяти лет жил с отцом и матерью, а потом – только с одной матерью, а больше с бабушкой. Айваседа Неңи (Ненги) Хэшевна была известной сказительницей. От неё достались мальчику песни, загадки, поговорки на родном языке. Четыре класса окончил в Варьёганском интернате, до 8-го учился в пос. Аган, затем уехал в школу в Сургут. Здесь, в девятом классе, напечатал первое стихотворение и тут же поссорился с классной руководительницей – учителем русского языка и литературы. Через некоторое время сбежал в Варьёган. Окончил школу гораздо позже.

Плавал помощником капитана на маломерном катере по р. Аган. На оленях возил для колхозных коров сено, работал на звероферме, а потом заведующим Красным чумом. Было тогда Юре 17 лет. В пос. Аган был секретарём комсомольской организации, затем председателем сельсовета пос. Варьёган, депутатом окружного Совета народных депутатов. Работал охотником в госпромхозе. В 1988 г. окончил Литературный институт в Москве. Организовал этнографический музей в пос. Варьёган. В 1992 г. купил первых оленей и переехал жить на стойбище на р. Туй-тяха. Считает себя тундровым ненцем.

Первое стихотворение «Первый иней» напечатано в окружной газете «Ленинская правда» (1979). Стихи, рассказы, миниатюры печатались в еженедельнике «Литературная Россия», журналах «Мир Севера», «Нева», «Полярная звезда», «Северные просторы», «Сибирские огни», «Югра». Издал несколько сборников своих стихов, трёхтомный топонимический словарь «Река Аган со притоками». Один из авторов-составителей книги «Путем Хозяйки Агана».

Вместе с женой, Еленой Фёдоровной, вырастили четырёх дочерей, четырнадцать внуков и одного правнука. Мудрая, терпеливая, мужественная женщина, она была для своего мужа тем посохом, на который он в любой ситуации мог опереться.

У Юрия Кылевича был непростой характер, он всегда имел собственное суждение по любому вопросу и видел на много лет вперед. Ценил неравнодушных, преданных своему делу людей. Для многих «открыл» дорогу: кому в науку, кому в творчество, кому в политику. Был надёжным товарищем, на которого всегда можно было опереться, и сам ценил это качество в людях. После очередной мучительной операции он написал: «В окружении друзей я чувствую себя счастливейшим человеком нашей Планеты!»

Почётный оленевод ХМАО – Югры, почётный гражданин Нижневартовского района, лауреат премии им. Д.Н. Мамина-Сибирика, лауреат международной премии Открытого общества «Фонда Сороса» за возрождение российской культуры, член Союза писателей России. Ветеран труда ХМАО – Югры. Награждён нагрудным знаком Думы ХМАО – Югры «За содействие в развитии законодательства».

В 2013 году, 12 сентября, после продолжительной болезни Юрий Кылевич Айвасада-Вэлла «ушёл (вернулся) в вечность». Его именем назван Нижневартовский филиал Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, которым он руководил с 2002 г.



Василькова Елизавета Даниловна

Родилась 21 января 1945 г. в с. Варьёган. Вырастила и воспитала троих детей. Трудовую деятельность начала в 1963 г. и через 31 год вышла на пенсию.

Пользуется заслуженным авторитетом и уважением среди односельчан. Принимает активное участие в общественной жизни с. Варьёган, вносит значительный вклад в возрождение и сохранение традиционной культуры своего народа. Отзывчивый и доброжелательный человек, всегда окажет помощь, в том числе и по организации и проведению этнографических экспедиций. Информацию передаёт точно и обстоятельно. С большой благодарностью отзываются о Елизавете Даниловне ребята – участники детских экспедиций на стойбища её родственников. Не раз приходилось видеть, как маленькие посетители музея-стойбища в Мегионе не отходили от неё, держась за бисерный подол её платья. И дело не только в сказках.

Детям порой просто не хватает ласкового бабушкиного слова. Тактичное, уважительное отношение Елизаветы Даниловны к земле, природе, родной культуре и людям достойно особого внимания. Во всех начинаниях она рядом с мужем – Айваседа Павлом Янчевичем.

За многолетний труд и активное участие в общественной жизни посёлка неоднократно награждалась благодарственными письмами и почётными грамотами администрации Ханты-Мансийского округа, администрации МО Нижневартовского района, администрации Варьёганского сельсовета. Ветеран труда СССР, ветеран труда ХМАО.



Иуси Аули Кольчевич

Родился в 1927 г. Ненцы-оленоводы рода Иуси жили у оз. Копей-тяха-то (в 4 км от р. Ватьеган – притока р. Аган). Старики помнят Иуси Тала, жившего там ещё в прошлом веке. У Тала было три сына – Кольчу, Канки и Майсю. Кольчу и Канки пасли своих оленей на западном берегу р. Ватьеган, а Майсю переехал на восточный край Большого Ватьеганского болота и жил возле оз. Хаплеутяй-то.

Канки умер рано, не оставив детей. Кольчу же взял себе в жены Очу Анковну и у них родилось пятеро детей – Уна, Аули, Альга, Неню, Люда. Кольчу обладал даром понимать и чувствовать оленей, жить с ними одной жизнью. Благодаря этому стадо Кольчу насчитывало свыше полутысячи оленей, сами животные были рослые, сытые и спокойные. Кольчу этот дар передал своему сыну – Аули. Кольчу умер неожиданно, когда дети были ещё маленькие. Могила его на оленьей дороге у оз. Копей-тяха-то сохранилась до сих пор. Аули тогда было 12 лет. Так он стал старшим мужчиной в доме, а значит, и основным кормильцем.

Дважды женился. От второго брака родились дети – Тамара, Тоня, Галина, Павел, Тимофей, Алексей, Виктор. Безвременная и ужасная смерть двух старших сыновей, Павла и Тимофея (один застрелился в доме, а другой на улице), надломила его. В 1994 г. он тихо ушёл из жизни.

Знак собственности рода Йиуси – ☞



**Казамкина (Айваседа)
Аттени Соболева**

Родилась в 1930 г. на р. Пур, из рода Тётт. Всю жизнь проработала в пос. Варьёган: в школе, в колхозе, ПОХе. Косила сено, рыбачила, жила в лесу. Односельчане отмечают ее огромное трудолюбие и доброжелательность. Выростила троих детей.

Старший – Юра (Юрий Вэлла).

Знает досконально хантыйский и ненецкий языки, традиции. Муж, Казамкин Ефрем Ильич, был первым в своё время коммунистом. Аттени Соболева обладает природным даром запоминать всё из своей культуры. Участница многочисленных выставок, конкурсов, фестивалей. Выступала в ансамблях «Пяшита», «Щэ’эв ни». Обладает удивительно сказочным голосом.

Аттени – старинное ненецкое имя. Когда в чуме родилась девочка, отец спросил: «Кто у меня (родился)?» Родственники говорят: «Не’ ‘девочка’». – «Ну, ладно, таття не» (‘пусть будет девочка’). Так и назвали ее Татени. А уже позже, в школе, начальную букву отняли от слова, и получилось Аттени.




Казамкина Полина Васильевна

Родилась в 1941 г. на р. Юккунъеган 'Деревянная речка'. Полина Васильевна из хантыйского рода Махи (Бобра). В настоящее время живёт на стойбище Йис пастукут мылын 'Старинных оленеводов заводь'. Это стойбище всегда «живое», т.е. посещаемое людьми. П.В. Казамкина – умелая мастерица и одна из немногих, кто умеет выделывать шкуру налима.

Участница всех традиционных мероприятий. О Полине Васильевне говорят, что она

буквально родилась в обласе.

Знак собственности рода Казамкиных – 



Кумаева (Алгядьева) Мария Владимировна

Родилась в 1974 году в д. Хулимсунт Берёзовского района Тюменской области ХМАО в семье охотника, рыбака Владимира Васильевича Алгядьева и Варвары Васильевны Алгядьевой (Тасмановой). Была шестым ребёнком из девяти детей.

Работает научным сотрудником отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск). В 2015 году защитила кандидатскую диссертацию на тему «Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре».

Автор 70 научных публикаций и учебно-методических пособий, составитель фольклорных сборников «Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси» (2012), «Сказки, песни, загадки народа манси» (2015). Занимается сбором материалов по фольклору и языку народа манси, исследованием выразительных средств детского фольклора, принимает участие в научных конференциях.



Панченко Людмила Николаевна

Родилась в 1976 году в п. Саранпауль Берёзовского района. После окончания Саранпаульской СОШ поступила в колледж на школьное отделение. В 2008 г. окончила Югорский государственный университет в г. Ханты-Мансийске. С 2009 г. – научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разрабо-

ток. Тема научных исследований – «Песня народа манси: типология, образный строй, поэтика».

Автор свыше 30 научных публикаций и учебно-методических пособий, в том числе хрестоматий по мансийской литературе, разговорников и др. Составитель фольклорных сборников.

Занимается сбором материалов по фольклору и языку народа манси, исследованием мансийских личных песен, принимает участие в научных конференциях.



Попова Светлана Алексеевна

Родилась в 1953 г. в с. Няксимволь Берёзовского района ХМАО – Югры в канун праздника День Победы – 9 мая. Так и назвали девочку – Победа. Но по настоянию матери в свидетельстве о рождении появилось привычное и светлое имя Светлана. С детства разговаривала на трёх языках: мансийском, зырянском и русском.

После окончания Няксимвольской средней школы поступила в Салехардское культпросветучилище, которое окончила в 1973 г. Три года отработала в Ямало-Ненецком округе. Будучи молодой мамой, Светлана Алексеевна в 1979 г. поступила на филологический факультет Тобольского пединститута, который окончила в 1984 г. с Почвальной грамотой. В этом же году у неё родился второй ребёнок – дочь Настя.

Работала С.А. Попова в отделе образования Берёзовского района, активно занималась общественной жизнью. В 1989 г. становится делегатом первого учредительного съезда ассоциации «Спасение Югры». С 1990 г. занимается научной работой. В 1992 г. создала

Научный фольклорный фонд народа манси в п. Берёзово, а с 1994 г. активно включается в работу по организации детского этностойбища «Мань ускве» («Маленький городок»). Он и сейчас успешно принимает детей. Здесь в игровой форме реконструируются события этнической истории манси, звучит родная речь, проводится обучение традиционным ремёслам.

В 2002 г. Светлана Алексеевна защитила кандидатскую диссертацию. Работала в открывшемся в Ханты-Мансийске Югорском государственном университете заместителем декана факультета обско-угорской филологии. С 2003 г. возглавляла Окружной научный фольклорный архив коренных малочисленных народов Севера, а с 2005 г. становится директором Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. В настоящее время является ведущим научным сотрудником данного учреждения. Является автором свыше 50 научных, научно-популярных и методических публикаций. Очень внимательный, отзывчивый, открытый к общению человек.

Ей присвоено почетное звание «Лауреат премии Ханты-Мансийского автономного округа «За сохранение и развитие культуры малочисленных народов Севера» (2000). Памятный Знак и Почётная грамота Председателя Думы ХМАО – Югры (2005). Имеет медаль Международной лиги малочисленных народов и этнических групп «За заслуги перед малочисленными народами» (2005). Памятный знак главы города «425 лет городу Ханты-Мансийску» (2007). Удостоена научного звания член-корреспондент Российской Академии естественных наук (2008). «Лауреат премии губернатора ХМАО – Югры им. Ю.Н. Шесталова» (2015). Её персоналия занесена в энциклопедии «Югория» и «Лучшие люди России» (2009).



Слинкина Татьяна Дмитриевна

Родилась в 1948 г. в мансийской деревне Хошлог Берёзовского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В 1971 г. окончила медицинское училище. Проработав в г. Урае 27 лет по основной специальности, с 2002 года является научным сотрудником Отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск).

Владеет сыгвинским, верхнесосьвинским, верхнелозьвинским исчезающими диалектами мансийского языка и ижемским диалектом коми языка.

В 1999 году начала работу по сбору топонимов. Результатом пяти экспедиций по Приполярному Уралу (2003, 2005, 2007, 2009, 2010) и более чем десятилетней кропотливой работы явилась её монография «Мансийские оронимы Урала» (2011). В ней собрано более тысячи названий географических объектов. Монография снабжена подробными картами и фотоприложениями. Всего Татьяной Дмитриевной опубликовано около 30 научных работ, фольклорных сборников и др.

Область научных интересов Т.Д. Слинкиной связана с изучением традиционного мировоззрения, языка, истории и культуры народа манси. Бережно относится к родному слову, земле и людям, её окружающим.

Награждена почётными грамотами и благодарственными письмами Правительства ХМАО – Югры, Департамента образования и молодёжной политики ХМАО – Югры, Департамента природных ресурсов и несырьевого сектора экономики ХМАО – Югры, общественной организации «Спасение Югры», Ассамблеи представителей коренных малочисленных народов Севера Думы ХМАО – Югры и др. В 2013 году Татьяне Дмитриевне Слинкиной присвоено почётное звание лауреата премии Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «За развитие культуры малочисленных народов Севера».



Сязи Антон Иосифович

Сязи Антон Иосифович родился в 1959 г. в пос. Катравож Приуральского района Тюменской области, в семье потомственного оленевода Сязи Иосифа Павловича и Мавры Матвеевны (род – Йуңк восэң йох 'Люди ледяного города'). Окончил неполную среднюю общеобразовательную школу пос. Катравож в 1975 г., а затем и курсы «Оленевода-бригадира».

С 1979 по 2011 год Антон Иосифович трудился в ООО Сельскохозяйственное предприятие «Горковское» в должности оленевода. С 1980 по 1982 год нёс службу в рядах Советской армии. По окончании службы продолжил

работать в ООО Сельскохозяйственное предприятие «Горковское» в должности оленевода.

В январе 1986 года присвоено звание мастер животноводства 2 класса. С 1986 по 2009 год работал бригадиром-оленеводом бригады. В 2011 г. вышел на пенсию.

За многолетний добросовестный труд и большой вклад в развитие оленеводства, достижение наивысших показателей в социалистическом соревновании среди оленбригад района Антон Иосифович награжден многочисленными почётными грамотами и благодарностями, Грамотой победителя окружного соревнования на «Приз вызова». В 2000 г. отмечен Благодарностью Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа за большой вклад в формирование и реализацию социальной и экономической политики в автономном округе, обеспечение деятельности органов государственной власти и органов местного самоуправления, многолетний безупречный труд и в связи с 70-летием со дня образования Ямало-Ненецкого автономного округа.

Указом Президента РФ 5 декабря 2014 года № 756 Антон Иосифович и Галина Никитична награждены медалью ордена «Родительская слава» за заслуги в воспитании детей и укреплении семейных традиций.

Основными характеризующими чертами Антона Иосифовича являются честность, коммуникабельность, трудолюбие, добросовестное отношение к работе, терпение и настойчивость.



Шиянова (Сязи) Анастасия Антоновна

Родилась в 1983 году в с. Питляр. Дочь потомственных оленеводов Сязи Антона Иосифовича и Галины Никитичны. В многодетной семье Анастасия была старшим из четверых детей. Отец часто вспоминает, как маленькая Настя хотела учиться. Ей не было и семи лет, как родители прослышали, что будут собирать детей в первый класс. Хоть и жалко расставаться с маленькой дочкой, но уступили. Всю ночь накануне важного дня Настя вздрагивала от малейшего шума со словами: атя, атя «отец, отец», давая понять, что она не спит, чтобы её не забыли в чуме. Утром на нартах отец отвёз её до железной дороги, а это почти 30 км.

В 1998 г. Анастасия успешно окончила неполную среднюю школу (9 классов) в с. Питляр, а 10 и 11 классы – в лицее при Салехардском педагогическом колледже народов Крайнего Севера имени А.М. Зверева. Как и в детстве, очень волновалась, чтобы отец успел её вовремя довезти до нового учебного заведения. Так хотела учиться! Затем учёбу уже продолжила в Салехардском педагогическом колледже по специальности «Домашнее образование». Получила квалификацию «Воспитатель детей дошкольного и младшего школьного возраста».

В 2003 году поступила в Институт языка, истории и культуры народов Югры Югорского государственного университета (Ханты-Мансийск) на специальность «Филология». В 2008 году успешно защитила выпускную квалификационную работу на тему «Соматическая лексика хантыйского языка (на материале шурьшкарского диалекта)». Получила квалификацию «Филолог, преподаватель».

С 2008 по 2009 год проходила стажировку в Финляндии, в Хельсинкском университете на кафедре финно-угроведения. С 2009 по 2012 год обучалась в аспирантуре Югорского государственного университета по специальности «Языки народов Российской Федерации (финно-угорские и самодийские)», научный руководитель д. фил. н. В.Н. Соловар. В июне 2013 года защитила диссертационное исследование на тему «Парные слова хантыйского языка (на материале шурьшкарского диалекта)» и стала самым молодым учёным-ханты в ХМАО – Югре. А.А. Шиянова является автором свыше 50 научных публикаций, в том числе монографий и учебно-методических работ.

С 2013 года возглавляла Лабораторию по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных малочисленных народов Севера Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. С 2015 г. являлась заведующей Экспертного отдела и научно-образовательной деятельности.

С 2017 года по настоящее время – заведующая отделом хантыйской филологии и фольклористики.

Научное издание
Монография

Сподина Виктория Ивановна

ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА
(на материалах обских угров и самодийцев)

На обложке картина А.Ф. Мухаметовой «Торум». 2000. Шёлк,
горячий батик

В монографии использованы иллюстрации
члена Союза художников России
А.Ф. Мухаметовой

Подписано в печать 15.12.2017.
Формат 60x84/16. Гарнитура «Times New Roman, PT Serif».
Усл. п. л. 6,98. Тираж 250 экз. Заказ № 1423.

Отпечатано ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»,
г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 46.
Тел. 334-991. E-mail: pmhm@bk.ru.