

Департамент образования и молодёжной политики ХМАО – Югры
Бюджетное учреждение ХМАО – Югры
«Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»



В. И. Сподина

**ВРЕМЯ
как универсальная
мировоззренческая категория
традиционной культуры**

(на материале обско-угорских и самодийских народов)

Ханты-Мансийск, 2014

УДК 398(571.122);39

ББК 82.3(2Рос=Манс)+63.529(253.3)

С 73

Ответственный редактор:

З. П. Соколова, доктор исторических наук, советник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

Рецензенты:

А. А. Бурыкин, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Словарного отдела Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург);

С. А. Попова, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск).

Сподина, Виктория Ивановна

С 73 Время как универсальная мировоззренческая категория традиционной культуры (на материале обско-угорских и самодийских народов) / В. И. Сподина. – Ханты-Мансийск : Изд-во Юграфика, 2014. – 206 с. : ил.

ISBN 978-5-905751-41-7

В монографии исследуется структура мироздания обско-угорских и самодийских народов сквозь призму категории Время. Автор анализирует формы, виды и модели времени (объективно-реальное, магико-религиозное, линейное, циклическое) как с позиций современных научных теорий, так и с точки зрения традиционной культуры. Систематизированы свойства и качества магико-религиозного (сакрального, или мифологического) времени, раскрыты особенности представлений о регенерации времени в локальных этнических культурах на примере жизненного цикла человека (смерть и реинкарнация) и времени существования мира (апокалипсис).

Для историков, этнологов, филологов, религиоведов, преподавателей и студентов, изучающих традиционную культуру коренных народов севера Западной Сибири.

Рекомендовано к печати Учёным Советом Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

ISBN 978-5-905751-41-7

УДК 398(571.122);39

ББК 82.3(2Рос=Манс)+63.529(253.3)

© БУ ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок», 2014

© В. И. Сподина, 2014

© ООО Издательство Юграфика, оформление, печать, 2014

Другу
и проводнику в мир ненецкой культуры
Юрию Вэлле
посвящаю

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I. Понятие “время” и его разновидности	7
1.1. Особенности этнического восприятия времени	7
1.2. Объективно-реальное (обыденное) время традиционной культуры	14
1.2.1. Определители моментов и отрезков времени. Природное астрономическое (циклическое) время: день-ночь, месяц.....	14
1.2.2. Календарь как универсальная циклическая модель времени (биологическое циклическое время)	22
1.2.3. Природное биологическое (линейное) время. Символизация возрастных периодов.....	45
1.3. Характеристика магико-религиозного (циклического) времени	65
Глава II. Представление о регенерации времени.....	87
2.1. Процесс циркуляции жизни	87
2.1.1. Предел человеческого бытия	87
2.1.2. Особенности посмертных трансформаций	96
2.2. Апокалиптическая тематика в мифологии обских угров и самодийцев.....	118
2.2.1. Начало Великого Года	118
2.2.2. Конец Космического цикла	125
Заключение	138
Литература	141
Список сокращений.....	161
Приложения	163

ВВЕДЕНИЕ

Время – фундаментальное и одновременно самое загадочное свойство природы. Феномен времени спонтанно возникает в сознании человека всякий раз, когда он осмысливает продолжительность какого-либо явления или события, а шире – устройство Вселенной. Время занимает особое место в модели мироздания. Его первое и простейшее свойство – способность упорядочивать мир, составлять сетку координат, посредством которой человек воспринимает и осознаёт окружающую действительность.

Прошло более двух с половиной тысяч лет с той поры, как было положено начало научным размышлениям человека о времени. П. П. Гайденко признаёт: “Нет, по-видимому, ни одного из значительных философов, который бы не пытался ответить на вопрос, что такое время. И редко кто не свидетельствовал о том, что решение этого вопроса сопряжено с большими трудностями” [34, с. 13]. Тем не менее, внимание к феномену времени не снижается, а неуклонно возрастает, о чём свидетельствует рост числа публикаций, конференций и семинаров по вопросам темпорологии. Ещё в 1966 г. в Нью-Йорке Дж. Т. Фрезером было основано Международное общество по изучению времени (“International Society for the Study of Time”), с тех пор регулярно проводящее междисциплинарные конференции по темпорологии, результаты которых представлены в весьма информативных сборниках под общим названием “Изучение времени” (“The study of time”). С 1984 г. в МГУ им. М. В. Ломоносова действует Российский междисциплинарный семинар по темпорологии. Поэтому не потеряло актуальности высказывание В. И. Вернадского, сделанное им ещё в прошлом веке, о том, что “...наука XX столетия находится в такой стадии, когда наступил момент изучения времени, так же как изучается материя и энергия, заполняющие пространство” [27, с. 81]. Если до середины XX века время не рассматривалось иначе как в дихотомии с пространством (пространство-время), то со второй половины XX столетия появляются работы, в которых время выступает как самостоятельная категория. Разным аспектам категории времени, применительно к искусству и культуре XX века, посвятил одну из своих работ В. В. Иванов [57]. Соотношение мифологического и

исторического времени оказалось в поле зрения В. Н. Топорова [203]. Интересным представляется применение в литературоведении понятия хронотопа. По М. М. Бахтину, каждый литературный жанр (в том числе и такие жанры, которые близко стоят к сказке и мифу) характеризуется особым хронотопом.

Время согласуется с астрономическими и земными физическими законами, но каждый исторический тип культуры демонстрирует свою трактовку времени, которая связана с особенностями жизни конкретного общества [93, с. 288–290]. Иными словами, определённый тип культуры подразумевает и определённое понимание времени. В этой связи исследование особенностей восприятия и обозначения времени в традиционной культуре нам кажется достаточно уникальным и представляет самостоятельную тему для сравнительно-исторического анализа.

Время выполняет две основные функции, обеспечивающие жизнедеятельность общества, – позволяет сравнивать длительность процессов и явлений и устанавливать очерёдность, порядок событий [90, с. 460–461], посредством которых формируется повседневный опыт человека, его ощущения, взгляды, язык. Концепция времени как совокупность специфически-временных свойств, процессов и событий позволяет сформировать представление о множественности времени в традиционной культуре.

Знания человека о времени лежат в основе его картины мира и являются основополагающей компонентой мировоззрения представителей этноса [72, с. 246]. Современные философские работы оперируют понятиями времени космологического, биологического, социокультурного, исторического и индивидуального человеческого бытия [204, с. 13]. Для мировоззрения коренных народов Севера характерно представление о времени магико-религиозном или мифологическом (сакральном) и объективно-реальном (повседневном, профанном). Несмотря на то, что эти разновидности времени противостоят друг другу, они не составляют абсолютной оппозиции. Сакральное и профанное время сосуществуют в реалиях повседневной жизни, составляя цельное представление о мире.

Мудрее всего время,
ибо оно раскрывает всё.

Фалес Милетский

ГЛАВА I.

ПОНЯТИЕ “ВРЕМЯ” И ЕГО РАЗНОВИДНОСТИ

1.1. Особенности этнического восприятия времени

В каждой культуре содержится ряд ключевых элементов – категорий, которые определяют мировоззренческие координаты социума. Одна из них – представление о времени – составляет основу любой модели мира. Феномен времени спонтанно возникает в сознании человека всякий раз, когда он осмысливает или переживает продолжительность какого-либо явления или события.

Тема времени, несмотря на многовековую историю своего осмысления, продолжает оставаться в круге интересов не только физиков, математиков, но и представителей широкого круга естественных и гуманитарных наук [41]. Обстоятельное историко-философское исследование проблемы времени в его объективном отношении ко Вселенной, пространству и человеку проведено Дж. Уитроу и изложено в его книге “Естественная философия времени” [206]. Начало антропологическому изучению времени положил Э. Дюркгейм. Наряду с пространством, родом, числом, причиной и т. п., он относит время к ментальным категориям разума: “...невозможно представить себе, чтобы мы могли мыслить объекты, которые не находились бы во времени или пространстве, которые бы не были исчислимыми” [52, с. 185].

В наши дни превалирует такое представление о сущности понятия “время”, которое достаточно чётко сформулировано в словаре русского языка С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой: “Время – одна из форм (наряду с пространством) существования бесконечно развивающейся материи – последовательная смена её проявлений и состояний. Вне времени и пространства движение материи невозможно” [122, с. 99]. В. И. Даль в своём “Толковом словаре” дал наиболее полное определение времени: “Время – длительность бытия; пространство в бытии; последовательность

существования; продолжение случаев, событий; дни за днями и века за веками; последовательное течение суток за сутками... Пора, година, срок, спутный или противный чему случай... Погода, состояние воздуха... Счастье, земное благоденствие, благосостояние..." [47, с. 179–180].

Для обско-угорских и самодийских народов понятие "время" соотносится с общей мировоззренческой установкой. "Это не столько то, что идёт, сколько то, что происходит" [100, с. 61]. Данное представление вполне созвучно трактовке мыслителей средневековья. "Время, – пишет известный теолог и философ XII в. Гонорий Августодунский, – не что иное, как смена (чередa) вещей (событий)" (*vicissitude rerum*) [цит. по: 46, с. 107].

В хантыйском языке основным мерилom продолжительности событий являются такие понятия как *хйтл* 'день', *нэпат* 'век', 'возраст' (в значении "длительный промежуток времени"), *йис/йис* 'время'. "*Йис* как существительное, – отмечает Т. А. Молданова, – имеет значение "век" (*хув йисн* – "давно"), второе значение *йис* – "древний, старинный" (*йисн* – "в древности") [112, с. 65]. В. Н. Соловар приводит следующие обозначения временных отрезков в хантыйском языке: *сис* 'время', 'срок'; *мър* 'время', 'промежуток' [187, с. 153, 249], а Е. И. Ромбандеева – в мансийском: *пора* (или *лăвим пора*) 'время', 'пора', 'срок'; *хал* 'промежуток'; *пора хал*, *нак* 'период' [149, с. 37, 42, 196, 220, 248, 307]. Лесные ненцы обозначали абстрактное понятие "время", как и "возраст", "меру объёма", "эпоху", "период" одним словом *тѣлш*. Данное обстоятельство свидетельствует о широком диапазоне его применения в самодийской культуре:

1. Мера времени: *Хайтудомаң тѣлшат тавтян* 'Белого шва достичь возраста'.

2. Мера объёма: *Шайтай ва'кта тѣлшат камта* 'Чаю до края налей'.

3. Мера длины: *Та'ки моң тѣлшимана матат* 'До того сучка (на бревне) обрежь (ветку)' [193, с. 81].

Практика измерения времени отрезками (срок, промежуток) показала наличие локальных особенностей. К примеру, для лесных

ненцев характерна унификация определителей понятия “время” (*тёди*), а мансийский язык обнаруживает тенденцию к русскому заимствованию слов-определителей времени: “время”, “пора”, “срок”, “период” обозначаются как *пора* (*лāвим пора, пора хал*). В данной связи следует оговориться, что для коренных народов свойственно отсутствие потребности в хронологическом счислении как больших, так и малых отрезков времени. Ф. Белявский относительно берёзовских остяков заметил: “исчисление времени более, как до десяти лет, не знают и знать сие считают за излишнее, бесполезное и даже вредное для спокойствия...” [18, с. 69].

Особенностью “взаимоотношений” человека со временем может считаться “нарочитая отстранённость от реального времени” [42, с. 298], антропоцентрическая оценка времени, когда все события воспринимаются сквозь призму человеческой жизни.

Классическая научная парадигма трактует время как одну из основополагающих характеристик реального мира, которая включает в себя всё богатство категориального аппарата. Собственно категории времени в определении современной философии следующие:

1. Время – атрибут, всеобщая форма бытия материи, выражающая длительность бытия и последовательность смены состояний всех материальных систем и процессов в мире.

2. Время объективно и независимо от человеческого сознания.

3. Время как форма бытия материи складывается из множества последовательностей и длительностей существования конкретных объектов, каждый из которых имеет своё начало и конец. В силу этого Времени присуща определённая прерывность, выражающая периоды существования конкретных качественных состояний. Однако эта прерывность всегда относительна, поскольку при смене качественных состояний составляющая тело материя не уничтожается, а лишь переходит в другие формы, продолжая непрерывно существовать.

4. Время одномерно, асимметрично и необратимо, все изменения в мире происходят от прошлого к будущему [208, с. 101].

Однако следует согласиться с утверждением, что “наши интуитивные знания о времени шире, чем традиционное его

толкование” [156, с. 9]. Время разнородно, многомерно, причём не только относительно вектора движения и процессов, его характеризующих, но и чувственного восприятия, создающего образ времени. “Вероятно, время в понимании традиционных народов – не просто измерение” [42, с. 296].

Первые попытки характеристики многомерности феномена времени, и, таким образом, отделение его от пространства, предпринял Я. Ф. Аскин в своей работе “Проблема времени. Её философское истолкование” [7]. Впоследствии Н. И. Трубников, обращаясь к процессу общего человеческого, социального и культурного развития, указывал на существование как минимум “трёх видов времени” – исторического, социального и времени индивидуального человеческого бытия [204, с. 118]. М. С. Каган, отмечая, что время “...выступает в качестве отличного от пространства, самостоятельного параметра духовной жизни общества и личности”, говорит о существовании биологического, физического, социального и психологического времени [64, с.118–124]. В. Поликарпов в своей монографии “Время и культура” [133], основываясь на диалектико-материалистическом подходе к исследованию временных отношений материального мира и построению типологии форм времени, вслед за П. Аневым, указывает на существование четырёх “форм времени”: физического, биологического, социально-исторического и психологического. Физическое время – фундаментальная и первичная форма временной связи, биологическое (природное) – отражает динамику и ритм биологических процессов, социально-историческое время представляет собой динамику, ритмичность и изменчивость общественно-исторической жизни людей, а психологическое – форму переживания индивидом объективно-го времени.

Наиболее чётко определил социально-историческое время А. Я. Гуревич. Он выделил следующие его черты: относительная обратимость, узлы времени – повторение в истории некоторых черт социального явления; неравномерное его течение относительно физических часов, что связано с неравномерной наполненностью социальными событиями; отсутствие единого социального времени; сложность протекания его даже в одной социальной эпохе, поликультурность [45].

Долгое время аспектами времени были не длительность, направленность и необратимость, а повторяемость, ритмичность и одновременность. Данные аспекты времени позволяют выделить две его разновидности (модели) – *круговое* (или циклическое) и *линейное* (однонаправленное) время. Одним из первых структурировал время древнегреческий поэт Гесиод в поэме “Теогония” (VII в. до н. э.). На 30 страницах здесь названы и связаны друг с другом в генеалогии более 300 имён, указаны основные “вехи истории”: вначале был первозданный Хаос, в котором было всё слито и ничего не разделено (мироздание, лишённое бытия), затем из Хаоса появляются стихии, бессмертные боги и смертные герои. В поэме описывается история борьбы между тремя поколениями богов, которая укладывается в три мифологические эпохи: когда правили боги во главе с Ураном; когда правили старшие боги – Титаны во главе с Кроном; и когда стали править и правят младшие боги – Олимпийцы во главе с Зевсом. Эти глобальные моменты истории убедительно характеризуют представление о линейном (историческом) времени: “Вырезав посох чудесный из пышноземного лавра, /Мне его дали, и дар мне божественных песен вдохнули, /Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что ещё будет”. Циклическое время описано, в частности, в следующих строках: “После ж того как исполнился год, времена обернулись, /Месяцы круг совершили и дней унеслося немало...” [240].

В. Поликарпов включает циклическую и линейную компоненты в понятие социального времени, отмечая доминирование той или иной модели в зависимости от исторических условий [133]. Исследователи склонны соотносить циклическое представление о времени с ранними ступенями развития общества (архаическая цивилизация), а момент появления представлений о линейном времени – с периодом зарождения христианского сознания [229 с. 97; 9, с. 59; 150]. И. Савельева и А. Полетаев вводят понятие о двух основных “временах”: Время-1 – среда, в которой происходит движение, – в более поздней архаике будет осмыслено как вечность; Время-2 – нечто движущееся, изменяющееся..., в котором “день и ночь приходят на смену друг другу, только движутся эти времена не из прошлого через настоящее в будущее, а по кругу” [143, с. 29–30].

Различение временных моделей базируется на присутствии/отсутствии человека как точки отсчёта. “Фактор времени играет важнейшую роль в создании модели человека, а фактор человека – в моделировании времени. Ведь именно человек находится в точке присутствия, которая членит время на составляющие. Войдя в модель времени, человек внёс в неё два сложных и противоречивых компонента: точку, движение, а вместе с движением и направление движения. Точка присутствия становится одновременно точкой зрения” [9, с. 52–53].

Качественная дифференциация событий повлекла за собой выделение *объективно-реального* (профанного, или бытового) и *сакрального* (мифологического) времени. Объективно-реальное время, как правило, связывается с линейностью, а сакральное – с цикличностью [217; 228]. Но с линейностью связывается и историческое время, и социальное, и биологическое (жизнь человека, например), а с цикличностью – природное (смена дня и ночи, времён года и др.), которое по своей сути не может быть ни профанным, ни сакральным. Отдельные отрезки природного (астрономического) времени – минуты, часы, дни, месяцы – выстраиваются в линию: наблюдаемая фаза цикличного времени соответствует настоящему моменту линейного времени. К тому же, сакральное время не обязательно является циклическим, оно просто иное, обращённое к потустороннему, оно может быть “встроено в профанное, в котором присутствуют священные прасобытия...” [217, с. 129–130, 142–143]. Признавая правомерность подобных подходов к характеристике такого сложного явления, как время, мы тем не менее предприняли попытку рассмотреть данную проблему с точки зрения нашей методологии и собственных полевых материалов.

Логика системного анализа категории “время” требует определённой группировки, теоретической основой которой является некоторое отношение эквивалентности. Поэтому нам представляется необходимым (понимая всю условность) определить с терминологией. В качестве операционных мы будем использовать следующие определения:

1. *форма*, понимаемая как внешнее выражение какого-либо содержания (физическое, биологическое, социально-историческое и психологическое время);

2. *вид* – совокупность явлений, обладающих существенными качественными признаками (сакральное, профанное);

3. *модель* – в широком смысле – любой образ (циклическое, линейное).

С этих позиций нам представляется продуктивным рассматривать сакральное время как магико-религиозное, а профанное – как объективно-реальное. Объективно-реальное время (согласно функциональной концепции времени Т. П. Лолаева) образуется в результате последовательной смены конкретных, конечных процессов и их состояниями [241]. Такой подход даёт возможность объединить под одной номинацией и профанное (“время частного человеческого существования” по Е. С. Яковлевой), и природное, и биологическое время, позволяет избежать категоричности протвopоставлений основополагающих бинарных оппозиций (сакральное – профанное, круговое – линейное) и исследовать время как синкретический образ, культурный код, ориентированный “на определённый модус (мера, образ, вид существования – В. С.) времени, превалирующий в данной культуре и выражающий иерархию ценностей в ней” [224, с. 52].

1.2. Объективно-реальное (обыденное) время традиционной культуры

1.2.1. Определители моментов и отрезков времени. Природное астрономическое (циклическое) время: день-ночь, месяц

Деление времени на отрезки (моменты времени) – типичная практика обских угров и самодийцев. Согласно определению Б. И. Цуканова обыденное время “есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как то: час, день, месяц, год” [218, с. 15]. Структурной же единицей течения времени, как утверждает Я. Ф. Аскин, выступает “момент времени”, который “представляет собой форму бытия совокупности событий, состояний движущейся материи, причём специфика каждого из временных моментов есть выражение качественно различного характера этих совокупностей” [8, с. 162].

В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина, основываясь на исследованиях Н. И. Терёшкина, выделяют ряд относительных временных отрезков: “одни из них выражали действия, происходящие в момент безусловно близкий или в момент относительно близкий к моменту высказывания; другие выражали действия, происходящие в момент безусловно далёкий или в момент относительно далёкий от момента высказывания” [84, с. 103]. Такие определители характеризуют время по степени отдалённости времени действия от момента речи. Вторую группу определителей времени можно соотнести с продолжительностью каких-либо действий, природных или физических явлений.

Обско-угорские и самодийские языки дают нам следующие примеры определителей дистанции времени, основанных на степени отдалённости времени действия от момента речи:

- “вот недавно” (*там ванэн*, хант., *аньмўнт*, *аньмўнтнув*, манс.);
- “только что” (*топ-топ*, хант., *усьты*, манс.);

- “вот только что” (близкое прошедшее) [*ин там ици*, хант., *ань*, манс.];
- “давно” (давно прошедшее) [*хўвн*, хант., *хосат*, манс., *куптана*, нен.];
- “вот-вот”, “вот” (*ици там*, хант., *тыт-ты*, манс.);
- “скоро” (*ешавадмйн*, хант., *молях*, *моляхыл*, манс., *навың*, *навышуң*; *ла”клиң*, нен.);
- “сейчас” (близкое будущее) [*ин (ици)*, хант., *тысёс*, *ань*, манс., *четаң*, нен.];
- “нескоро” (*айном сора*, хант., *молях ат ёхтэгум*, манс.);
- “нескоро” (отдалённое будущее) [*сора хон*, хант., *сяр молях ат ёхтэгум*, манс.] [65, с. 23; 147, с. 10, 15, 64, 134, 143; 149, с. 40, 63, 151, 287, 291; 13, с. 190, 224, 262, 272].

Т. Д. Слинкина приводит следующие мансийские слова-определители, фиксирующие степень отдалённости времени действия от момента речи: “вот недавно” (*ань ты*, *мось мёлнув*, *ань ты ляпат*), “только что”, “в это мгновение” (*ань ты*, *кўмт*), “вот только что” (*сяр аньты*), “вот-вот” (*сяр ань ты*), “скоро” (*молях*, *мосёрт*), “сейчас” (*аньты*, *усьты*, *тысёс*, *ань*), “нескоро” (*āti молях*, *молях хунь*), “нескоро” (отдалённое будущее) – *хуньт элы-хоталт*, *хунь элы-порат*, *мōт порат*. Характеристикой событий, произошедших недавно (“об-щее недавно”), является слово *аньмўнт* (*аньмўнтнув*) [163].

В ненецком языке (лесной диалект) также присутствуют обозначения для определения произошедшего события (или ещё не случившегося) относительно момента речи говорящего: “вот недавно” (*таня”куна*), “сейчас” *четаң*, “только что”, “вот только что” (близкое прошедшее) [*недшуң*]. Компонент *нед* указывает на недавно прошедшее время, стало быть, *недшуң* обозначает близкое недавно.

Ненецкий язык даёт примеры таких временных обозначений, которые могут указывать как на недавнее прошлое, так и на

возможное скорое будущее. Это такое состояние, при котором время может восприниматься как идущее “чуть-чуть сзади или чуть-чуть впереди” – *чам-четаң* “вот сейчас”, “вот-вот”: *Чам-четаң катяиш* ‘Ну, вот, только-только как ушёл’, *Чам-четаң ту’ты* ‘Ну, вот-вот появится’. Событие или явление, прошедшее давно (давно прошедшее время), обозначается как *ку’нты* – ‘давно’ [*ку’нты* *щел* (*щелл*) ‘давнее дело (дела)’]. На действия, которые нужно было выполнить сейчас и быстро, указывает слово *мел* (*медалқаң* ‘побыстрее’) [Ю. К. Айваседа, Ханты-Мансийск. 2013].

Шурышкарские ханты обозначали понятие “сразу, мгновенно” словосочетанием *ищи мѳхты* (букв.: тоже сразу). Вместе с тем ненцы различают некое критическое состояние (*не’шаң вент*), когда человеческое дыхание, жизнь и течение времени мгновенно сжимаются в одну, необычайно сконцентрированную точку. Информанты поясняют это состояние так: “Тебя ещё не убили, но душа вот-вот оборвётся. Это такие доли секунды, в которые ещё можно спастись” [П. Я. Айваседа, А. А. Айваседа, пос. Варьёган. 1999].

Вторая группа определителей времени – отрезками, фиксировавшими продолжительность определённых событий или действий. Причём эти отрезки описывались, как правило, метафорически. Самый короткий промежуток “измерялся” временем горения белой плёнки бересты, которая вмиг вспыхивает и исчезает. Хантыйский “*Сорни-қон-ики* так быстро ездит, пока кусочек бересты горит или гром гремит, он всю Землю обходит кругом” [130, с. 215]. Наиболее же продолжительные отрезки времени представляются чередой смены времён года: “много раз сменялась зима летом” [102, с. 232], “за это время улицы деревни травой заросли, листьями заросли”, “за это время человек успел состариться” [137, с. 119] или числовым кодом – “Зимних многие сотни дней, Летних многие сотни дней”, “Божественные многие сотни дней, Божественные многие тысячи дней” [112, с. 66].

Наименьшей календарной единицей времени, определяемой естественным образом, являются сутки. Понятие суток передава-

лось словосочетанием *ата-хӕтда* ‘день-ночь’ (каз. хант.). Мансийская молитва *Консың дӱйка лӱтың* ‘Слово Когтистого мужчины’, обращённая к духам-покровителям, содержит пример формульной фразы *тылц ӱнлы, хатл ӱнлы* ‘с месяцем сидят, с солнцем сидят’, которая обозначает понятие “сутки” [125, с. 51]:

<i>Ёр сысуп кит Отыр,</i>	Сильные спины двух богатырей,
<i>Ёр пӱрхуп кит Отыр,</i>	Сильные туловища двух богатырей,
<i>Тылц ӱнлы, хатл ӱнлы.</i>	С месяцем сидят, с солнцем сидят.

Для обозначения времени суток ханты используют лексемы *хатл* ‘солнце, день’, *ат* ‘ночь’, манси – *пос* ‘свет’ (день) и *э́т* ‘ночь, ночной’, лесные ненцы – *тядӱ* ‘солнце, день’ и *пи* ‘ночь’. Новый день начинался с пробуждения богини Солнца: “*Най сэм похнум йӕхал хатл /Лӕңх сэм ховиё йӕхал хатл*” ‘Глазом богини вспыхнувший следующий день / Глазом бога вспыхнувший следующий день’ [44, с. 53], *хоньд сэм этты питӕс* (букв.: глаз зари появился). Завершение дня описывалось как *етна йис* ‘вечер настал’.

В традиционной культуре хронометрия суток осуществлялась несколькими поведенческими циклами. Первый – основан на хозяйственных бытовых процессах, связанных, как правило, с приготовлением пищи. В конце XIX века в восточной группе хантов (васюганские и ваховские) У. Т. Сирелиусом записаны в качестве определителя самого короткого дневного отрезка времени “время чайного котла”, а более продолжительного – время варки “котла с мороженной рыбой”. Время, необходимое для “варки двух котлов”, занимало четвертую часть дня [159, с. 241–242]. Материалы по северной группе (казымские ханты) дают следующие примеры отрезков времени, измеряемых длительностью приготовления пищи:

- *сӱс хор ӱухи нюхи кавартты мӱр* – время, необходимое для того, чтобы сварилось мясо осеннего быка (равно 5–6 час.);
- *вӱңрӕң ӱухи пӱт каварты мӱр* – время, которое необходимо, чтобы сварилось мясо старого глухаря (равно 2–3 час.);

- *щойаң хө ьухи пўт каварты мӓр* – время, необходимое для того, чтобы сварилось мясо молодого глухаря (равно 1–1,5 час.);
- *шайпўт кавӓрмӓты мӓр* – время, за которое закипит чайник (короткий промежуток времени [190, с. 323; 65].

Мерилом небольших промежутков времени у казымских хантов, судя по фольклорным материалам, служила продолжительность вычерпывания пищи (рыбы, мяса) из котла [106, с. 114]. С. Патканов в качестве небольшой меры времени древних остяков указывает время, “необходимое для того, чтобы вскипятить котёл (put), т. е. приблизительно один час”. Дочь остяцкого князя в образе филина просит героя как можно скорее освободить её от ненавистного жениха: “Если ты хочешь взять меня в жёны, то не оттягивай это до тех пор, пока медленный котёл будет готов” (пока котёл закипит) [126, с. 80–81]. Даже относительно вселенских событий, каковым может являться огненный потоп, понятие “недолго” определяется временем варки одного котла мяса (*акв пўт пӓйтнӓ сысн хулиглӓлыс*, манс.) [148, с. 43].

Ненцы также определяли небольшие промежутки времени по длительности приготовления пищи. Герой ненецкого мифа-сказки “Восьмиухая старуха”, увидев сверкающее сиденье, стоял так долго, что “за это время мог бы вскипеть чай”. В другом отрывке мифа персонажи так “запечалились”, что “пища у них три раза остывала”, или “Два-Старших-Сына ждали его так долго, что сварилось бы мясо” [209, с. 18, 183, 187, 179], “можно котёл сварить, пока они молчат” [86, с. 35–36], *һопой сай’ (сӓй’) пива* ‘вскипел чайник’, *һопой ед’ пихва* ‘сварился “котёл”’, *һопой сярм’ мӓва* ‘один табак’ (промежуток времени до следующей порции табака) [116, с. 58]. Касаясь данных сюжетов, А. В. Головнёв отмечает, что “обычное выражение *ед пихва* (котёл сварился) означает чаще всего не измерение времени, а своего рода поведенческий ритуал, паузу, необходимую для отделения одного действия (состояния) от другого” [42, с. 298].

Ритмичность происходящих (примерно в одно и то же время) действий, связанных с приготовлением пищи, позволила

(под влиянием русской культуры) закрепить следующее деление времени суток: *адәң шай* ‘завтрак’ (букв.: утра чай), *хәтәл күйтәп шай* ‘обед’, *йәтән шай* ‘ужин’ [190, с. 325].

В основу другого хронометрического цикла было положено наблюдение за солнцем (в дневное время суток) или за звёздами – в ночное. В соответствии с этим аганские ханты различали: *қатл пакәң* – раннее утро (перед рассветом), заря; *адәң қатл паләк* – первая половина дня; *қатл яце* – полдень; *итәм паләк* – вторая половина дня; *қатл ымхәл* – солнце село; *ит-тән* – вечер; *ат яце* – полночь. Также с положением солнца на горизонте связано деление дня у лесных ненцев р. Аган: *тюдну* – утро, *тядаң ваес* – полдня, *тядаң кун* – целый день, *пэмшамчуң танса* – вечер, *тухум* – поздний вечер, *пиң танса* – ночь [130, с. 14, 214, 216].

По материалам шурышкарских хантов зимнее дневное время (летом в приуралье круглые сутки практически светло, “белые ночи”) подразделялось на следующие промежутки:

1. *камән патлам* ‘на улице (ещё) темно’, предрассветное состояние – примерно 5–6 часов утра;
2. *хутли этәс* ‘рассвет появился’ – около 8 час.;
3. *адәң сахатты йис* ‘к утру стало’ (рассвело) – 10–11 час.;
4. *хоһл навийа йис* (букв.: день белым стал) – 11–12 час.;
5. *хоһлән карйа йис* (букв.: заря уже высоко) – 12 час.;
6. *хоһлән хәтәл пәла керләс* (букв.: день середина настал, полдень) – 12–14 час.;
7. *рамкаты питәс* ‘сумерки наступили’ – 15–16 час., 17 час.;
8. *най лонты питәс* ‘солнце садиться стало’ – 18–20 час.;
9. *аттыйи йис* ‘ночь наступила’ – после 21 часов [Устное сообщение А. А. Шияновой, Ханты-Мансийск. 2013].

Лесные ненцы-оленоводы, традиционное хозяйство которых основано на частых перекочёвках за стадами оленей по ле-

сотундре, рассматривают в качестве доминирующих дневных временных ориентиров положение солнца относительно верхушек деревьев (рис. 1).

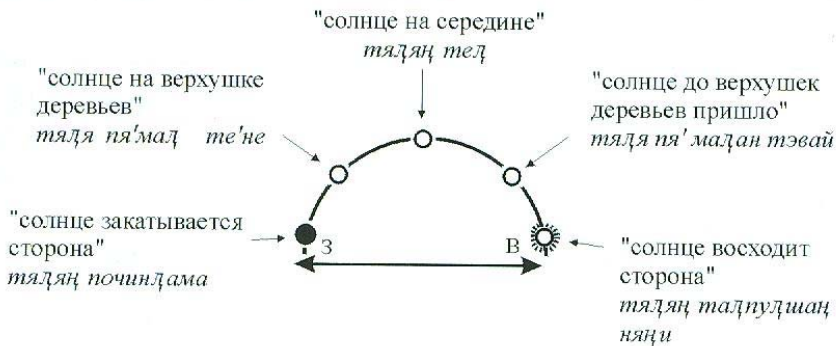


Рис. 1. Определение дневного времени по солнцу С. В. Айваседа
[ПМА, пос. Варьёган. 1998]

Тундровые ненцы подразделяли дневное время на следующие отрезки: *ялэмд* ‘рассвет’, *хубта* ‘утро’, *хубтыхы ты* ‘утренний приход оленей’, *хубтыхы ты ня’мава* ‘утренняя ловля оленей’, *яля’еръй* ‘середина дня’, *пэвсюмя’няцы* ‘вечер’, *пэвсюмя’ты’това* ‘вечерний приход оленей’, *пэвсюмя’ты’хэва* ‘вечерний уход оленей’ [116, с. 57].

Ночное время (в отличие от дневного) как естественный период покоя не имеет столь дробных членений. На основе хантыйского языка можно выделить четыре основных ночных периода: *ата йис* ‘ночь настала’ – время, когда ложатся спать; *ат кўтуп пёда кердӓс* (букв.: к середине ночи повернуло) – время, когда затихает вся живая природа, отдыхают птицы, звери; *ат сама йис* (букв.: сердце ночи) – время крепкого сна; *адӓң йир пёда кердӓс* (букв.: к утру повернуло) – время, когда просыпаются птицы, звери, начинают издавать звуки [190, с. 323–324]. Ненцы номинируют только два состояния: *пи’* ‘ночь’ и *пи’еръй* ‘середина ночи’ [116, с. 57].

О причинах появления и исчезновения солнца (сменяемость дня и ночи) традиционная культура коренных народов Севера содержит отрывочные сведения. В одном из мансийских преданий описывается, как *Мёсьнэ* по совету *Порнэ* (в её облике представлена дочь Небесного Бога *Тõрум āги*) снимает с неба Солнце и Месяц, заносит светила в дом и прикрепляет их у своих нар. В природе наступает мрак. В далёком прошлом солнце иногда скрывалось на 7–10 дней – *Тõрум турман вāри* ‘*Тõрум устраивает мрак*’ [148, с. 21, 41]. Тундровые ненцы, к примеру, суточные ритмы объясняли покачиванием плоской земли на спине чёрной собаки, плавающей в безбрежном океане [100, с. 61]. В мифологии эвенков-орочей существует легенда о небесном лосе, который в один из осенних дней похитил солнце. За ним побежала лосиха. На земле наступила ночь. Охотник и силач *Мани* с собаками преследовал по небу похитителей. Догнав их, он сначала застрелил лося, потом лосиху и вернул солнце. “С тех пор происходит смена дня и ночи, и космическая охота повторяется” [95, с. 9].

Более продолжительной мерой отсчёта времени служили видимые измерения Луны – *тылэщ* ‘месяц’, ‘луна’ (хант.), *иры* ‘луна’ (нен.). Усть-казымские ханты различают следующие временные отрезки: *тылэщ энумты мår* ‘месяц расти промежутка’; *тылэщ юхлы кэрлås* ‘луна повернулась назад’ (луна идёт на убыль); *тылэщ тårумты пура* ‘луны достаточный срок’ (полнолуние); *кåt тылэщ кўт* ‘(между) двумя месяцами промежутка’. Счёт дням нового месяца начинался с момента появления лунного серпа (*тылэщ сема питс*). При этом обязательно восклицали: “*Йилуп най-пух, йилуп варт-пух, вуца вала*” ‘Вновь родившийся сын богини, вновь родившийся сын бога, здравствуй’ [146, с. 19]. Время, управляемое и измеряемое фазами Луны М. Элиаде назвал “живым временем” [228, с. 155].

Обские угры чаще всего определяли время по звёздам и отдельным созвездиям. Наступление утра или вечера фиксировалось по появлению/исчезновению (*адэң хонял хэс/етн хонял хэс*) Полярной (Северной) звезды *Нэрм нугы* (нен.). Это главная звезда (последняя в ручке ковша) в созвездии Малая Медведица

(Пунакве, манс.). Она расположена вблизи Северного полюса мира, вследствие чего кажется почти неподвижной при суточном вращении звёздного неба. Это делает её удобной для определения переходных состояний (утро – вечер). Появление Полярной звезды в светлое время суток считалось предзнаменованием поворота дня к вечеру. Исчезновение Полярной звезды (Звезда Утренней Зари) означало, что утро повернуло ко дню. Ночное время определяли по движению созвездия Большой Медведицы (*Кўрәң вой* ‘Ногастый зверь’ – Лось): *кўрәң вой икен кўрәңд хатл кўтлўп пәда керәтсәддә, хондъ ши этты вўтщәс* (букв.: когда ноги лося к середине дня повернули, заря вот-вот появится) [66, с. 28]. Наблюдение за звёздами созвездия Большой Медведицы позволяло определять время с точностью до 5–10 минут [53, с. 138].

Установление времени суток по небесным светилам – распространённая практика многих народов, каждый из которых с учётом среды обитания, хозяйственных занятий, ментальности выработал свои временные ориентиры. В целом, содержанием объективно-реального времени в традиционной культуре, является событие, процесс, природное явление относительно которого оно определяется. Истинные, абстрактные, математические временные отрезки (*щѳс* ‘час’, *нуви тыләщ* ‘месяц’, *ол* ‘год’) появились у хантов не без влияния русской культуры. Понятие недели в традиционной культуре не выработано и являлось заимствованием из русского языка (ср. неделя *сәт* ‘семь’ манс.; *си”ив яля, ше”в дяля* ‘семь дней’, нен.) [149, с. 151; 13, с. 224]. В целом же, представленные материалы показывают, что в традиционной культуре обских угров и самодийцев создалась довольно сложная многоаспектная система определения моментов времени.

1.2.2. Календарь как универсальная циклическая модель времени (биологическое циклическое время)

Календарь и календарная система составляют неотъемлемую часть традиционной культуры обских угров и самодийцев. Однако несмотря на значительный интерес к календарным знаниям хантов, манси, ненцев, после публикаций обобщающих статей З. П. Соколовой [180; 183, с. 129–135], “календарная сис-

тема обских угров не исследовалась” [184, с. 40]. Наша задача состоит в привлечении материалов, в том числе и полевых. Это в определённой мере восполнит пробелы в исследовании данного аспекта народной культуры.

Циклическое время представляется как последовательность однотипных событий, как вечное круговое движение, основанное на природных астрономических циклах и, частично, на социальных (неделя). Его характерным признаком является возвращение к тому, что было, завершённость, неразличение начала и конца, предсказуемость состояний природных явлений в конкретный момент времени. Ощущение периодичности времени (смена дня и ночи, тёплых и холодных периодов, оживания и угасания растительности и др.) сформировало такой крупный период времени, как год (*ал*, вах. хант.). Природный год делился на два самостоятельных полугодия (*пом-пеля*, нен.): тёплый, или летний (весна–лето) и холодный, или зимний (осень–зима). Деление года на два периода характерно для обских угров и самодийцев и, вероятно, было древнейшим у народов Сибири [180, с. 77; 183; 158, с. 202; 130, с. 211].

М. Б. Шатилов приводит хантыйские названия этих половин года – *этих* и *мелек*. О делении года на два периода у кондинских манси (7 зимних месяцев и 6 летних) пишет и А. Алквист [цит. по: 183, с. 132]. В дневнике В. Н. Чернецова за 1931 г., который он вёл на Северной Сосьве среди манси, отмечено, что “счёт двойного года, когда лето и зима считаются самостоятельными годами, ещё держится” [63, с. 148]. Аганские ханты также делили год на два периода: *доң* “год–лето” и *тав* “год–зима”. Полный год обозначался словосочетанием *тав-доң* (зима–лето) [130, с. 211]. Вероятно, с этим древним делением года на две половины связан сохранившийся у некоторых народов Сибири архаический сакральный счёт времени: один год за два. Например, у северных хантов и манси в погребально-поминальных обрядах прослеживается именно такой счёт. Траур по умершей женщине сохраняется в течение 4 лет, а по мужчине – 5 лет, в действительности эти сроки составляют 2 и 2,5 года соответственно [14, с. 491; 63, с. 146; 172, с. 142; 183, с. 132].

Мансийским словом *тāl* одновременно обозначались такие понятия, как “зима” и “год”. Лето *тув* воспринималось как отдельный период. Данная коллизия находит отражение в обозначении таких диаметрально противоположных периодов, как *тāлыг–тувыг* “зима–лето”, т. е. год/зима–год/лето. “При таком двухгодичном летосчислении, – подчёркивает С. А. Попова, – манси дважды отмечали начало года – в конце лета (с началом тёмных ночей, у манси эта пора считалась уже осенью) и весной (с началом светлых ночей)” [139, с. 14–15].

Понятие года у тундровых ненцев обозначается словом *по*, что соответствует понятию “дверь”, “промежуток” (*по*, *по’*). В данной связи А. В. Головнёв отмечает: “Если представить год-лето и год-зиму как отдельные круговые циклы, то вместе они образуют нечто вроде знака 8 (или ∞), а местом их соединения служит та самая “дверь”, которая называется “годом”. В течение астрономического года ненцы-кочевники действительно дважды оказываются в одном и том же месте, мигрируя весной на север, а осенью – на юг. По времени эти миграции соответствуют рубежам между весенним и осенним полугодиями, обозначаемыми ключевыми для оленеводов периодами гона и отёла оленей” [120, с. 424].

Ненецкий год (*по*) делился на два больших периода, каждый из которых включал по два подразделения: *сыра ха”аммахад* – холодный (осенне-зимний период, когда выпадает снег), включающий зиму *сырэй* и осень *нэрэй* и *яля’ ядевомахад* – тёплый (весенне-летний, когда день потеплее), состоящий из весны *нара* и лета *таңы* [212, с. 160]. “По всей вероятности, именно с первоначальным делением года на две части и счётом (один год за два) связано то, что у народов Сибири начало года приходится либо на весну, либо на осень, а у некоторых народов – и на весну и на осень” [158, с. 203].

Начало отсчёта годовых циклов в календарях хантов, манси, ненцев и селькупов начиналось в разное время: весной (в марте), или в середине лета (июнь), или осенью (с августа по ноябрь). Кроме того, начало года разнится и у отдельных этнических групп хантов и манси: с января – у сынских, куноватских, казымских, ваховских хантов, сосьвинских манси, с мар-

та – у ваховских и васюганских хантов, с апреля – у ваховских хантов, лозьвинских и кондинских манси, с августа – у казымских и среднеобских хантов, с сентября – у салымских хантов, с октября – у тромьеганских, ваховских, среднеобских, васюганских хантов и ляпинских манси, с декабря – у нижнеобских хантов и сосьвинских манси [180, с. 80; 183, с. 132–133].

Началом наступления того или иного периода служили, как правило, фенологические изменения. Ненцы связывали начало зимнего года с выпадением снега (замерзанием воды) и гоном оленей, а летнего – с таянием снегов (вскрытием рек) и отёлом оленей [42, с. 303]. “То, что у разных групп хантов и манси начало года приходится на разные периоды весны, осени и зимы (например, с августа по октябрь), – отмечает З. П. Соколова, – свидетельствует, по-видимому, во-первых, об определённой условности календаря, во-вторых, о разных природных условиях, различных сроках прилёта птиц и т. п. в разных районах Западной Сибири, где так широко расселились обские угры” [180, с. 79].

Год у обских угров и самодийцев делился на определённое количество более-менее крупных периодов. З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой среди лесных ненцев записано восемь названий подразделений года: *кончу* – листопад (ранняя осень), *мыл’ичу* – осень со снегом, *хыла* – ранняя зима, *хив* – холодная зима, *кал’а* – наст (первый период весны), *выйну* – половодье, *тан’ума* – комариное лето, отцветает багульник, *тепча* – жара (середина лета) [186, с. 40–42]. Согласно полевым материалам автора, полученным от потомственного оленевода, лесного ненца А. К. Йиуси (рис. 2), ненецкий год делился на шесть периодов:

- *вы’ну* – время, когда снег и лёд растаяли, а лист на деревьях ещё не вырос (примерно начало мая – начало июня);
- *таңы* – (от *таң* ‘лето’), время, когда вырастает полный лист на деревьях и до первых заморозков или до начала желтения листьев (со середины июня до 20-х чисел августа), другое название этого периода – *нетяң малиша* ‘комариный период’;
- *каньчу* – “похолодание”, время от начала желтения листьев до появления первых льдинок (конец августа – конец сен-

- тября, иногда включает первую декаду октября), другое название периода – *нимялу пан* ‘мошки период’. Период *каньчу* завершается тогда, когда при езде на обласе весло покрывается корочкой льда;
- *мыдичу* – “наледь”, период от появления льда на озёрах до наступления зимних морозов (конец сентября – вторая половина октября);
 - *хыла* – “снег” – самый большой период, характеризуется сильными морозами, соответствует периоду с 20-х чисел октября до 20-х чисел марта (до прилёта вороны), внутри этого периода выделяют подпериод *хывң* “холодный период зимы” – с первой декады декабря до конца марта;
 - *налка* – “время наста” (от *нашаняни*), начинается с прилётом орла-белохвоста (конец марта) и продолжается до начала мая, а если весна затяжная – то до 20-х чисел мая [130, с. 79].

К поздним проявлениям времясчисления, очевидно, следует отнести выделение четырёх сезонов: весна, лето, осень и зима. Календарные периоды, опубликованные в работах отечественных этнографов, филологов, историков [223, с. 129; 222, с. 101, 104–105; 11, с. 115, 123, 126; 164; 42, с. 303; 130, с. 212; 116, с. 127], представляется возможным свести в следующую таблицу (табл. 1).

Таблица 1

Наименования сезонов традиционного календаря

Этнографические группы	Наименование сезонов			
	весна	лето	осень	зима
северные ханты	<i>тови</i>	<i>луўң</i>	<i>сўс</i>	<i>тәл</i>
восточные ханты	<i>того</i>	<i>лун</i>	<i>согос</i>	<i>телег</i>
северные манси	<i>тўя</i>	<i>тув</i>	<i>таквыс</i> <i>таквсы</i>	<i>тәл</i> <i>тәлы</i>
лесные (аганские) ненцы	<i>выну</i>	<i>таңичу</i>	<i>мыдичу</i>	<i>хивы</i>
тундровые ненцы	<i>нара</i> (до ледохода) <i>юну́й</i> (после ледохода)	<i>та’</i>	<i>ңэре,</i> <i>сельбя</i>	<i>сыв</i>
	<i>нарэй</i>	<i>тангы</i>	<i>нгэрёй</i>	<i>сыра</i>

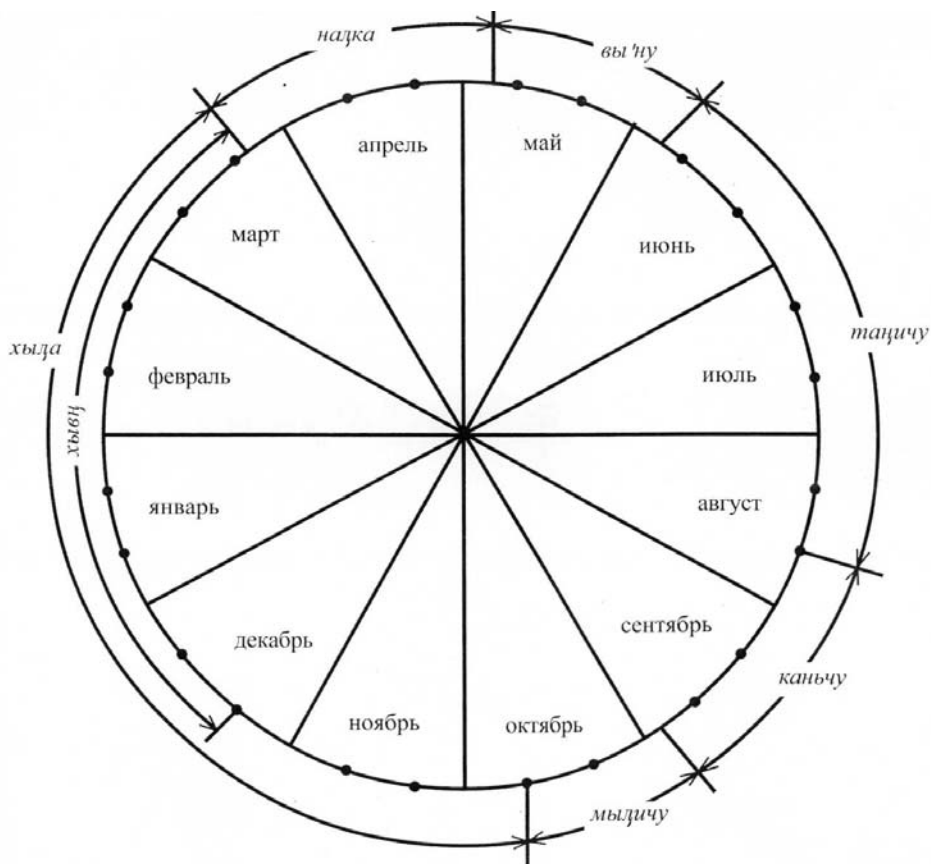


Рис. 2. Подразделения года у лесных ненцев по А. К. Йиуси
[ПМА, стойбище Лисий бор. 1993]

С течением времени, как считают исследователи, развилась детализация календарных периодов на более мелкие отрезки – условные месяцы [158, с. 203]. В большинстве известных записей календарей обских угров год состоял из 12 месяцев. З. П. Соколова, на основе анализа большого факти-

ческого материала, отмечает, что судя по некоторым данным, обско-угорский календарь был лунным и раньше состоял из 13 месяцев [180, с. 74]. “Следы такого 13-месячного календаря, – указывает исследователь, – прослеживаются в записях А. Алквиста (Конда), Н. И. Терёшкина, У. Т. Сирелиуса, С. И. Руденко (Казым, Тромъеган, Северная Сосьва), В. Штейница, В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной (Вах), С. Патканова (Обь, Иртыш), Переваловой (Аган)” [183, с. 130]. Кроме того, З. П. Соколова отмечает наличие деления года более чем на 13 месяцев, в календарных системах северных манси и вахо-васюганских хантов (14 – по Чернецову, Сирелиусу, Кулемзину и Лукиной), у васюганских (17 – по Штейницу). Вполне справедливо подчёркивая несоответствие определений месяца в обско-угорском и русском календарях, известный этнограф делает оговорку, что всё же “о каком-то их соотношении приходится говорить, иначе трудно себе представить их расположение в течение года и соответствие сезонам” [183, с. 130]. В этой связи следует отметить, что древние календарные системы были сопряжены с движением (фазами) Луны. В частности в языках обских угров и самодийцев названия Луны и календарного месяца совпадают, что отражает сложившуюся практику лунного времяисчисления: *ики*, *тылесь* (хант.), *этнос* (манс.), *при* (нен.). Следует уточнить, что манси применяли для обозначения промежутка времени, равного месяцу, две лексемы: *этнос* и *ёңхуп*. Первичным вариантом является определение *ёңхуп*, что в буквальном переводе обозначает “вращающийся” (“круговой оборот” как полный цикл луны). Т. Д. Слинкина указывает, что эта лексема “имеет и иное значение – ‘поворот временного или сезонного цикла’ ” [162, с. 368]. Лунный месяц обские угры делили на более мелкие отрезки. Ханты, к примеру, различали “промежуток времени, когда Луна растёт” (*тыләщ энумты майр*), “Луна идёт на убыль” (букв.: Луна повернула назад) – *тылщен юхлы кэрләс*, полнолуние (*тыләщ тайрумты пура*), промежуток между двумя месяцами (*кят тыләщ кйт* [66, с. 27].

Ритмичность природных явлений, отражённая в названиях календарных периодов, оказала существенное влияние

на регламентацию различных видов промысла и хозяйственной деятельности. В соответствии с этим названия периодов в календарях обских угров и самодийцев, можно подразделить на три группы. Первая связана с фенологическими изменениями, вторая характеризует жизнь животных и птиц, третья указывает на хозяйственную деятельность человека (табл. 2).

Таблица 2

Названия временных периодов в хантыйском календаре
[66, с. 24–42]

Название периода	1 группа	2 группа	3 группа
ноябрь	<i>молупшең ики хурпи тыләщ</i> (букв.: в малицу (одетый) мужчина похожий на месяц), т. е. наступили холода		
конец ноября – начало декабря			<i>кўраң вой шош ўмты пура</i> ‘время миграции лосей’, т. е. загонной охоты
декабрь	<i>кўвицен ики хурпи тыләщ</i> (поверх малицы одетый с мехом наружу на мужчину похожий месяц), т. е. очень холодно		<i>тәл тәйц ыҗаһар пура</i> (букв.: время зима стадо стойбище)
середина декабря – октябрь		<i>даңки удты пура</i> (букв.: время белке спать)	
январь	<i>ас халты нуви</i> ‘месяц замора рыб’; <i>йилуп тәл хәтәл тыләщ</i> (букв.: новой зимы месяц);		

	<i>тал ыџхар тылэц</i> (букв.: время зимне- го стойбища)		
конец января – начало февраля		<i>вўхсар удты пура</i> (время ли- сице спать)	
февраль	<i>ат вотџс хурпи тылэц, хџтл вотџс хурпи тылэц</i> (букв.: ночь метель похожий месяц); <i>тэнўп нуви</i> (букв.: месяц позёмки); <i>вотџс тылэц</i> (букв.: месяц мете- лей)	<i>хопты онџт питты тылэц</i> (букв.: время, когда быки те- ряют свои рога)	
февраль – март		<i>вой-хул нџхласты пура</i> (букв.: зверь- рыба гоняться время), т.е. брачный период у лисиц, росо- мах, песцов	
март	<i>ай кер тылэц</i> ‘ме- сяц малого наста’; <i>тџл – тови тылэц</i> (букв.: весны – зимы месяц)		<i>товкџрт вуџа касалты пура</i> (букв.: время переезда на ве- сенние стоянки)
конец марта – начало апреля		<i>кўџсар шохты пура</i> (букв.: время свистеть бурундука) – брачный период у бурундуков, которые нахо- дят друг друга по звуку	

апрель	<i>вон кєр тылэщ</i> ‘месяц большого наста’	<i>онйт этты тылэщ</i> [букв.: время выхода (вырастания) рогов-пантов у оленей]	
начало апреля		<i>вўрңа йухаты пура</i> ‘врем прибывания вороны’	
конец апреля		<i>морты мўв вой йухаты пура</i> (букв.: время птице с юга прилетать)	
май	<i>Ас нопэты нуви</i> ‘месяц ледохода на Оби’; <i>кйт мўв кўт пура</i> (букв.: два земля между пора), т.е. время распутицы	<i>пэши омэсты тылэщ</i> (букв.: месяц рождения оленят)	
конец мая		<i>васы тыхлэщты пура</i> ‘время гнездования птиц’	
июнь	<i>дыпэт нуви</i> ‘месяц листьев’; <i>пэлңа этты тылэщ</i> (букв.: месяц появления комаров)	<i>вуды ңар детупа питты пура</i> (букв.: время, когда олени начинают питаться молодой травой)	
середина июня	<i>кимат тылэщ пэлак тўрум пэлңа</i>	<i>ай васы однэс этты пура</i>	

конец июня	<i>пура</i> (букв.: вторая половина месяца сильных комаров) <i>мәрх щорхатты пура</i> ‘время цветения морошки’	‘время появления утят’	<i>пәсәң пура</i> ‘время дымокура’
июль	<i>әмләң меһнә хурпи тылац</i> (букв.: на невесту прячущую лицо, похожий месяц) – деревья стоят полностью прикрытые ветками, как невесты, у которых лица закрыты платками	<i>вуды пун дакәңты пура</i> (букв.: время оленя шерсть линять); <i>пэши пәл пос эвәтты пура</i> (букв.: время оленям клеймо резать)	<i>вәт вәты ну-ви</i> ‘рыбьей поры знающий месяц’, начало рыболовного сезона; <i>морты мўв дөвпәс йухатты пура</i> (букв.: южной земли еда приходит пора), – начало сбора морошки, ди-коросов; <i>вуды дунх шаш мош пура</i> (букв.: время появления болезни копыт)
начало июля	<i>мәрхен вўш сөм кев луваттыя</i> ‘морошки величиной с глаз нельмы время’		
середина июля	<i>мәрәх ухләл наңк кар хурпия йисәт</i> ‘морошки головки раскрылись, набрали цвет коры осины’; <i>кимәт тылац пә-лакан пәдна</i>		

конец июля	<i>хӕраматы пура</i> <i>дудӕм мӕрӕх пура</i> (букв.: вторая половина месяца время, комар идёт на убыль); <i>пирум этты пура</i> (букв.: время появления оводов); <i>ӕмал кавӕрматы пура</i> (букв.: время появления мошек) <i>дудӕм мӕрӕх пура</i> ‘время спелой мягкой морошки’	<i>тухдӕн вой</i> <i>тӕхал дыйты пура</i> (букв.: время крылатой птице крыло гнить), т.е. время линьки; <i>ай вӕсы тӕхала элумӕты пура</i> (букв.: время на крылья подыматься утятам пора)	
начало августа	<i>хутӕн мӕрӕх пура</i> ‘(цвета) лебедя морошка пора’		
август	<i>вӕйт дор нуви</i> ‘месяц (вымирания) озёр’; <i>ат патлаты тылац</i> (букв.: время, когда ночи становятся тёмными)	<i>кимӕт тылац</i> <i>пӕлакан сыры хор онат нӕрты пура</i> (букв.: время, когда первые хоры очищают рога от кожицы)	<i>ӕуплув хӕрты пура</i> (букв.: время свеживания шкуры для одежды, малицы, саха)

сентябрь	<i>лыпат хойты нуви</i> ‘месяц листопада’; <i>аня акань хурпи тылэц, сорни акань хурпи тылэц</i> (букв.: на красивую куклу похожий месяц, на золотую куклу похожий месяц) – лиственные деревья в разноцветных нарядах сравниваются с куклами	<i>ай хор оңат нэрты пура</i> ‘время, когда молодые хоры очищают рога от кожицы’; <i>хор войхул вохънты, ньөхдасты пура</i> ‘время гона у крупных животных: оленей, лосей и медведей’	<i>сасы ворты пура</i> (букв.: время ставить слопцы)
начало сентября	<i>лыпәт олңәтса хойты</i> ‘листья только начали желтеть’		
середина сентября	<i>хойюм лыпәт пура</i> ‘листья полностью пожелтели’		
конец сентября	<i>лыпәт харамәс</i> ‘(часть) листьев уже опала’; <i>лыпәтдән пәрләсәт</i> (букв.: листья улетели)		
октябрь	<i>сус вәнт йахты нуви</i> ‘месяц пушистого белого снега’; <i>кар молупцең ики хурпи тылэц</i> (месяц похожий на мужчину, одетого в лёгкую малицу)		<i>тац кәништы пура</i> (букв.: время сбора оленей)
конец октября –			<i>күщет/амп нури</i> ‘собачья по-

начало ноября			ра', в октябре снег мелкий и собаке легко бегать, время охоты на соболя
конец октября – начало марта			лаңки кайшты пура (букв.: время белку искать, “лесо-вать” пора)
ноябрь	ас потты тыләц ‘месяц замерзания больших рек’		таиц дунатты тыләц (букв.: время подсчёта оленей); молпици, вей верты сух хўрты пура (букв.: время свеживания шкур для пошива малицы и кисов)

В календарной системе манси также прослеживается деление годовичного цикла на три основные группы. Описание 7-ми вариантов мансийского календаря (по материалам Чернецова и Чернецовой, Алквиста, Новиковой, Васильева, Головнёва), представленное в публикациях З. П. Соколовой [180, с. 99–103; 183, с. 129–135], а также исследования Д. В. Герасимовой [39, с. 78–81], В. С. Ивановой [60, с. 108–113] и С. А. Поповой [139, с. 17–21], упрощают нашу задачу по структурированию данных периодов.

1 группа: временные периоды, связанные с фенологическими изменениями:

январь – *вõрың этпос* ‘лесной месяц’ [180, с. 99,], *санк ёңхеп* ‘светлый месяц/луна’ [139, с. 17], *Ас хатты тылысь* ‘замор реки [Оби]’ (сев. манс.) [63, с. 46], *тāl тāлиц* (бер.) ‘зимний месяц’, *Ас халта тāлиц* (чем.) ‘месяц замора Оби’, *санк*

ёңхеп (сыгв., сосьв.) ‘светлый месяц’ (начинают увеличиваться дни) [39, с. 80];

февраль – *ай кер тылись* ‘малый чарым’, *мāнь пōль* *э́тпос* ‘месяц малый чарым’ (наст) [63, с. 47, 48], *вōт т̄ылиц* (ирт.) ‘месяц ветра’ [39, с. 80];

март – *ук кер тылись* ‘большой чарым’, *яныг пōль* *э́тпос* ‘месяц большой чарым’ [63, с. 47, 48], *мāнь пōль* ‘малый наст’, *ўринэква ёңхеп* ‘луна/месяц прилёта вороны’ [139, с. 17];

апрель – *нобытты тылись* ‘несущий лёд’ (хант.), *яңк нāтнэ* *э́тпос* ‘лёд несущий’, *я нāтн* *э́тпос* ‘ледоход’ (сев. манс.) [63, с. 47, 48], *яныг пōль* ‘большой наст’ [139, с. 17], *кāтра пум ёңхеп* (сосьв.) ‘месяц прошлогодней травы’ [39, с. 80];

май – *лобыт этты тылись* ‘месяц листьев’, *лобтинг* [*лўпта* – В. С.] *э́тпос* ‘месяц листьев’ (сев. манс.) [63, с. 47], *яңк нāтн* *э́тпос* ‘луна/месяц ледохода’, *Ас нāтнэ ёңхеп* ‘луна/месяц плавания льда на Оби’ [139, с. 17], *яңк нāтнэ* *э́тпос* ‘месяц лёд уходит’ (ляп. манс.) [180, с. 101], *йинк-тэй т̄ылиц* (обск. манс.) ‘месяц высокой воды’ (когда поднимается вода в Оби), *соува т̄ылиц* (обск. манс.) ‘месяц тёплой погоды’, *енк дозета т̄ылиц* ‘месяц таяния льда’, *Ас нāтнэ ёңхеп* (сыгв. манс.) ‘месяц плавания льда по Оби’, *яңк нāтнэ ёңхеп* (сосьв. манс.) ‘месяц плавания льда’, *тари няг ёңхеп* (конд. манс.) ‘месяц сока сосны’ [39, с. 79];

июнь – *хāльняг э́тпос* ‘месяц берёзового лыка’ (сев. манс.), *лўпта э́тпос* ‘луна/месяц появления листьев’ [139, с. 18], *яныг вит э́тпос* ‘большой воды месяц’ [60, с. 111], *ай лар т̄ылиц* (обд.) ‘месяц маленького паводкового озера’, *лїпэт тылиц* (тем.), *лўпта ёңхеп* (сосьв.) ‘месяц листьев’, *сумэт-элэ т̄ылиц* (ирт.) ‘месяц сока берёзы’ [39, с. 79];

июль – *ойттур э́тпос* ‘луна/месяц соровых озёр’, *ойттўр ёңхеп* ‘луна/месяц паводковых озёр’ [139, с. 18; 60, с. 111], *ул лар т̄ылиц* (обд.) ‘месяц большого паводкового

озера’, *ойттүр ёңхеп* (сыгв.) ‘месяц паводковых озёр’ [39, с. 79];

август – *вөр түр этпос* ‘луна/месяц лесных озёр’, *лүпта сайнэ этпос* ‘луна/месяц гниения листьев’ [139, с. 18, 20], *вонт-лор тЫлиц* (бер.), *вөр-түр ёңхеп* (сыгв., сосьв.) ‘месяц паводковых лесных озёр’ [39, с. 80];

сентябрь – *мāнь таквс этпос* ‘месяц малая осень’ (сев. манс.) [63, с. 48], *лүпта патнэ этпос* ‘листьев опадающих луна/месяц’ [139, с. 18], *лүпта хōлнэ этпос* ‘месяц умирания/увядания/опадания листьев’, *тув холнэ этпос* ‘месяц конца лета’, *мāнь таквс* ‘малая осень’ [60, с. 111], *сус-олн тЫлиц* (обд.) ‘месяц, начинающий осень’ [39, с. 80];

октябрь – *яныг таквс этпос* ‘месяц большая осень’, *яныг таквс этпос* ‘месяц большая осень’ (сев. манс.) [63, с. 47, 48], *мāнь таквс* ‘маленькая осень’ (ляпинские манси) [180, с. 101], *яңк пōльн этпос* ‘луна/месяц становления льда’ [139, с. 17], *мāнь таквс* ‘малая осень’, *яныг таквс* ‘большая осень’, *яңк пōльн этпос* ‘месяц замерзания льда’, *турман этуп* ‘тёмные ночи’ [60, с. 111], *ай-сус тЫлиц* (бер.), *мāнь таквс ёңхеп* (сыгв., сосьв.) ‘месяц малой осени’, *нер ййвп ёңхеп* (конд.) ‘месяц лысых деревьев’ (конд.) [39, с. 80];

ноябрь – *ват хат тылись* ‘короткий день’, *вāти хōтал этпос* ‘короткий день’, *вāти хōтал этпос* ‘месяц короткий день’ (сев. манс.) [63, с. 47, 48], *яныг тўйт этпос* ‘большого снега луна/месяц’ [139, с. 18], *яныг таквыс* ‘большая осень’ [180, с. 101], *вāти хōтал этпос* ‘месяц короткого дня’, *Ас яңк пōльнэ этпос* ‘Оби покрытия льдом месяц’ [60, с. 112], *яныг таквс ёңхеп* (сыгв., сосьв.) ‘месяц большой осени’, *Ас потта тЫлиц* (ирт.) ‘месяц замерзания Оби’ [39, с. 80];

декабрь – *вāти хōтал этпос* ‘луна/месяц короткого дня’, *тāл ят ёңхеп* ‘луна/месяц середины зимы’ [139, с. 17], *вāти хōтал* ‘короткий день/короткое солнце’ [60, с. 112], *тэл ямп* (тавд.) ‘зимний месяц’ [39, с. 80].

2 группа: временные периоды, характеризующие жизнь животных и птиц:

февраль – *рѣтың юсвой* ‘капризный орёл’ – один день летает, другой день – нет (все группы манси) [180, с. 101; 139, с. 19; 60, с. 112], *рѣтың юсвой ёңхеп* (сыгв.) ‘месяц “капризного” орла’ [39, с. 80];

март – *ўринэква ёңхеп* ‘луна/месяц прилёта вороны’ (сев. манс.) [139, с. 17];

апрель – *хулем-щещ ёңхеп* (конд.) ‘месяц мальков’, *катт-охта тѣлц* (тем.) ‘месяц чирка’ [39, с. 80];

май – *пāсыг ўнттын этпос* ‘месяц рождения телят’ (сев. манс.) [63, с. 48], *лунт-вāс ёхтын этпос* ‘гусей-уток прибытия месяца’, *алн хўлың этпос* ‘нельмы рыбы месяца’, *пāсыг ўнттын этпос* ‘месяц рождения телят (у оленей)’ [60, с. 111], *сāлы ўнттынэ ёңхеп* ‘луна/месяц отёла у оленей’ [139, с. 17], *сāлы унттынэ ёңхеп* ‘месяц отёла у оленей’ [39, с. 79];

июнь – *вуш пови* ‘месяц несущий нельму’ (сев. манс.) [63, с. 47], *ўс ёңхеп* ‘луна/месяц нельмы’ (икру мечет) (сев. манси) [139, с. 18];

июль – *нѣплув этпос* ‘месяц неплюя’, *нѣплув этпос* ‘месяц неплюя’ (сев. манс.) [63, с. 47, 48], *хўл ѳйта-тўрн сялты* (ирт.) ‘месяц захода рыбы в паводковое озеро’ [39, с. 79];

август – *ѳлты нялтуп этпос* ‘месяц стая уток’, *ѳлты нялтуп этпос* ‘месяц стая уток’ (сев. манс.) [63, с. 47, 48], *нѣплув этпос* ‘луна/месяц окончания линьки оленей’ [139, с. 18], *хāр āньт патнэ этпос* ‘месяц падения рогов у самцов (оленей)’ [60, с. 111], *олты енххеп* (конд.) ‘месяц крылатых (птенцов)’ [39, с. 80];

декабрь – *рох пып курных тылись* ‘обманчивого орла’, *рѣтың тоине этпос* ‘месяц обманчивого орла’, *рѣтың юсвой этпос* ‘месяц обманчивого орла’ (сев. манс.) [63, с. 47, 48].

3 группа: временные периоды, указывающие на хозяйственную деятельность человека:

январь – *есе-енхеп* (конд.) ‘месяц хождения на лыжах’ [39, с. 80];

апрель – *Асын миннэ этпос* ‘месяц отъезда на Обь’ (манс.) [60, с. 110], *тэп ровтнэ ёңхеп* (конд.) ‘месяц посева пшеницы’ [39, с. 80];

май – *пāтскан ўрнэ этпос* ‘месяц сторожить перевесы (на уток и гусей)’ [60, с. 111], *сапон ятп* ‘месяц плуга’ (конд.) [39, с. 79];

июль – *вуйт тўр тось ты пови* ‘городить малые соры’ (сев. манс.) [63, с. 47], *мāнь āрпи этпос* ‘месяц малых заповров’ [60, с. 111], *ōйттур этпос* ‘месяц луговых озёр’ (ловить рыбу) [180, с. 101], *хўлың кут тўлыц* (чем.) ‘средний месяц рыбной ловли’, *вāр тўлыц* (ирт.) ‘месяц речного запора’ [39, с. 79];

август – *ун тор тось пови* ‘городить большие соры’ (сев. манс.) [64, с. 47], *вōр тўр* ‘лесные озёра’ (ловить рыбу) [180, с. 101], *нялык ёхыл этпос* ‘месяц юколы из тугуна’; *пум вāрнэ этпос* ‘месяц сенокоса’ [60, с. 111], *сорох-тўлыц* (тем.) ‘месяц сырка’, *пум верда тўлыц* (ирт.) ‘месяц заготовки сена’, *мурэх-тўлыц* (обд.) ‘месяц морошки’ [39, с. 80];

сентябрь – *сўкр этпос* ‘луна/месяц ловли рыбы щокура’ [139, с. 17], *сўкыр этпос* ‘месяц щокура’ [180, с. 101], *мухсаң-тўлыц* (тем.) ‘месяц муксуна’, *согор-тўлыц* (бер.), *сўкыр-ёңхуп* (сосьв.) ‘месяц щокура’ [39, с. 80];

ноябрь – *куран хуй тўлыц* (ирт.) ‘месяц пешего человека (охотника)’, *āмп кур тўлыц* ‘месяц ноги собаки’ (когда можно ходить на охоту с собакой) [39, с. 80];

октябрь – *сус ун тыди тылись* ‘рубка леса’ (сев. манс.) [62, с. 47], *нāлув вāнтлан этпос* ‘месяц кочёвки к зимним жилищам’, *вōраян этпос* ‘месяц охоты’, *лёңын алыцлан этпос* ‘месяц добывания белки’ [60, с. 111], *вусь таквс киснэ ёңхеп* ‘месяц малой осенней охоты’ [39, с. 80];

ноябрь – *нёхс алнэ этпос* ‘месяц добывания соболя’ (манс.) [60, с. 112];

декабрь – *vāt sāgrānnał* Этнос ‘тридцать (сломанных) топорищ’ [60, с. 112], *vāt sāgrānnał* ‘30 топорищ’ (одно топориче можно сделать за день, в каждом месяце 30 дней) [180, с. 101], *таван хуй т̄ылиц* (ирт.) ‘месяц конного человека’ (можно ездить на санях), *мой-хуй т̄ылиц* (тем.) ‘месяц гостевого человека’ (можно ездить свататься) [39, с. 80].

Сходные периоды (месяцы) года структурируются в указанные группы и у ненцев:

1 группа: *ның тили* (букв.: листья на решётки ловушек падают), предосенний разлив рек (соответствует августу); *вепа тили* ‘жёлтого листа месяц’, листопад (соответствует сентябрю); *чеишча тили* ‘морозный месяц’, *хивы тили* ‘зимний месяц’ (соответствует январю);

2 группа: *колда тили* ‘быков месяц’, время гона (соответствует октябрю); *нючатём малку мешаң* ‘взрослые олени рога теряют’ (соответствует ноябрю); *ңалкатём малку мешаң* ‘молодые самцы рога теряют’ (соответствует декабрю); *шитина димпян тили* ‘обманчивого орла месяц’ (соответствует февралю); *димпян тили* ‘орла месяц’ (соответствует марту); *волны тили* ‘вороны месяц’ (соответствует апрелю); *пювиш* ‘икряной месяц’ (нерест) [соответствует маю]; *ведевши* ‘птенцы вылупляются’, *нетяңк мал’ша* ‘комары появляются’ (соответствует июню); *тяптишаң* ‘линька’ (лебедь старые крылья теряет) [соответствует июлю].

Сравнительная таблица экологического календаря различных групп лесных ненцев, составленная М. А. Зенько, даёт лишь два примера к иллюстрации временных периодов, указывающих на хозяйственную деятельность человека (**3-я группа**). Это названия марта у пуровской группы лесных ненцев (*хома денюлова* ‘когда солнце играет’ – “месяц охоты на хорошего оленя”) и августа – в аганской (*нын тил’и* “месяц, когда на морды ставят решётки”) [54, с. 6].

С переходом обских угров и самодийцев на церковный осенний (с августа-октября) календарь и адаптации его к месяцам русского календаря появились и соответствующие названия меся-

цев (**4-я группа**): *январь* – *ёлвал коттль* ‘Новый год’ (вах. хант.) [180, с. 94], *илвалы-ики* ‘Новый год, ярмарка’ (васюг. хант.) [84, с. 14], *йтыпу йи’л* ‘месяц нового года?’ [54, с. 6], *ярманка-пора ёңхеп* (сыгв.) ‘месяц времени ярмарки’ [39, с. 80], *ярминки ики* ‘ярмарки месяц’ (сельк.) [127, с. 379], *пёрна хотал этпос* ‘крещение месяц’, *русьт этпос* ‘русский месяц’ (манси), [180, с. 101], *август* – отмечен праздником *Илья хотал* ‘день Ильи’ (2 августа) [60, с. 111], *сентябрь* – *semno-gādel-yoñger* ‘месяц дня Симеона’ (лоз. манс.), *октябрь* – *semno-gōdel-yoñger* ‘месяц дня Симеона’, *ригrou-yoñger* ‘месяц Покрова’ (конд. манс.) [180, с. 102,103], *пукров-ёңхеп* (сыгв.) ‘месяц (праздника) Покрова’ [39, с. 80]; *декабрь* – *ут понта тьлиц* (обск.) ‘месяц уплаты налогов’ [39, с. 80].

Анализируя календарные системы обских угров и самодийцев нами выделены названия периодов, которые не находят соответствия с вышеприведёнными четырьмя группами. Это в основном названия, указывающие на пространственно-временную ориентацию – начало, середина, конец года (**5-я группа**): *январь* – *саңквың этпос* ‘месяц клина’ (сев. манс.) [63, с. 47], *тāl котиль этпос* ‘месяц середины года’ (зимы), *тāl саңкв этпос* ‘месяц – клин зимы’ (“разбивающий год” – устный комментарий С. А. Поповой, Ханты-Мансийск. 2013) [180, с. 101; 60, с. 112], *ерминки ики* ‘месяц середина зимы’ (ср. обск. хант.) [127, с. 279]; *февраль* – *тāl холнэ этпос* ‘месяц окончания года (зимы)’ (манс.) [60, с. 112]; *август* – *лун-ер-ике* ‘месяц половины лета’ (вах. хант.) [180, с. 93]; *сентябрь* – *тув холнэ этпос* ‘месяц конца лета’ (манс.) [60, с. 111]; *октябрь* – *тāl о́выл этпос* ‘месяц начала года’ (манс.) [60, с. 111]; *декабрь* – *тāl ят ёңхеп* ‘луна/ месяц середины зимы’ (манс.) [139, с. 17], *тэлэхтёр ики* ‘месяц середины зимы’ (вах. хант.) [180, с. 94], *тāl-ят ёңхеп* (пел.) ‘месяц середины зимы’ [39, с. 80].

Приведённые материалы подтверждают выводы З. П. Соколовой, установившей, что “в календарях обских угров больше всего названий месяцев фенологического характера (более половины), затем следуют месяцы, связанные с ходом рыбы и рыболовством (до трети названий), редки названия, связанные с оленеводством (северные ханты, Средняя Обь, Вах, Васюган,

Конда)” [180, с. 79, 81; 183, с. 131]. Данная тенденция свойственна многим народам Севера [158, с. 201–243].

При всей вариативности названий подразделений года, записанных разными исследователями среди лесных ненцев, является очевидным, что перед нами ярко выраженный фенологический календарь. По верному замечанию А. И. Кузнецовой, у самодийских народов “почти все календарные названия мотивированы какими-то природными явлениями” [80, с. 48].

Как видим, в календарных системах обских угров и самодийцев чётко прослеживается деление времени на отрезки различной протяжённости, позволяющие регламентировать все бытовые и хозяйственные занятия, а также локальная специфика хозяйственно-культурного облика (охота, рыболовство, оленеводство), связанная с разными природными условиями территорий проживания. Начало года (весенне-летнего полугодия) у обских угров связывалось с прилётом птиц, и прежде всего ворон, лебедя (март–апрель), отёлом. Начало осенне-зимнего полугодия приходилось на октябрь и связано с отлётом вороны и лебедя, а также началом гона. В данной связи следует упомянуть находку бронзового кольца на берегу р. Вычегда (Коми край), с расположенными по кругу девятью зооморфными фигурками (медведь, северный олень, горностай, россомаха, лось, выдра, лисица, белка, куница) и двумя круглыми розетками между ними (рис. 3).

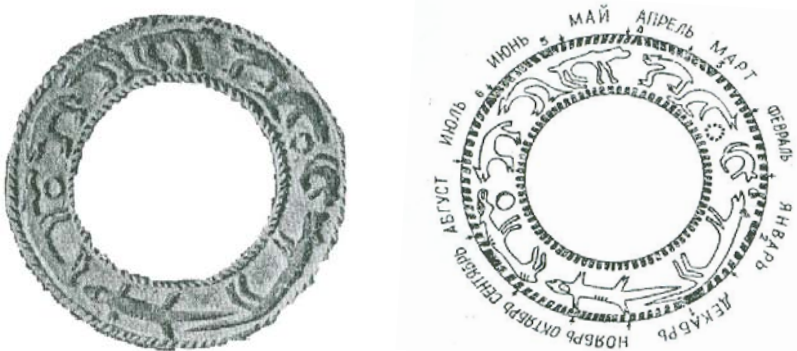


Рис. 3. Литое бронзовое кольцо с зооморфными фигурками.
Река Вычегда. I–II тыс. н. э. [74, с. 104–105]

Семантика данного артефакта находит соответствие в традиционном мировоззрении обских угров, в культуре которых явственно прослеживается почитание в качестве первопредка или священного животного медведя, лося, оленя, выдры, белки, лисы, росوماхи, горносталя [175, с. 139–140]. Для целей нашего исследования представляет интерес деление календаря коми на два промысловых периода: весенне-летний, начинающийся сразу же после дня весеннего равноденствия (месяц медведя), и осенне-зимний, который начинался с осеннего равноденствия (месяц лося), соответствующих двум солнечным фазам. Н. Д. Конаков предполагает, что, возможно, следует воспринимать данные зооморфные маркеры в качестве более крупных временных отрезков – “период медведя”, “период лося”. Исследователь приводит тому следующие доказательства. Ханты с р. Вах считали, что медведь посылает охотнику лося и остальных промысловых зверей; карело-финский эпос содержит руны с синонимическим рядом лось – медведь, фигурки медведей, найденные в Приобье, содержат изображения лосиных голов [74, с. 109]. Медведя с лосем роднит сюжет древней космической охоты. Созвездие Большой Медведицы ханты именовали Лосем [82, с. 87].

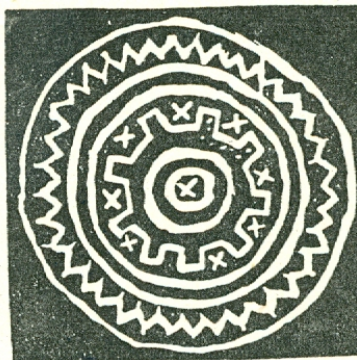
В связи с семантическим прочтением указанных артефактов следует отметить ещё одно деление года – на светлый (с начала весеннего равноденствия) и тёмный (с появления осенних тёмных ночей) периоды. Светлый период года ассоциируется с Солнцем, а тёмный – с Месяцем (Луной). Эти два периода описываются северными хантами образами птиц – *кўрайкңан-хәләхңан тэрумән ларицәңңан* (букв.: орёл и ворон в небе кружатся) [66, с. 23], то есть тёмный период сменяется светлым (летнее и зимнее солнцестояние). Среди известных этнографических аналогов производственного календаря коми следует отметить берестяную коробочку северных манси с узором “солнце” лозьвинских манси (рис. 4).

Касаясь информации, закодированной в данном изображении, Н. Д. Конаков отмечает, что “девятизубая “шестерня” – солярный знак, а 9 крестов между её зубцами (9 периодов на календаре), 36 зубцов в зубчатой окружности (36 дней в периодах оленя, росوماхи и лисицы). Тот факт, что лозьвинские манси

переселились в своё время туда с Вишеры (приток Камы), дают основания утверждать, что рассмотренная календарная система была достаточно широко распространена на Европейском Северо-Востоке, причём не только у древних коми, но и у угорского населения” [74, с. 117].



1



2

Рис. 4. Изображения на бересте:

- 1 – знак солнца, манси (МАЭ, колл. № 1342-17);
2 – знак солнца, манси (МАЭ, кол. № 1342-4).

Таким образом, исходя из представленных материалов, можно заключить следующее:

1. Основанием для обозначения временных отрезков разной длительности служили явления природы и в первую очередь сменяемость дня и ночи, фаз Луны, тёплых и холодных периодов, длительность бытовых процессов.

2. Этнографические материалы и данные языка свидетельствуют о преимущественном значении лунного календаря для традиционной культуры обско-угорских и самодийских народов, соотносимого с фазами Луны. Об этом можно судить по названию такого временного отрезка, как “месяц”, в языках этих народов: *ики* (хант.), *иры*, *ирий*, *ирио* (нен.), *ирэти*, *ирэт* (сельк.), *Этпос* (*Эт* ‘ночь, ночной’, *пос* ‘свет’, манс.).

3. Обско-угорские и самодийские календарные названия, как правило, мотивированы какими-либо природными явлениями.

4. Характер календаря обских угров (хантов и манси) близок самодийскому, а именно: названия месяцев в нём также отражают в основном природные явления и в меньшей степени хозяйственные занятия, определяется общность в названиях ряда календарных периодов (“орлиный”, “вороний”, “гуси-утки”, “охота по насту”, “рыба мечет икру” (нерест), “отёл”, “без листьев” (падают листья), “лов рыбы”).

5. Различия в региональных календарных системах проявляются в том, что в календаре северных хантов преобладают фенологические определители месяцев, больше названий, отражающих занятие рыболовством, присутствуют оленеводческие термины, которых нет в календаре восточных хантов. Зато названия месяцев в календаре восточных хантов разнообразнее (возможно, за счёт лучшей изученности). По названиям месяцев календарь северных хантов ближе восточнохантыйскому или ненецкому. “В мансийском календаре преобладают термины, отражающие явления природы, затем охоту, менее всего рыболовство” [180, с. 82–83]. В мансийском и хантыйском календарях имеется много самостоятельных и оригинальных определений: “месяц луговых озёр”, “месяц лесных озёр”, “малая осень”, “большая осень”, “тетерева токуют”, “30 топорищ” и др. (манс.); “месяц гагары”, “месяц налима”, “гагара птенцов выводит”, “семь котлов день” и др. (хант.).

6. Цикличное время обладает свойством качественной неизменности.

Объективно-реальное время в традиционной культуре, как правило, регулировалось природными циклами и определяло структуру сознания человека. Наблюдение за повторениями природных циклов или явлений стало центральным в духовной жизни общества. Синкретизм календарной системы проявляется в символизации возрастных периодов.

1.2.3. Природное биологическое (линейное) время. Символизация возрастных периодов

Одной из малоизученных форм времени является его биологическая разновидность. На сложность и многогранность биологического времени одним из первых обратил

внимание В. И. Вернадский. По мнению учёного, биологическое время, или время организмов, проявляется в трёх основных формах: 1. время существования особи, под которым понимается период её индивидуального функционирования; 2. время смены поколений, понимаемое как время существования вида; 3. время смены форм жизни одновременно со сменой поколений, рассматриваемое как время существования жизни на нашей планете [26].

Линейное время отличает последовательность движения вперёд (от прошлого, через настоящее в будущее; начало/рождение – развитие – смерть/исчезновение). Его характеризует необратимость, одномоментность, упорядоченность, длительность последовательных процессов. Линейное время лежит в основе видения общества и истории и связано с социальными процессами.

Особенность восприятия времени жизни нами будет рассмотрена на примере половозрастной символизации человека в традиционной культуре обских угров и самодийцев. 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 обосновании 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 лексикосемантического поля “возраст” у казымской группы хантов лексемы *нөпәт* ‘возраст, век’, *ол* ‘возраст, год’, *тәй* ‘зима, возраст’, *луват* ‘приблизительный возраст’, *нуви* ‘свет, период’, *тылдәш* ‘месяц’ [189, с. 57]. В соответствии с этим, жизнь может быть долгой – *хув нөпәт валум ики* (долгожитель), *талдәш нөпәт валум* ‘век прожитый’, а может быть и короткой –

нөпәтды – *йисды* ‘короткая жизнь’, *хән вәдүм нөпәтәл* ‘почти не жил на белом свете’ [66, с. 14].

Представление о возрасте связывалось хантами с растратой жизненной силы (души): *Йисал худат вән ики* ‘Великий муж, без *йиса* оставшийся’. Человеческий возраст, как и время в целом, обозначались описательно: *Сәри әпат йислы вәрт* ‘Седовласый без возраста (жизненной силы) *ворт*’ [44, с. 53, 54], *Һар хунәп ай ики дәр йиңәл дыпийн керәъяләл* ‘Маленький мальчик с голым животом в коробе валяется’ [189, с. 56], *Чәтчәчәм ики пырәсхә йәх, пәңкләкәл пә ылә маһахләх тәмин* ‘Дед мой уже состарился, ссутулился (букв.: лопатки вниз наклонились)’ [77, с. 130].

При определении возраста носителями языка, как правило, использовались различные коды – социальный, пространственный, животный, растительный, предметный (табл. 3).

Таблица 3

Коды-определители возраста

[189, с. 57–58; 48, с. 58]

социальный	пространственный	животный	растительный	предметный
<i>Ими төты луват</i> ‘Возраст, когда приводят жену’	<i>Йәлды вәдты йох</i> ‘вперёд (дальше) живущие люди’	<i>Хәйа-войа</i> ‘Стал зрелым’ (букв.: мужчиной-зверем стал)	<i>Дыйәм туләх</i> ‘Гнилой гриб’	<i>Пирәц кәравъәк</i> ‘Старый короб, сплетённый из корней’
<i>Па хота мәнты нөпәт</i> ‘Возраст, когда уходят в другой дом’	<i>Муң илды енәмты нитсәв</i> ‘Вниз расти стали’, т. е. состарились	<i>Лүв худна ай хор иты хәхә ытьләл</i> ‘Он всё ещё, как молодой бык, бегает’	<i>Сот ол нохәр йүх</i> ‘Столетний шишка дерево (кедр)’	<i>Дыйәм сәсәңән</i> ‘гнилые слопцы’ (о пожилых людях, муже и жене)
	<i>Йеңки цорс пәда мәнты кема йис</i>		<i>Дыйәм аңкәл</i> ‘Гнилой пень’	

	(букв.: достиг возраста, когда уходят к ледяному морю), т. е. старый		<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. Шурц), 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 [123; 200; 4]. 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" [134, 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.

Возрастными категориям на материалах по различным группам хантов посвящены частично тезисы Е. П. Мартыновой, публикации М. А. Лапиной, О. А. Кравченко [97; 89, с. 56–65; 79, с. 88–137]. Все они касались такой возрастной группы как

ньаврэмыт/ньаврэм ‘дети’. К примеру, 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.



Ребёнок в дневной хантыйской колыбели *онтәп*.
Фольклорный фонд ОУИПИиР

Понятно, что это деление носит условный характер. Тем не менее, период детства, по мнению исследователя, оканчивается с наступлением половой зрелости и последующим вступлением в брак [97, с. 28–30]. В. Н. Соловар на основе лексического материала выделяет следующие возрастные этапы у казымских хантов: ‘детство’ *ай пура*, *ньаврэма вөдты мәр*, ‘молодость’ *енәмты йох*, ‘зрелость’ *вөна йўвам йох*, ‘старость, старый’ *пирәш*. Исследователь рассматривает также и некоторые этапы раннего возрастного периода развития человека (детства):

Няврэм сэм сайн вэлты йит ‘Период внутриутробного развития ребёнка’; *Тэп сема питэм няврэм* ‘Новорожденный’; *Ссэм шепты няврэм* ‘Грудной ребёнок’, *Онтпәң няврэм* ‘Ребёнок периода люльки’; *Пеңкды няврэм* ‘Возраст, когда у ребёнка ещё не выросли зубы (букв.: беззубый ребёнок)’; *Шөшилдаты луват няврэм* ‘Ребёнок в таком возрасте, когда начинают ходить’; *Хөхәтьльәты луват кем няврэм* ‘Ребёнок в таком возрасте, когда начинают бегать’ [189, с. 57, 59].

Для сравнения укажем возрастную регламентацию на хантыйском материале, приведённую в работах М. А. Лапиной и О. А. Кравченко (табл. 4).

Таблица 4

Слова-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>эсм лэты няврэм</i>	‘грудные дети’	<i>тэп сема питум няврэм</i>	(букв.: только что глазам представший ребёнок) – новорожденный беззубый ребёнок
<i>пянклы няврэм</i>		<i>ванкараты няврэм</i>	ползающий ребёнок
<i>шушилдаты луват няврэм</i>	‘ребёнок, который уже ходит’		
<i>вуншук няврэм</i>	‘ребёнок постарше’		
<i>ашкола луват няврэм</i>	дети школьного возраста (позднее)		

молодёжь		молодёжь	
<i>младшие</i> <i>айдат эви</i> (нох)	помладше дочь (сын)	<i>младшие</i> <i>ай пух</i>	маленький мальчик
<i>старшие</i> <i>вундат эви</i> (нох)	постарше дочь (сын)	<i>старшие</i> <i>воншик</i>	постарше, старшенький, играющий
молодёжь брачного возраста		подростковый возраст	
<i>нэ (ху) туты</i> <i>доват</i>	‘женщину (мужчину) может взять	<i>ай ики</i>	маленький мужчина
взрослые		период сватовства	
<i>ими, ики, нэ,</i> <i>ху</i> <i>няврэмң нэ</i> (ху) <i>няврэмл дув</i> <i>верс</i>	‘женщина- мужчина’ ‘с ребёнком женщина’ (мужчина) ребёнок уже женился		
старики		женатым стал	
<i>пириц ики</i> (ими)	старый человек		

Интересный материал для сравнений половозрастной терминологии, содержащийся в фольклоре северных манси, любезно предоставила автору С. А. Попова. Исследователь различает следующие периоды:

І. Детство. Няврамыт ‘дети’

Мāнь ‘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).

2. *Люль сāнт хуйнэ няврам* ‘в плохой берестяной коробочке спящий ребёнок’ (с момента рождения до отпадения пупка).

3. *Āpat хуйнэ нйврам* ‘в колыбели спящий ребёнок’ (перевод ребёнка в дом и помещение его в постоянную колыбель: *ити āpa* ‘ночная колыбель’ и *хōтал āpa* ‘дневная колыбель’).

4. *Кон-хāйтыгтан яныт нйврам* ‘ребёнок (достигший) возраста бегать вне дома (на улице), т. е. уже не младенец’.

5. *Мāньлат* ‘юный, молодой’ – старшие из детей (перешедшие за середину детского возраста).

II. Юность. Āгит-пйгыт ‘девушки-юноши’

***Мāньлат* ‘младшие’ (из возраста юношей и девушек)**

1. *Āюмкитум* ‘слабые, неокрепшие, неважные’ (младшая возрастная группа юношей и девушек):

- а) *Āюмкитум āги* ‘слабая, неокрепшая, неважная девушка’ (появление первых регул);
- б) *Āюмкитум пйг* ‘слабый, неокрепший, неважный юноша’ (время обучения приёмам охоты, приобщения к родовым святыням).

2. *Тōхтылам āгит-пйгыт* ‘подросшие девушки-юноши’.

3. *Лэсьмум āги* ‘девушка на выданье’:

- а) *Хāйталым āги* ‘просватанная девушка’.

4. *Яныг āги* ‘большая (старшая, достойная, важная) девушка’.

5. *Ўп* ‘невестка’.

III. Ёрыг ёмтантаңкве

[букв.: сильным становиться (сделаться), окрепнуть]

1. *Мāнь нэ* ‘молодая женщина’.

2. *Нйврамың нэ* ‘имеющая детей женщина’.

3. *Хумыг-ўйыг* ‘мужчина, имеющий [силу] зверя’ т.е. матёрый, заматерелый.

4. *Нэ котлэн, хум котлэн ёхтум экваг-ōйкаг* ‘средних лет достигшие женщина-мужчина’.

IV. Матум ‘старый (старик)’

1. *Яныгпāлаг ёмтумыг экваг-ōйкаг* ‘большая половина [жизни] исполнившаяся [имеющие] женщина-мужчина’.

2. *Яныг хõтпа* ‘старший [житель]’.

К общим для фольклора хантов и манси определителям возраста можно отнести следующие формулы: “достиг возраста бега”, “достиг возраста добывать зверя”, “достиг возраста добывать из лука” [102, с. 514].

Следует отметить, что проблема возрастных группирований на ненецком материале не была темой отдельного исследования. Ряд учёных в своих работах [213; 42; 211; 55] касались этих вопросов в связи с исследованиями по материальной и духовной культуре тундровых и лесных ненцев соответственно. В ненецкой культуре существуют два подхода к определению возраста: *сян со”ямида хаевы ңацекы*? ‘сколько раз дошедший до срока рождения’? (для детей) и *сян ню’ нися/небя*? ‘скольких детей имеющий отец/мать’? (для взрослых) [116, с. 58.]. Кроме того, у разных этносов существуют 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. Сравним определители возраста у тундровых и лесных ненцев.

Тундровые:

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 [211, с. 242–243].

Согласно другой градации возрастных периодов 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: *Нгопой соя”мида хае* ‘Он прошел один круг со дня рождения (исполнился один год)’, *Сидя соя”мида хае* ‘Два круга прожил со дня рождения’, *Няхаромдэй соя”махада минга* ‘Приближается третий круг со дня его рождения’, *Тетюмдей соя”мида тандая’ ха-ейдась* ‘Только что он оставил позади четвёртый круг жизни’, *Тикар вэсако – самлянг соя”ми хаевы* ‘Этот малый уже старик – прожил пять лет жизни’. Далее возраст уже не учитывается. Главными показателями его жизнеспособности – самостоятельности является отношение к труду и навыки при выполнении трудовых операций для мальчиков – поимка оленей, умение их запрягать, вести упряжку; для девочек – мастерство при закручивании нитей из оленьих сухожилий, шитьё одежды для кукол, обуви для маленьких детей, активность в хозяйственной деятельности семьи и т. д. [6, с. 94].

Приведём определители возраста лесных ненцев по материалам Ю. К. Айваседа:

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 возраста Своей Походки (Своей Песни)...”;
11. “Достичь возраста рождения внука...”;
12. “Достичь возраста Полноценного Поцелуя...”;
13. “Достичь возраста мудрости иносказаний...”;
14. “Достичь возраста возвращения в детство...”

[Ю. К. Айваседа, пос. Варьёган. 2003].

В приведённом 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 [31, с. 165–167]:

<i>1 вариант</i>	<i>2 вариант</i>
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...”
3. “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 Стомедвежьем Отцом, проложенную Стомедвежьей Матерью...”	

В приведённом перечне возрастов *детству* девочки и мальчика соответствуют 1–2-й периоды, 3-й период для девочки подразумевается как переходный к подростковому, 4–5 для девушки и 3–4-й периоды для юноши соответствуют подростковому возрасту. *Зрелым, взрослым* человек мыслится с 6-го периода (женщины) и 5–6-го (мужчины). Причём для мужчины период наступления взрослости можно разделить на две стадии: раннее взросление (5-й период) и собственно взрослость (6-й период).

Мудрости (возраст “изготовления Люльки-Колыбели”), согласно традиционному мировоззрению, соответствует для обоих полов 7-й временной период. По ненецким обычаям Бог даёт возможность человеку изготовить колыбель при условии, что кто-либо из родственников “уйдёт в Нижний мир”. В этой ситуации старший в семье мужчина, дождавшись рождения внуков, оказывается перед выбором, как поступить. В процессе поиска решения как раз и будет проявляться мудрость. Жизненный круг человека завершает 8-й период, символизирующий “возвращение” к умершим родственникам. Такая цикличность является устойчивой чертой традиционного мировоззрения лесных ненцев.

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 – *һадка* “старший” или “большой”; второй – *нимитём* “второй”; третий – *няхамты* “третий”; четвёртый – *тел* “средний”; пятый – *тёны* “средненький”, “предмладший”; шестой – *шунску* “младший”, “миленький, маленький”; седьмой – *ше’эземты* “седьмой”.

Самого маленького ребёнка также называют *нюча ню* ‘маленький ребёнок’. Если в семье детей больше семи, то в этом случае четвёртый ребёнок получаем “имя” согласно его поряд-

ковому числу – *че’чимты* ‘четвёртый’, пятому, 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 (*тёлшимя* ‘мерка’) возможно представить следующим образом:

старшие дети – *ңадка 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].

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’ ” [23, 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.

К 14–15 годам девушка уже самостоятельно могла выполнить все женские работы, так как к этому времени она становилась невестой. С наступлением периода половой зрелости де-

вушка начинала подвергаться ряду ограничений и запретов, за нарушение которых (как полагали тундровые ненцы), могла 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 каншты луваттыя йис* ‘Достиг возраста искать девушку кипятить чай’ [45, с. 54].



С. Н. Кантерова с дочерью Полиной Стойбище Кантеровых, р. Пим.
Фото: А. Сопочина. 2008 г. Фольклорный фонд ОУИПИиР

Следует отметить, что в этнографической литературе сведения о брачном возрасте у хантов и ненцев крайне немногочисленны [173, с. 36–42]. Среди упоминаний, касающихся данной темы, укажем свидетельства Ф. Белявского, который писал, что “желание жениться мужчины на Севере получают не ранее 20 лет” [18, с. 117]. А. Г. Воронов, описывая юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии, зафиксировал вступление девушек в брак с 12–13 лет [30, с. 7],

а М. Б. Шатилов – с 13–14 [223, с. 11]. Однако, пожалуй, самый ранний случай вступления в брак приводит в своих исследованиях известный финский учёный М. Кастрен. Описывая северных хантов, он сообщает о факте покупки отцом сыну жены – девочки в возрасте 6 лет [71, с. 182].

Среди публикаций современных исследователей необходимо отметить обстоятельную статью З. П. Соколовой, посвящённую брачному возрасту у хантов и манси в XVIII–XIX вв. [174]. 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. Невест в возрасте 12–16 лет было уже только 3%, а женихов – 1%. “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” [174, 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 женщин: когда девушка может сшить себе шубу, она “ищет край, где много мужчин” [105, 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 [120, с. 269].



Воспитанники этнокультурного стойбища *Нумсаң ёх*, р. Казым.
Фото: Е. Федотова. 2006 г. Фольклорный фонд ОУИПИиР



О. И. Нимперова. Стойбище Нимперовых, р. Пим.
Фото: А. Сопочиной. 2004 г. Фольклорный архив ОУИПИиР

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, вевающим эти нарты. Ей запрещалось переходить дорогу движущемуся навстречу обозу, перешагивать через принадлежности мужской одежды и т. д. [213, с. 185]. В данном случае возрастная стратификация переходит в социальную.

Приведём несколько названий самого старого и уважаемого мужчины – *цаци* (каз. хант.), *илли* (лесн. нен.), который мог быть главой рода. В ненецком языке, как наиболее почтительное обращение к нему, употребляется слово *вэйсику* (вэ’ку). Так можно было взывать только к богам: *Надка Нум-Вэ’ку* ‘Большой Бог-Старик’ *Тилы Вэйсику* ‘Луна Старик’, *Кавшаң Вэ’ку* ‘Кавшаң Старик’, *Аны 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 *униэка йувам ики* [букв.: к большеватому ставший мужчина, т. е. пожилой].

В отношении старших существовал специфический набор признаков. К примеру, 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” (*чкехэма каса выңиңа неңэ’ катя*), а ханты – “я нечистой женщине уподоблюсь” (*мань шамы-нэ катят*) [П. Я. Айваседа, Е. Д. Василькова, пос. Варьёган. 2000].

Каждой возрастной группе предписывались определённые этикетные нормы поведения, как, впрочем, регламентировалось и само отношение к ним. “Трудных 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” [89, 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 *икшам/викушам*. В словаре Б. Мункачи и Б. Калман читаем: *vikšëm~viĵšëm [wikšëm~wukšam~ikšam]* – *sup Kleid, Hemd der menstruierenden Frau* [234, 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 (“грязным”).

Ни одно семейное или родовое мероприятие не проходило без участия старших, иначе такое событие не имело бы социальной значимости. Старшему члену семьи всегда отдавалось первенство, обращение к нему было исключительно уважительным: *вун хоят* ‘взрослый человек’, *пириц хоят* ‘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 *ульть*, 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 временным 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-ōтыр*, 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 используется несколько терминов, но практически каждый из них многозначен, зачастую соотносится с совершенно

разными понятиями. К примеру, категория “возраст” используется для обозначения по крайней мере двух разных явлений – биологического (хронометрического, абсолютного) возраста и социального (условного). 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).



Стойбище Большие Ясины, р. Демьянка.

Уватский р-н Тюменской области.

Фото: С. Мызников. 2005 г. Фольклорный фонд ОУИПИиР

Представленные материалы дают основания 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 – специфический набор признаков и ценностей, который маркирует социально-возрастные общности, сохраняя традиционный облик этноса.

Время – универсальная, коллективная, индивидуальная ценность, качественный параметр, определяющий организацию всех других ценностей в культуре народа. В качестве специфических определителей времени/возраста, маркирующих языковую картину мира обских угров и самодийцев, следует отметить лексемы *нөпәт* ‘век’, ‘возраст’ (каз. хант.) и *волупсы* ‘жизнь’, *вент* ‘век’ (столетие), ‘жизнь человека’ (нен.)

Первое понятие носит дискретный характер и поддается исчислению, второе – характеризует условия протекания человеческой жизни и включает в себя крайние точки начала и конца длительности: *валупсы олңайтты* ‘жизнь начать’ и *валупсы суханты* ‘жизнь закончилась’. Понятие “жизнь”, выраженное лексемой *валупсы* (в отличие от *нөпәт* ‘век’), применимо только по отношению к индивидуальному существованию человека [66, 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 неременным условием его ощущения мира.

1.3. Характеристика магико-религиозного (циклического) времени

Человек традиционной культуры с мифологическим мышлением, в отличие от представителя техногенной культуры с рациональным мышлением, по-иному идентифицировал себя в потоке времени. Для него время не было одномерным, необратимым, движущимся навстречу смерти, но также и сакральным. Сакральное, или магико-религиозное время, является парадигмой, которая повторяется бесчисленное количество раз. Все события настоящего и будущего имеют свой священный праобраз в мифе, способный их объяснить и наполнить первозданным смыслом. Время совершения того или иного ритуала, а также действия, имеющего мифический архетип, М. Элиаде определяет как “ещё одно измерение, которое мы можем назвать иерофаническим” [228, с. 355–356]. Иерофаническое время – момент максимальной явленности сакрального или, следуя определению И. А. Верховского, – “иерофания есть обеспечение таинственной связи человека традиционных обществ с метафизическими уровнями реальности, невысказано превосходящими “просто человеческое”” [28, с. 45].

Магико-религиозное (или сакральное, мифологическое) время обнаруживает множество существенных признаков (или свойств), отличающих его от реально-объективного времени. Важнейшим свойством мифологического времени является *циклическость* [226]. Мифологические события не просто следуют один за другим, а повторяются вновь и вновь. М. Элиаде различает в этой связи бесконечное циклическое время (ряд событий повторяющихся бесконечное число раз) и ограниченное циклическое время (число повторов конечно).

В календарной обрядности манси особое внимание акцентируется на периодических (циклических) Медвежьих играх, за которыми закреплён статус архаического первопраздника. Одна из его особенностей состоит в том, что он посвящался не добытому медведю, а фратриальному мифологическому первопредку. Обращая внимание на то, что время проведения периодических Медвежьих праздников выбрано не случайно (период зимнего солнцестояния), а соответствует идее мифологического порядка космической модели мира,

исследователь подчёркивает: “С момента упорядочения мира остаётся неизменным то, что солнце исчезает надолго (зима) и вновь возвращается (лето). Выявлены и точки отсчёта переходных состояний – с дней зимнего солнцестояния (солнцеворота) тёмная сторона времени берёт поворот на светлую, зима/холод начинает разворачиваться на лето/тепло и, наоборот, с дней летнего солнцестояния (солнцеворота) светлая сторона времени поворачивается на тёмную, а лето/тепло – на зиму/холод. В том и другом состоянии происходит постепенное умирание одного состояния и рождение другого” [141, с. 135]. Данная конфликтная ситуация нивелируется с помощью обрядов: начало тёмного периода года отмечалось праздником *Тõрум кан* ‘Место поклонения (молитв) *Тõруму*’ (2 августа, Ильин день, начало года/зимы), а начало светлого периода – *Ўринэква хõтал* ‘Вороний день’ (март–апрель, начало года/лета). Праздник проводился весной, в апреле, когда первые перелётные птицы – вороны, начинали вить гнёзда и своими громкими криками пробуждали природу и тем самым символизировал обновление, возрождение.

В день Ивана Купалы (7 июля), манси отмечали праздник в честь *Вит-Хõна* (Царя Вод), на Петров день (12 июля) проводились празднично-обрядовые дни в честь духа-покровителя *Тåгт-Котиль-Õйки* [Среднего (течения) Сосьвы старец-покровитель], а 20 июля (в языческий славянский праздник в честь бога Грозы – Перуна) устраивали праздник в честь духа-покровителя *Åй-Åс-Õйки* (Малой Оби старец-покровитель). На православный праздник Покров (14 октября) манси отмечали завершение летних промысловых сезонов, а после ледостава (октябрь) устраивали празднично-обрядовые дни перед началом охоты по чернотропу. В декабре-январе проводились общественные праздники.

Мифологическое время на стыке сезонов года, в ключевых его точках – в дни летнего и зимнего солнцестояний и равноденствий – вторгается в линейное и природное циклическое время, а иными словами – в человеческое бытие, становясь великим священным Временем (рис. 5).

Насыщение годовичных периодов периодическими праздниками и обрядами символизирует, на наш взгляд, пограничное состояние времени – быть одновременно круговым природным и круговым мифологическим, т. е. примиряет идеи природного цикла и сакральности. При этом христианские праздники органично вписываются в сакральное время традиционной праздничной культуры, не создавая конфликтной оппозиции. Иными словами, любой ритуальный праздник основывается на повторении некоего сакрального события, которое произошло в мифическом прошлом.

Кроме цикличности нам представляется необходимым (исходя из фольклорных текстов, полевых материалов автора) выделить и другие свойства сакрального времени. Одно из них мы определили как *инверсность* (от лат. *inversio* – переворачивание, поворачивание), проявляемая в нарушении обычного порядка течения времени (из прошлого в будущее). Обратимость времени выражается в разнонаправленности его движения. В любой форме традиционного танца можно найти представление о том, что вселенная движется по кругу (движения по часовой стрелке, по солнцу), что означает ход времени вперёд. Но есть ещё и движение “против часовой стрелки”, обозначающее ход времени в обратном направлении. Интересно отметить, что в мировоззрении манси, чьё представление о загробном мире связывается с дырой в низовьях Оби (покойник плывёт туда на лодке), время в обратную сторону не “идёт”, а “течёт”. Одно из мансийских проклятий гласит: *вос ювле сѳсхаты* ‘пусть (твое время) обратно потечёт’ [135, с. 11, 102].

Представление о возможности обратного течения времени наиболее зримо проявляется в погребальном обряде. По воззрениям хантов, например, в Нижнем мире душа проводит столько же времени, сколько жил на земле её владелец. При этом она как бы имитирует образ жизни хозяина, но в зеркальном варианте: одежда носится наизнанку, всё делается левой рукой и т. д. Зеркальность может быть понята и как знак обратного течения времени, ведь в ином мире душа с каждым днём становится всё моложе. Восточные ханты верили, что умирая, человек молодеет в Нижнем мире и возвращается в Средний (*kaleles pani jelworles* ‘умирал и снова оживал’) [102, с.79].

Сакральное, магико-религиозное время с полным основанием можно назвать кодированным временем. Его особенность проявляется в *семиотизации*, некоем знаковом измерении. На период зимнего солнцестояния (“середина зимы”) приходился главный праздник – Медвежий, который, согласно традиции, выражал мужскую суть. А в период летнего солнцестояния, следуя дуалистическому восприятию мира, должен был (по ощущению С. А. Поповой) проводиться ещё один медвежий праздник, который выражал бы женскую сущность (“середина лета”). Пока о таком действии сведения отсутствуют.

Символика праздника *Тõрум кан* соответствовала мужской сфере деятельности (охотничьей, воинской и, в конечном счёте, оплодотворительной) и включала:

- проведение на святом месте обряда жертвоприношения *Тõруму*, на котором присутствовали только мужчины;
- организацию соревнований (гонки на лодках *касõгым*, от манс. *касункве* ‘состязаться, соревноваться’), означающую выход из профанного времени и переход в сакральное.

Ўринõква хõтал имел ярко выраженную женскую символику (ворона выступала в качестве покровителя женщин и детей), сочетал как будничную сферу деятельности, так и сакральную – рождение, благополучие, воспроизводство. В прошлом данный праздник отмечался в четыре праздничных дня. В первый день – на священном женском месте, где принимают участие только маленькие девочки (до наступления регул) и пожилые женщины; второй – семейный (домашний) день, с участием всех женщин и детей одной семьи; третий – женский и девичий день – с участием женщин и девушек поселения (рода); четвёртый – “общественный день, где принимают участие все члены поселенческого (родового) коллектива” [139, с. 78–102].

Насыщение годичного цикла гендерной символикой, сменяемость мужского и женского годичных периодов, вполне вписывается в понятие сакрального циклического времени. Символизм магико-религиозного времени проявляется в его знаковом “измерении”. В “Песне Пелымского Торума”, исполняемой на медвежьих игрищах, непродолжительность времени передаётся с помощью числа “три”: Божеством сказанные три

ночи / Сотворяет, сотворяет. В комментариях к текстам Т. А. Молданова отмечает, что “при длительном событии обычно поют не *хадум* ‘три’, а *дапат* ‘семь’ [112, с. 205, 211], проецируя описываемые действия в бесконечность. Числовой код – “7” присутствует во всех действиях, связанных с жертвоприношением: принести семь жертв (*сāt пуңк йир* ‘семь жертвенных голов’), *Яныг ййкв* – периодический Медвежий праздник – проводится семь лет подряд с перерывом на следующие семь лет, на праздник приезжают представители из семи территорий, для каждой из которых отводится семь дней празднования и т. д.

В прошлом ханты селений Катравож, Пельвож, а также ханты с других территорий в течение семи дней устраивали *йукты хотат* – комплекс обрядов поклонения общим и родовым покровителям. С этой целью сооружали огромных размеров ритуальные чумы (*йукты хотат*). Время, в течение которого проводились обряды и ритуальные танцы, считалось священным и носило собственное название – “времена ритуальных чумов” (*йукты хотат порайна*) [118, с. 83].

Знаковость, как правило, проявляется формульными выражениями. К примеру: *Сывас хувиё нармаң ат / Курак хуви вәрмаң ат* ‘Беркутиная длинная священная ночь / Орлиная длинная протяжная ночь’ (названия соответствуют зооморфному облику тотемных божеств); *Тарн нуши йәхал ат / Хәл нуши йәхал ат* ‘Последняя совместно с нечистой ночью / Последняя совместно с духами ночью’. Касаясь эпитетов ночи (“беркутиная” и “орлиная”), А. Гриневиц объясняет их мифологическими представлениями: “согласно тотемическим представлениям хантов, каждое божество имеет свой зооморфный, в частности, птичий облик”, а заключительная ночь многодневного медвежьего праздника “считается самой священной” [44, с. 53].

Семиотизация времени проявляется в таком его отрезке, как *мойнэтал* ‘год невесты’. Укладываясь в целом в календарный год, он пронизан сакрально значимыми действиями. После того, как молодая жена прожила с мужем около года, за ней приезжают родственники и после угощения и жертвоприноше-

ний увозят её домой. С собой невестка брала лисью шкуру из прикладов домашним духам *мул таха охсар*, и таким образом, духи вместе с молодой “отправлялись” домой погостить. Примерно через месяц за ней приезжал муж и его родители. Перед тем как гостям уехать, отец невестки проводил жертвоприношение. Перед отъездом молодых родители жены дарили им подарки: дочери – новую шубу, платье и платок, зятю теща дарила кисы и малицу. Шуба, преподнесённая дочери в год невесты *мойнэ тӓл*, так и называлась *мойнэ тӓл сах* – подаренная в ‘год невесты шуба’ [201, с. 54].

Интересно обратить внимание на такую характеристику мифологического времени, как *антропоморфизация*. Перенос облика и свойств человека на материальные и идеальные объекты – типичный приём архаического мышления. Антропоморфизация, в частности, выражается в предикативных метафорах, составляющих разряд “время – движущаяся сущность”. Её отголосок прослеживается в хантыйской традиции: *пора хӓцӓл* ‘время уходит’ [25, с. 103], *йӓтӓл йухтӓс* ‘время (его) пришло’ [187, с. 81]. Ненецкий фольклор даёт следующие примеры формульных выражений: *Вада сюдбабц пумнанда миңа* (Слово-песня за ним летит [идёт – Е. П.]). *Вада-сюдбабц лабта ваңг’ сер’ хыл-вона миңа* (*Вада-сюдбабц* по впадине равнины идёт, извиваясь [колыхаясь]). Е. В. Пушкарёва центром этой семантической группы определяет слово *минзӓ*, означающее “идти”, “двигаться”, “передвигаться”, “протекать” (о времени) [145, с. 96]. Из приведённых метафор складывается образ времени как антропоморфного существа, обладающего огромной властью над людьми.

Воплощением этих представлений о времени, свойственных мифологическому сознанию, становится божество. В традиционной культуре ненцев одним из персонажей божественного пантеона является божество *Нумгымбой* ‘Звёздный’ (*Нумгы пой* ‘Звёздная ниша’) “может соответствовать либо понятию верхней ‘дыры’ в чуме, сквозь которую следят за ходом времени по движению звёзд, либо небесной двери, через которую приходит и уходит время (месяц, год)”. Учитывая его многоликость,

А. В. Головнёв отождествляет его не с Месяцем как небесным телом, а с духом времени, обитающем “более на Земле, чем в Небе”. И далее: “Он, как время-состояние, перемещается из лета в зиму и из зимы в лето в череде живых месяцев. Его можно представить совершающим звёздный путь по небу, идущим от края до края земли и даже заходящим за эти края, в Нижний мир” [42, с. 431]. Его атрибутом (по материалам хантов) являлся кнут, которым он рассекает дьявола [99, с. 66]. На основании вышеизложенного возможно предположить, что в образе *Нум-гымбой* реализуется идея живого времени, создаётся образ времени, поддающийся визуализации, который может проявляться только в структуре мифического времени.

Другая характеристика магико-религиозного времени нами определена как *перцептуальность* (ускорение, замедление), которая проявляется в изменении скорости протекания событий. Проявление такого свойства времени, как нам кажется, можно “измерить” его плотностью – количеством событий происходящих в описываемый период времени. Такое свойство мифологического времени довольно обычно для обско-угорской и самодийской мифологии. Герой хантыйской былички “Три лисицы” (или Легенда об *Ун-ими*) во время зимней охоты, зайдя за упавший от ветра огромный кедр, попадает в иной мир. На опушке леса он видит поляну, на ней огороженный изгородью большой дом с дверью, которая открывается сама. Преследуемая лисица обернулась девушкой-богиней, которая (как и её отец-божество) разговаривала, не раскрывая рта. Ещё прадеды рассказывали, что “есть другие миры и другие люди – *Па-Ях* (люди других миров)”. Пока герой находился в гостях, зима сменилась летом, а в том мире, откуда он пришёл, “не прошло и мгновения”. Возвращаясь обратно в сопровождении богини, на границе миров, он, даже не успев попрощаться, “ощутил холод своего мира” [73, с. 100–101]. К. Ф. Карьялайнен описывает случай с охотником, который “попав” в ослепительно сверкающий дом *Тõрума* через открывшуюся дверь, упал в обморок на три года, “и время прошло так быстро, что, очнувшись, он думал, что проспал три дня” [69, с. 194]. Салымские ханты верили, что время в Нижнем мире течёт в два раза быстрее, чем в Среднем мире – мире людей [154, с. 15].

А. С. Песикова, на основании своих ощущений, предполагает, что время на разных ярусах Вселенной протекает с различной скоростью (чем выше ярус Верхнего мира, тем скорость больше) и лишь “во втором мире, в котором проживает человечество, время протекает с одинаковой скоростью и в одном направлении” [131, с. 69]. В фольклоре народа коми молодые, находясь в доме лешего пять земных лет, становились седыми стариками. За три дня, проведённые героем в сказочном птичьем царстве, в обычном мире проходит три месяца [75, с. 69, 79]. За время путешествия героя мансийского “Священного сказания о возникновении земли” в подводное царство (сватал дочь водяного царя), его конь практически превратился в прах (“мясо кончилось”, “кости кончились”). Девушка из мансийского предания “Атуман и Соловара” пошла за водой и услышала доносившиеся из-под воды звуки песни. Постояла немного, а придя к братьям узнала, что прошло три дня [104, с. 268, 422].

Данные сюжеты наводят на мысль о неодинаковом ходе времени относительно структуры мироздания. В мирах, параллельных земному по вертикальной оси (Верхнему и Нижнему), и иных мирах, параллельных земному по горизонтали (мир духов), ход времени ускоряется: полгода в Верхнем мире равны мгновению Среднего, три года – трём дням соответственно. На неадекватность реального (физического) времени и времени “неземного” в языческих верованиях обратил внимание ещё в начале XX в. В. Г. Богораз. Исследуя шаманизм чукчей, известный российский этнограф писал: “Припадок шаманского транса длится объективно не более получаса, а субъективно представляет путешествие через несколько вселенных, полное поисков, забот и хлопот. Если пересчитать внутреннее время наружу, человеческой жизни не хватит” [20, с. 55]. Вопросов несовместимости “потустороннего” и “земного” времени в сибирско-языческом миропонимании касался М. Ф. Косарев: “В одних внеземных и околоземных пространствах оно движется быстрее, чем в нашем Среднем мире, в других – медленнее, в третьих вообще практически стоит на месте, в четвёртых течёт в обратном направлении (не в будущее, а в прошлое)” [76, с. 171, 172]. Интересную особенность “внеземного” времени-пространства подметила Е. Т. Пушкарёва. Исследуя картину мира по материалам ненецкого фольклора, она обратила внимание на то,

что перемещение героя по пространству Космоса исчисляется не сутками, неделями, месяцами и т. д. (как при земных путешествиях), а передаётся глаголом *хыротялада* ‘мчится’, что отражает ощущение сжатия времени [145, с. 19].

Полевые материалы автора позволяют предположить этнические различия в ощущении времени: “спрессованность” времени более характерна для традиционной культуры лесных ненцев, нежели хантов: для ханта сто лет – большой временной отрезок, а для лесного ненца век – это как “вчера было” [ПМА, стойбище Лисий бор. 1993]. Вместе с тем, В. Н. Адаев, рассматривая традиционную экологическую культуру ненцев, наоборот, отмечает, что понятие сто лет у них (тундровых ненцев – В. С.) “означает огромный промежуток времени, превосходящий все исчисления” и указывает на подмеченную А. В. Головнёвым близость числительного “сто” (*юр*) с глаголом “забыть” (*юра*) [2, с. 134]. Интересно отметить, что ощущение времени меняется с возрастом. “Установлено, – указывает И. Прусс, – что с 7 до 19 лет переоценка временных интервалов может достигать до 175%. Но обычно способность точно оценивать время формируется к 15–16 годам и слабеет лишь к глубокой старости” [144, с. 51]. Вероятно, следует учитывать существование этнических (а также возрастных и гендерных) различий в восприятии скорости течения времени и расширить исследования в данном направлении.

Изменить в одночасье скорость течения времени могли лишь божества: первочеловек мансийской легенды (*пыгрись*) постаревшую до неузнаваемости свою жену (*эква*) схватил за косы, “ударил её об пол юрты и *эква* стала по-прежнему молодой. В другой легенде из упавшей (ударившейся) на пол капли вышел младенец-женщина (*Еви*), которая мгновенно в облике маленькой девочки открыла дверь и вошла в другую комнату, оделась в ней в платье и вышла к *Нуму* уже настолько повзрослевшей, что тот “бросился к ней на шею, поцеловал её и сказал: “будем с тобою век жить” [50, с. 38, 43]. Герой предания лесных ненцев *Яха кэв каса ңайшки* ‘Мальчик, живущий у реки’ подбрасывает над головой своих престарелых

отца и мать, и они становятся такими же молодыми, как в день смерти (превращения в шуку) их сына [78, с. 242, 260].

Чи мя'т чуңай	Он в чум зашёл.
Нещата навыхохатата нямхаяцпи"н канаңата.	Отца схватил за шиворот и на улицу поволок.
Нџвата нимня моңата, ңацки	Над головой подбросил, (отец)
вайсыкувџи ңџи кая.	превратился в молодого мужчину.
Щинината кулка ңџса, ну'п тальца ңџи кая.	Каким раньше был, таким и снова стал.
Немята нџвата нимня мо ңа, шинината ку'лка ңџса'.	Мать над головой подбросил, (она) как раньше стала.
Ну'п ку'лка ңџса тальца ну'щавџи ңџи тыву'ма.	Мать какой раньше была, такой же женщиной снова стала.

То есть удар, бросок в мифологии включён в процесс перекодирования (преобразования старого в молодое), что в свою очередь означает изменение характеристики вещества и времени. Принцип семантической перекодировки посредством удара – универсальный фольклорный мотив, присущий, в частности, и русским сказкам.

Одним из существенных свойств мифологического времени является его *прерывистость*, на которую обратил внимание М. Элиаде: "...в восприятии первобытного ума история совпадает с мифом: для него каждое событие (то, что случается и несёт определённый смысл) уже одним тем, что оно происходит во времени, представляет собой разрыв профанного и вторжение сакрального времени" [228, с. 362]. Жизнь мифических героев состоит из отдельных событий, которые хронологически и, как правило, сюжетно не связаны. Приведём в качестве примера названия мифов и преданий обских угоров и самодийцев: "Женщина *Мџсь*", "Мужчина *Мџсь*, рождённый из колена женщины", "Медвежья песня о сыне женщины *Мџсь*", "Маленькая *Мџсь-нџ* – дочь медведицы", "Как *Эква-пџгрись* на свет поя-

вился”, “Как *Эква-п̄йгрись* встретился с птицей *Товлың-к̄арс*”, “Как *Эква-п̄йгрись* в страну *М̄ортым м̄а* летал”, “Похождения *Яв-Мала*”, “Как *Яв-Мал* великанов одолел” [104; 209].

Устойчивость в совокупности с бесконечностью создаёт ещё одно свойство времени – *неоднородность*, выражающееся в его эмоциональной (положительной или отрицательной) оценке. “Время в мифе, – указывает А. Я. Гуревич, – приобретает аксиологическую окраску: оно может быть добрым или злым, благоприятным или враждебным. Такое качественно-неоднородное время не столько осознаётся, сколько проживается и переживается” [46, с. 11]. Северные манси считали первые три части суток (*с̄эрипос н̄эглин пора* ‘время появления утренней зари’, *а̄лпыл* ‘утро’, *х̄отал* ‘день’) принадлежащими Верхнему миру, вторые три – *х̄отал-я̄т* ‘солнце в зените’, *э̄типала* ‘к вечеру’, *с̄эрипос харыглан пора* ‘время угасания вечерней зари’ – к Среднему миру и последние три – *э̄т* ‘ночь’, *э̄т-котиль* ‘полночь’, *холп̄ала* ‘к рассвету’ – к Нижнему. Этих соответствий манси строго придерживались при совершении обрядов, особенно с кровавыми жертвоприношениями. В. С. Иванова отмечает, что “жертвоприношения для *Т̄орум*’а, *О̄тыр*’а проводились всегда в ту часть суток, которая соответствовала Верхнему миру, а богам Среднего – в ту, что Среднему. Жертву для *Самсай* *ойк*’и забивали в доме в ночное время, которое соответствовало Нижнему миру” [60, с. 113].

Время, направленное вперёд, в традиционной культуре всегда характеризовалось положительно, а ориентированное в обратную сторону, имело отрицательные значения. Исполнение ритуалов как хантами, так и ненцами строго соотносилось с определённым периодом лунного месяца: в начале месяца разрешалось производить забой оленей в честь богов “культовой нарты” рода, семьи, племени, приезда добрых гостей, рождения ребёнка (положительное время), а в конце месяца проводились похороны, дни поминания усопших (отрицательное время). К примеру, у сынских хантов сваты ехали за невестой на растущей луне, в крайнем случае, в полнолуние, но не на убывающей

луне. “Старались прибыть в дом невесты раньше полудня или в полдень. Особенно ценилось утреннее время. Считалось, что с утра время работает на сватов, а убывающий день может отрицательно повлиять на ход событий” [6, с. 313].

Начало отсчёта временного периода в ритуале, обряде сакрализуется и приобретает качество положительно кодированного времени. Например, обряды в честь духов-покровителей совершаются утром в период новолуния *Этпос самын паты* ‘когда луна на глазах [начинает] быть (народиться)’. Традиционная свадьба у манси также начинается на рассвете, только на полную луну, так как считалось, что “духам посвящается начало (верх) месяца, браку – его полнотелая середина. Нижняя же его часть считается временем преобладания тёмных духов” [96, с. 3]. С утра начинаются гадания на ритуальной одежде (прикладе) Казымской богини в период обряда строительства её “дома”. Великая богиня регулярно через каждые семь лет меняет своё место. “Если она согласна, то едут к ней в лабаз, его называют дом (*Щащи хот* – Бабушки дом)... Чтобы построить лабаз, просят разрешение у самой богини, уточняют место” [107, с. 139–140].

Традиционная культура изобилует запретами относительно тёмного времени суток (вечер). Если после захода солнца нужно идти на реку за водой, то когда зачерпываешь воду, следует обратиться к *Вит-хõн аки* ‘Воды-дух дядя’: *Хõн вит акиягум-åквагум åнум вит маён, ам витум холас* “Дядюшка и тётушка, владеющие водным царством, дайте мне воды (разрешите взять воды), у меня вода закончилась” [85, с. 92]. К ночи нельзя подъезжать с невестой к чумам родственников, а только в светлое время суток [42, с. 561]. На закате солнца нельзя окликать людей по имени, а только простым восклицанием “эй!”, так как в это время они наиболее уязвимы перед злыми духами [ПМА, стойбище Лисий бор. 1993]. Эта же мотивация распространяется на запрет громко разговаривать или смеяться в вечернее время. Кроме того, во время захода солнца запрещалось лежать, спать, отправляться в дорогу, колоть дрова, сквернословить, поминать плохих духов, да и

вообще что-либо делать, так как существовала наибольшая вероятность, что душа человека может быть похищена существами иного мира. В фольклорных текстах обских угров самые важные действия нередко совершаются ночью, между вечерней и утренней зорями (в полночь приходит противник). Всё это могло быть связано с интуитивными и психологическими познаниями-ощущениями влияния космоса и биосферы на человеческий организм, его психику [6, с. 14], а с точки зрения развития мировоззрения народа представляет собой попытку трёхмерность пространства объединить с триединым временем: свет – сумерки – темнота.

Мифологическое время, маркируя иную, отличную от реального времени, систему координат, наделяется способностью соединять события самой разной природы и масштаба, происходящие в разных *модусах* времени (прошлом, настоящем, будущем одновременно) и пространства (Верхний, Средний и Нижний миры). В философии термин модус (от лат. *modus*, вид, мера, способ) обозначает свойство предмета, присущее ему лишь в некоторых состояниях [21, с. 745]. Модус времени в филологии проявляется не только в смешении глагольных временных форм, характерном для фольклорных текстов, но и в том, что в текстах совершенно разных жанров будущее, преобразуясь из прошлого, становится его отражением. В частности, можно указать на представление должествующего как произошедшего или происходящего в обрядовых текстах, на мифологическое приближение (перенос) домифологических и эсхатологических мифов, на распространённый мотив сна героя, реализующегося в сказочном или несказочном повествовании. К примеру, в известном мансийском “Священном сказании о возникновении земли” герой во время сна чудесным образом переносится к “матери-отцу”, путешествует через серебрянную дверь в середине моря к водяному царю, проходит испытания (играет в карты-шахматы), сватает его дочь, возвращается наверх, оживляет своего истлевшего коня и продолжает путешествовать дальше по мирам Вселенной [104, с. 267–268]. Такое проявление модусности времен-

ных и пространственных измерений, когда герой одновременно перемещается из прошлого – через настоящее – в будущее по Среднему, Нижнему и Верхнему мирам подчёркивает мистический сакральный времени. Могилы предков, как правило, располагались рядом с поселением живых: то были не два разных мира, а единый мир, в котором прошлое, настоящее и будущее оказывались тесно сосуществующими.

В “культурной парадигме” носителей языка отчётливо прослеживается “движение без перспективы конца” [19, с. 26]. Возникает оно благодаря эффекту повторения, в результате которого линейное время приобретает иной качественный статус – оно становится одновременно цикличным, сакральным и вечно настоящим. Такое свойство мифологического времени, как *бесконечность* (вечность – возвращение и повторение событий бесчисленное множество раз), основано на идее типизированных, повторяющихся событий. Заметим, что русское слово “время” (исконно русское *веремья*) образовано от той же основы, что и вертеть; первоначальное значение существительного время – “нечто вращающееся”. Данное свойство времени в хантыйском языке выражено словами *нөпәт* ‘век’, *йис/йис* ‘век’, ‘древний’, ‘старинный’. Словосочетания с ними могут выражать как нечто повторяющееся, длящееся, вечное, так и никогда не встречающееся, невозможное: *иса нөпәт водты* ‘вечно, всегда’; *нөпәт хўвәт* ‘ всю жизнь, весь век’; *иса нөпәт хўвәт* ‘на всю жизнь, навсегда, навеки, навечно’; *вовек* [190, с. 326]. В хантыйском фольклоре встречаются устойчивые формулы, говорящие о том, что изначальное время, время первотворения, наступит вновь, повторится: *Ханты щаха (йә) йисаң тарум(ә) / Верты иртны (йә), щаха* ‘Когда-нибудь, потом, [когда] вечное время [жизни] под небом / Сотворено будет, потом’ [112, с. 203, 209].

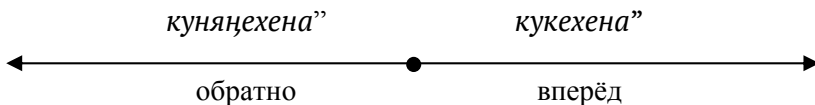
В мансийском языке понятие “век” также характеризует длительность, протяжённость (вечность) времени – *нот (яныгсәт тәл* ‘сто лет’) [149, с. 29]. Особенностью ненецкого определения протяжённости времени, равного столетию, является его замещение русским словом “век”, а применительно к дли-

тельности жизни человека (“прожил целый век”, фигурально – целую вечность) – *вент*. В этой связи ценным является замечание Т. А. Молдановой относительно вариативности перевода прилагательных, связанных с понятием “время”: *йисаң(ә)* ‘вечный’ и *нөптаң(ә)* ‘долгий’. Для их различения исследователь стала переводить слово *йисаң(ә)* как “вечное время [жизни]”, а *нөптаң(ә)* как “долгие века [жизни]”: *Ханты(йә) хәйи(йә) йисаң(ә) нуви(йә)*, *Ханты(йә) нөңаң(ә) нуви(йә)* ‘Хантыйских мужчин вечное время светлой [жизни], Хантыйских женщин долгие века светлой [жизни]’ [112, с. 65]. Неопределённо большая длительность времени, достаточная для завершения события сакральной значимости, определялась ненцами с помощью сакрального числа “семь” – *цэ’эв тядям* ‘семь дней’.

Возникшая коллизия (“время” – “вечно”, “всегда”) продиктована потребностью в точном смысловом переводе на русский язык глубоких понятий, связанных с характеристикой состояний, описанных при помощи категории “время”.

Я. Ф. Аскин указывал, что понятие “вечность” неправомерно противопоставлять течению времени, как нечно неподвижное. “Вечности присущи оба основных атрибута времени: и длительность, и последовательность”, и далее: “Однако мы не можем согласиться с тем, что вечность – бесконечное время” [7, с. 181, 182]. Вечность, безвременье (отсутствие ясного различия между прошлым, настоящим и будущим) философы определяли как “покоящаяся длительность”, как принцип “наличия всего во всём” [92, с. 33]. Софроний Сахаров описывая вечность, которая “не имеет длительности, хотя объёмлет все протяжённости веков”, говорит о ней “как о “вечном мгновении”, не поддающемся никаким определениям или измерениям: ни временным, ни пространственным, ни логическим” [цит. по: 155, с. 24].

В традиционной культуре лесных ненцев ощущение вечности передаётся посредством комбинации двух понятий – *кукехена*” (движение времени вперёд), *куняцехена*” (течение времени в обратную сторону).



Данное выражение, употребляемое в одном контексте, определяет состояние неподвижности объекта (вечность мира) во времени и пространстве (“вечно, всегда”). В ненецкой песне-обращении к *Тядя-неңе* – Божеству Солнца [132, с. 44] поётся:

Тядя-неңе, Тядя-неңе тюнинаңов.

Солнце-Женщину, Солнце-Женщину спросит (он).

Хома тядям, хома тядям нэ' калташэй, кахо-ңэй,

Хорошего дня, хорошего солнца доставая, *кахо-ңэй,*

Кукехенов, куняңхенов, кахо-ңэй.

Всегда, всегда, *кахо-ңэй.*

Такое понимание “вечности” применимо к несотворимости и неуничтожимости материи, к тому, что сохраняется неизменно стабильно. Понятие же “время” характеризует то, что возникает и исчезает, имеет преходящий характер. В данной связи уместно привести высказывание известного философа, христианского богослова и политика Августина (354–430 гг.). Имея в виду время и вечность он писал, что “они несравнимы..., что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничего не происходит, но пребывает как настоящее в своей полноте, время как настоящее в полноте своей пребывать не может” [1, с. 165].

Отголосок понимания вечности как отсутствие времени и пространства прослеживается, согласно хантыйской традиции, в ситуации с обратным вектором движения времени, при котором покойный (и его время) “уходит к своим родственникам” – *вол-лых йих* ‘безбытийным стал’ (аг. хант.), т. е. ушёл (вернулся) в вечность, в такое состояние, которое несотворимо и неуничтожимо. К существующему вечно миру (материи) понятие времени, а, следовательно, форм, видов, состояний, модусов, неприменимо. Все её конкретные конечные формы обазуют свои соб-

ственные временные характеристики (длительность и последовательность), в которых и существуют, обеспечивая вечность самой материи и мира в целом.

Как видим, проблема определения времени – одна из наиболее сложных в религиозной феноменологии. Её решение связано с тем обстоятельством, что “реальное переживание времени, его опытное восприятие разнятся у первобытных народов и у современного человека западной культуры” [228, с. 355]. Человек “техногенной” культуры воспринимает время нормативно – как линейный поток неповторимых событий, текущий из прошлого в будущее через неуловимую точку настоящего. Череда этих событий образует историю. Представитель же традиционной культуры верит в существование наряду с реальным, физическим временем времени мифологического (или магико-религиозного), в границах которого действуют боги и разворачиваются сакральные события. Эти модели времени могут сохраняться и ретранслироваться лишь на уровне коллективного бессознательного. При этом время согласуется не только с астрономическими и земными физическими законами. Каждый исторический тип культуры также демонстрирует свою трактовку времени, которая связана с особенностями жизни конкретного сообщества.

Доминанта объективно-реального или магико-религиозного времени является своего рода “мировоззренческим маркером” [46, с. 29]. Чем больше человек воспринимает маркеры сакрального путём эмоционального переживания (обычаи, ритуалы, праздники), тем крепче его связи с традиционной культурой, тем многограннее его ощущение различных характеристик времени (рис. 6).

Не вызывает сомнений тот факт, что традиционная культура, ментальность накладывали свой отпечаток на особенность восприятия времени. Круговорот природных циклов оказал влияние на особенности традиционного мировоззрения, ритуально-обрядовую практику. Здесь наиболее органично проявляются циклическая и линейная модели времени.

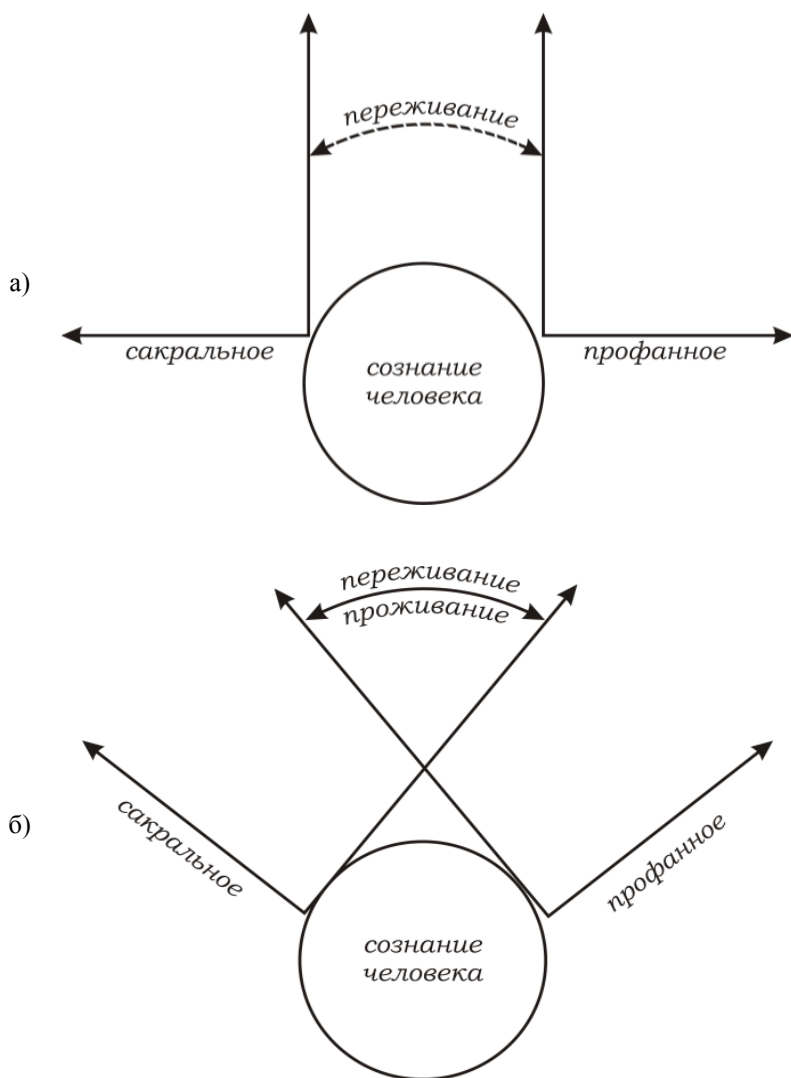


Рис. 6. Отношение к понятию “время”:
 а) представителя “техногенной” культуры;
 б) представителя традиционной культуры
 (схема автора)

Мифологическое время традиционной культуры имеет характерные особенности его проявления. Оно мистически наполнено, прерывно, обратимо и циклично. Ему присуща антропоморфизация, знаковое измерение, слитность прошлого, настоящего и будущего. Эти модусы времени переживаются столь же реальными, как и настоящее.

Магико-религиозное время проявляет такие свойства, которые характеризуют его как разнородное. Оно может иметь положительное значение (вперёд идущее), а также иметь отрицательные параметры (идущее обратно), иметь положительные (утро) или отрицательные характеристики (вечер, ночь). Среди других качественных характеристик времени следует отметить такие, мало изученные его характеристики, как перцептуальность и локальные этнические особенности его измерения.

Сакральное или магико-религиозное время, являясь по своей природе круговым, цикличным, обладает также и свойством линейности (разворачивание из некой нулевой точки, момент творения мира и его конец). Раз возникнув, оно приобретает свойство цикличности (повторяемости), что соответствует цикличности самой жизни людей, фиксируемой в различного рода календарных и сезонных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифологического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого. В аксиологии сакральное задаёт вертикаль ценностный ориентаций.

События магико-религиозного времени являются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира, природного и социального. Для сакрального времени характерны “всеобщая взаимопроницаемость вещей внутри замкнутого космоса, необходимая ввиду того, что здесь всякая единичность содержит в себе любую обобщённость и наоборот”; “нераздельность причин и следствий во временном потоке, поскольку сам временной поток мыслится в мифологии как нераздельная в себе цельность, которая сама для себя и причина, и цель”; “чудесно-фантастический характер каждого мгновения, поскольку оно неотделимо от вечности” [92, с. 33].

Несмотря на принципиальные различия магико-религиозное и объективно-реальное время совместимы: мифологическое мышление сопутствует историческому на всём пути развития человечества. Происходящие вокруг человека традиционной культуры события разворачиваются, как правило, в нескольких измерениях: циклического природного и циклического магико-религиозного, линейного природного и линейного биологического времени. Причём линейное время, являясь доминирующим в традиционном сознании (в силу занятий хозяйственной деятельностью), вместе с тем не представляет собой неизменную величину. В определённый момент, завершаясь для каждого человека (смерть как остановка индивидуального биологического времени), оно, делая виток во временное магико-религиозное измерение Нижнего мира, путём реинкарнации возвращается в прежнее линейное состояние, но уже в восходящем поколении и т. д. Поэтому строго соотносить объективно-реальное время с односторонним, а магико-религиозное с круговым – вряд ли обоснованно для традиционной культуры.

Расширяющееся пространство культуры породило различные состояния и характеристики времени, маркируя уникальную систему координат. Существование в традиционной культуре разных моделей и видов времени позволяет соединять события самой различной природы и масштаба, а значит создавать целостное восприятие окружающего мира.

Приход наш и уход загадочны, – их цели
Все мудрецы земли осмыслить не сумели.
Где круга этого начало, где конец,
Откуда мы пришли, куда уйдём отселе.

Омар Хайям

ГЛАВА II. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О РЕГЕНЕРАЦИИ ВРЕМЕНИ

2.1. Процесс циркуляции жизни

2.1.1. 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-возрастным статусом: младенец, ребёнок, юноша, взрослый, старик. Причём, как считают финны, “расстояние между жизнью и смертью не более чем ширина волоса” [128, 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” [104, с. 291]. Согласно представлениям восточных хантов, смертными (“раньше человек умирал, а потом оживал всегда”) люди стали из-за предательства собаки, которую чёрт (Куль) уговорил нарушить процесс оживления человека, предписанный *Торумом*. 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 болезни *Кынъ*, освобождённый из сундука, опущенного на дно моря, стал таскать людей под землю [4, с. 19].

Рассмотрим терминологию, связанную с понятиями “смерть”, “умереть”. Манси состояние ухода из жизни обозначали выражениями *мōт м̄ нупыл та минас* ‘ушёл в иное царство’, *āтимыг ёмтыс* ‘стал невидимым’, *сам тап̄лн патыс* ‘на ту сторону глаз попал’, *ёл акваг та ойвес* ‘навсегда заснул’ [60, с. 171]. В хантыйском языке конец земного пребывания человека обозначается как *сурма йиты* (букв.: к смерти стать, каз. хант.). Всего же в хантыйском языке, по материалам В. Н. Соловар, зафиксировано свыше 30 глаголов, обозначающих прекращение существования со следующими характеристиками: “умереть, пропасть”, “к нет стать”, “к покойнику стать”, “к коре стать”, “к чему-то страшному стать”, “к памяtnому стать”, “к смерти стать”, “закончиться”, “око-леть”, “плыть по течению”, “рассыпаться на мелкие части”, “исчезнуть” и др. [188, с. 229, 252 и др.].

Сынские ханты, используя выражение “в смерть попал” (*сорма нитас*), обозначают некую зону, пространство, место смерти, что дало основание Н. М. Талигиной заключить: “*Сорм* имеет локализованное место” [199, с. 42]. На это же указывают некоторые словосочетания мансийского языка, выражающие понятие “умереть”: *хотталь сялтыс* ‘куда-то вошёл’, *мōт тōрум тап̄лн та патыс* ‘в сторону другого мира попал’ [60, с. 171]. Интересно отметить, что по поверьям манси, вход в загробный мир находился около места под названием Хаманёл ‘Отвесный (крутой) мыс’, расположенный где-то на берегу Обской губы. “Там двери в нижний мир. У дверей стоит сторож и пускает вниз лишь души действительно умерших” [63, с. 152]. Несколько иное объяснение данного топонима содержится в исследовании Т. Д. Слинкиной: “... к северу от Надымской Оби на протоке Хаманёль-ская Обь (дл. 45 км) на левом берегу, ниже Малых Наречи находится промысловое место ненцев Хаманель, возможно, от

Ха”ма-Нёл (манс. нёл – мыс). По устной информации, полученной автором от М. Д. Ромбандеевой в 1967 г., манси этот мыс называют Хома-Нёл ‘Мыс [душ] усопших’. Согласно мансийскому преданию, здесь собираются души усопших для переправы через море на материк, где есть мыс, омываемый живой водой (символ бессмертия и вечной молодости)” [162, с. 81].

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* (*kāпш*, *kāпшан*), иногда употребляется как синоним слову “болезнь”. Для умершего существует самостоятельное слово *хальмер* ‘покойник’. Созвучные 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” [215, с. 24]. М. А. Зенько-Немчинова, описывая религиозные представления лесных ненцев, приводит материалы известного финского исследователя Т. Лехтисало: “Самоед боится вихря, ибо он верит, что в нём движется смерть...” [55, с. 197].

Момент смерти был переходом в “иноебытие” и пребывание в ином мире. 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 [104, 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.

Для человека традиционной культуры вера в судьбу, в её предопределение, являлась вполне естественной. К примеру, ненцы обычно не оказывали помощи утопающему, считая, что он уже принадлежит хозяину воды, не пытались вернуть к жизни замерзающего человека. 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. Она представлялась ненцам “старухой, которая помогала при родах и ведала судьбой родившегося вплоть до его смерти”. Однако “исполнял приговор” дух болезни и смерти *На*. Похищая души людей, злое божество Нижнего мира иногда не согласовывало свои действия с записями *Я' мяня*, и тогда “защитить человека можно было, только заручившись поддержкой *Нума*” [215, с. 21, 22]. Если старый человек долго не умирал, то считалось, что *На* не заметил. В мансийском фольклоре продолжительность жизни человека определяет *Тõрум*: “У молодого *Ватахума* с женой дочь родилась, какой век, какую судьбу ей запишем?” *Тõрум* 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 горо-

да, 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” [196, с. 85].

Ханты верили, что для каждого человека существует срок жизни, отмеренный только ему. В священной сказке (*имэн монч*) локальной группы восточных хантов (*нёрым ёх*) “Как *Сорни-кон-ики* за женой ездил” указывается, что линию судьбы определяет *Калтасть-ими* (женское Верховное божество, отвечает за зачатие и беременность). 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 *менки*, 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 (*тлянхтэн*) “Воскресшей Женщины песня” судьбу героини уже 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 – *Янг-оуп-ики* ‘Белой (седой) головы старик’ или *Пор-оуп-ики* ‘Сверла головы старик’. В данной связи Т. И. Исаева отмечает, что ханыйское слово *янг* имеет несколько значений, одно из которых “остриё” [160, с. 16, 21, 32, 47–48]. То есть можно предположить, что бог-распорядитель срока жизни людей был остроголовым.

Для большинства групп хантов и ненцев срок жизни определяет женское божество *Калтащ* или *Санге*, которая по поверьям иртышских хантов, посылала новорожденному душу с

лучом солнца. Она же и предопределяла его судьбу. У богини имеется золотой посох, увешанный нитями с узелками. Расстояние от узелка до посоха – “мера” жизненного пути человека [6, 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, нанося 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 [220, с. 30; 231, с. 52; 232, с. 177]. 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” [104, с. 117].

В “Песне богини *Калтац*” героиня отмечает срок жизни детям на бумаге: “Мальчиков долгой жизни бумага, Девочек долгой жизни бумага”, а также зарубками на камне [115, с. 40, 43]. “Записывание” родившихся детей в книгу В. Н. Чернецов характеризует как “курёз и наслоение позднейших времён” и связывает появление данного сюжета с “перенесением в фольклор метрической книги, которую вогулы видели в церкви” [220, с. 31]. С этих же позиций представляется возможным объяснить близкие суждения лесных ненцев. В. Т. Айвасада из ненецкого рода *Тётт*, хорошо знавший хантыйский язык, о конце жизни говорил так: “*Мани патал мел ту’ты*” ‘Ко мне бумага скоро придёт’. Более развёрнуто эта фраза звучит на хантыйском языке: “*Ныпякам ёвал, чулатна ма’ минлам*” ‘(Когда) бумага придёт, тогда я уйду’ [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 предше-

ственника *Нуми Торума* – *χanštaj χoj nüpet* (букв.: человек-писец). Живёт он этажом ниже бога и книгу судеб заполняет под диктовку бога-отца [102, 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 *нєрəк* является многозначным и обозначает такие понятия, как письмо, книга, документ. Новые хантыйско-русские словари дают к слову *нəпек* лишь значение “бумага”. Нам представляется интересной этимология данного слова, происходящего от иранского *nirēk*, означающего шрифт, письмо, а в удмуртском символизирующем ещё и знак собственности (*n'ebeg* ‘кусочек бересты на убитой дичи в лесу как знак собственности охотника’) [94, с. 187]. Возможно зарубки на посохе, камне, запись на бумаге следует рассматривать как установление гена смерти (знака, кода) для человека, который ранее был, как и боги, бессмертным. Богиня-Мать казымских хантов *Калтац*, согласно традиционным верованиям, “пишет (вырезает) узоры человеческих судеб” [112, с. 160, 191].

Данный сюжет акцентирует один важный посыл, на который обратила внимание Т. А. Молданова: “Умение писать приписывается божествам высокого ранга и относится к сакральным действиям” [112, с. 189], а значит, имеет высокое семантическое значение. Песни, посвящённые Пелымскому Торуму, содержат немало таких упоминаний:

Дощатый стол посреди него

С нескончаемыми золотыми листьями, с листьями руку [имеющий]

Перьями беркута пишущую, славную руку [имеющий]

Верт, я сию [112, с. 153, 189].

Предвестниками смерти часто выступают птицы. Шурышкарские ханты верили, что:

- 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!”

[92, с. 25, 30].

Ненцы также считали некоторых птиц пророческими. При встрече с кукушкой *семя* они просили предсказать срок жизни. Её нельзя дразнить, так как считалось, что кукушка *сив-тота-минлей* ‘птица с семью крыльями’ (предположительно сын *Нума*). Филин, как мужская особь кукушки, также считался вещей птицей. Его “смех” слышат перед смертью человека его родственники. Считалось, что если журавль кричит, паря над человеком, – жди смерти его родственника [22, с. 476].

Жизненный срок человека мог прекратиться по несколькими причинам: 1) смерть насильственная; 2) смерть как конец отмеренного времени; 3) колдовство, магические действия; 4) грехи человека (лжеприсяга, нарушение обета, осквернение священного места и т. п.); 5) любовь к человеку *Торума*; 6) похищение жизненной силы *лил’* духом подземного мира *Кын’-лунг’ом*; 7) преднамеренные действия тех духов, которые специально 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 вэрт*.

По хантыйским поверьям вычёсывание, стрижка волос приводили к истощению жизненных сил (*нупт*). Традиционной культурой запрещалось укорачивать волосы, то есть самовольно никто не имел права сокращать назначенный человеку сверху жизненный срок. Следует упомянуть о том, что смерть может быть вызвана проклятием. Приведём некоторые хантыйские формулы-ругательства, связанные с пожеланием смерти: *Овса мана!* “Уйди на Север!”, *Ил муллэм* “Желаю тебя отправить под землю” и др. [89, с. 78].

Духа смерти люди представляли по-разному. Т. Лехтисало пишет, что лесным ненцам он “виделся” в облике человека очень больших размеров, с чёрными волосами на теле. Его лицо – подземный чум, где он собирает души умерших. Наши

полевые материалы рисуют его в образе молодого мужчины среднего роста с жидкой чёрной бородкой [193, с. 32].

В руки умершего ненцы кладут *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*). Согласно поверьям, 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 стежками и от себя. Когда девочек учат мастерить, то говорят: “Не шей, как на покойнике, крупными стежками” [6, 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 пути сообщества людей. Представление о смерти является ярким показателем устойчивости архетипических моделей традиционного мирозерцания и даёт возможность в новом ракурсе и 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 – нарастающее преобладание искусственных средств и методов в повседневной жизнедеятельности людей. Поэтому традиционное мировоззрение стремится к большей продолжительности существования и к максимальной реализации своих возможностей. И потенциально (выработав сложную картину представлений о душе) психика человека к этому подготовлена. 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 прослеживается двуединая ипостась человека: “материальное тело и нематериальная духовная часть, которые имеют как земное, так и небесное происхождение” [68, с. 30].

Интересно отметить, что в представлениях финнов отразилось поверье, что душа умершего в случае конца света, через отверстие-окно в надмогильном бревенчатом домике, “сможет улететь на восток, в другой мир в облике птицы” [128, с. 47]. Именно разумное вещество, в виде одной из душ, улетающих в Небо, выходит на просторы космоса и, вероятно, оказывает влияние на его эволюцию. Возможно предположить существование во Вселенной нескольких других, более совершенных, состояний материи, которые представлены в мифологии в роли божеств (сверхъестественных сил). Не исключено, что именно они своими высокоразвитыми, самодостаточными системами, замыкают глобальный круговорот вещества, энергии и информации в материальном мире, частью которого является нематериальная субстанция человека – душа. Поэтому, как нам представляется, в хрупких отношениях микрокосмоса человека и макрокосмоса природы, человека следует рассматривать как часть взаимосвязанных циклов – человеческого и вселенского, тем более, что во всех толкованиях присутствует идея посмертного разъединения телесного и духовного облика человека.

2.1.2. Особенности посмертных трансформаций

Жизнь человека, помещённая в центр мира, не может трактоваться иначе, как процесс периодический, имеющий, по аналогии с природным окружением, цикличность и перетекание с изменением качественных состояний некоей субстанции, понимаемой как “жизнь”. Неслучайно в орнаментальном искусстве обских угров и самодийцев зигзагообразное изображение определяется как движение, жизнь, получение потомства [109, с. 133] и “восходит к образным представлениям эпохи мезолита” [67, с. 118].

Представление о рождении и смерти занимает одно из центральных мест в мифологической картине мира. Во всех мифологиях мир мёртвых построен по принципу дублирования мира живых. Поэтому человек “этого” мира будет противостоять умершему, дом – могиле, поселение – пространству кладбища, мир живых – миру мёртвых. Причём этот иномир воспри-

нимался традиционным сознанием как точное отражение среднего мира. В него “перетекали” реалии мира живых. В. Н. Чернецов в данной связи заметил, что “подобность мира покойников миру людей простирается даже до того, что покойники имеют своих шаманов и духов” [221, с. 121].

В системе пространственно-временного кода похоронного обряда все его элементы выступают в качестве вместилищ посмертных субстанций человека (душ), указателей и “оживителей”: погребальная одежда, гроб, могила, кладбище, предметы инвентаря и пр. Указатели обеспечивают правильное перемещение главной души в мир мёртвых (вниз по реке, под землю и пр.), служат определителями инаковости мёртвого (поза, одежда с надрезами, узел покойника, повреждённая утварь и др.). “Всё, что связано с низом (ноги покойного, острия наконечников стрел, ножей и пр.), направлено на ночную сторону, вниз, на север, северо-запад. Цикл возрождения через нижний мир моделируется деревом как принципом организации Вселенной” [157, с. 74].

И небо, и земля, согласно логике мифопоэтического сознания, имели равное отношение к круговороту жизни. Если сакральный верх санкционирует жизнь, то рождающие функции принадлежат земле. Материальным воплощением связи нарождающейся жизни с миром природы зачастую выступает пуповина (послед), связывающая ребёнка с его покровителем. Ханты, к примеру, вешали куженьку (берестяной сосуд) с последом на дерево, предназначая его богине *Анки-вончоп* (в образе совы) [82, с. 54]. Все эти ритуалы объединяет единая цель: послед возвращается миру природы как бы в обмен на ребёнка, получаемого обществом. Идея связи мира и природы может реализовываться как нить, шнур, верёвка и т. д.

Колыбель-гнездо оказывается семантически тождественно гробу и могиле. Смысловая близость первого пристанища человека и его последнего “жилища” хорошо осознавалась обскими уграми. Сосьвинские манси первую колыбель называли “нечистое лукошко из бересты”. Эту берестяную корзинку, в которой ребёнок находился первую неделю, потом вешали на дерево. С этим обычаем созвучен старый обычай алтайских тюрков погребать младенцев на дереве, завернутыми в бересту. В данном

случае перед нами стремление приобщить умершего к тому миру, что был причастен к его рождению: умершего возвращают птице, гнездящейся на священном дереве. Таким образом, и птица и дерево одинаково важны в круговороте жизни. Следует напомнить и о таком символе Вселенной как “мировое дерево”. М. Элиаде связывает популярность этого образа в древности с представлениями о ритмическом обновлении Космоса, уподобляя процессы, происходящие в нём с жизнью дерева [227, с. 94–96]. Эта циклическая перспектива эксплицировалась и на человеческое общество.

Традиционное мировоззрение обско-угорских народов допускает существование деревьев (мотив кривого дерева), растущих в подземном мире и на небе (звёзды – это корни деревьев). С. В. Иванов обнаружил, что дерево, изображённое корнями вверх, – это символический путь в подземный мир [58, с. 172]. Добавим к этому, что “нормально” растущее дерево – есть дорога шамана в мир небесный. Анализируя мотив дерева в традиционной культуре урало-алтайских народов, А. М. Сагалаев приходит к выводу, что “пара антиподных деревьев может символизировать взаимосвязь миров, то есть круговорот жизни” [153, с. 113].

Некоторые детали погребального обряда акцентируют связь между человеком и деревом, которая не только не прерывалась, но и усиливалась после смерти. Одно из хантыйских названий гроба – *юх* ‘дерево’ (гроб изготавливался из дерева). И ханты, и манси выдалбливали расколотый ствол дерева, как бы “внедряя” в него умершего. На р. Васюган сохранилось воспоминание о старинном способе погребения умершего в большой берестяной куженьке [82, с. 139–140]. Обские угры заворачивали мёртворождённых детей, равно как и младенцев, не получивших ещё имени, в бересту или кусок ткани и хоронили в дупле дерева [221, с. 145]. Для сравнения укажем на табуированную лексику, связанную с названиями гроба у манси: *курси́п* ‘дупло (колода)’, *йив курси́п* ‘деревянное дупло (колода)’ [60, с. 207]. “Возвращение” человека в дерево осуществлялось во всех этих случаях, вероятно, в надежде на новое рождение. По крайней мере, по-

добные действия выказывают стремление людей не допустить, чтобы ушедший безвозвратно выпал из системы мирового “обмена веществ”. Учитывая относительный характер противопоставления миров, можно предположить, что “проводниками” жизни могли служить те объекты, которые соединяют верх и низ. Ими могут быть дерево, гора, птица.

Мансийский погребальный обряд содержит символический ритуал обмывания тела усопшего. С. А. Попова обратила внимание на то, что по телу покойного поочерёдно пучком стружки проводят полосы. Пучок всякий раз берут новый и его непременно обмакивают в “чистую воду”. Полосы проводят поперёк тела, всего четыре (пять) полос на спине и столько же на груди. “Считается, – отмечает С. А. Попова, – что вода не только очищает от запаха, но и придаёт телу лёгкость. Ритуальное нанесение воды на тело покойного можно связывать и с символическим погружением его в водную среду, что, в свою очередь, связано с одной из идей возрождения. Человек появляется (рождается) из воды (околоплодная жидкость), поэтому считается, что и после смерти он вновь возродится, если некоторое время побудет в воде”. С. А. Попова делает вполне справедливую оговорку, что возможно отголосок священных первозданных вод *щангк* содержится в мансийском определении покойного: *Щангк хотталь та сялтыс* ‘Куда-то в священную воду вошёл’ [136, с. 138–139, 152].

Важным в мировоззренческой концепции жизни представляется вопрос о возможности возрождения, а шире – продолжения “жизни” в иных формах бытия. Манси верили, что в облике медведя выступает перевоплощённый человек, богатырь [43, с. 73], а термин *мойбер санкт* “медвежий череп” (по Шухову) обозначал изображение покойника [221, с. 152]. Селькупы также полагали, что человек после смерти мог перевоплотиться в медведя [35, с. 138]. Согласно материалам Л. В. Хомич, селькупы, когда убивают медведя, начинают перечислять имена всех умерших по старшинству, чтобы узнать, душа кого из родственников к ним пришла. “При этом

отрезают по суставу правую переднюю лапу медведя и бросают её на грудь туши, произнося имя родственника. Если лапа медведя упадёт внутренней стороной (“ладонью”) вверх, значит в образе медведя к ним пришёл дух того родственника, чьё имя было названо” [216, с. 60].

Традиционное мировоззрение допускало временное пребывание души в каком-то “пристанище” перед очередным появлением на земле. Согласно материалам В. Н. Чернецова, угры верили, что душа-тень *išxor* (“тень-душа”, “могильная душа”, “большая душа”) после смерти человека следует за ним в могилу, находится рядом с усопшим до исчезновения мяса и костей, а затем превращается *kēryң-хомлах* – жука (в значении блестящий, покрытый прочной оболочкой). Со смертью насекомого могильная душа исчезает навсегда.

Представления о трансформации могильной души не отличаются единообразием. Её трансформирующийся облик представляли в виде златки – зеленоватых божьих коровок (*Goldkäfer*) [231, с. 196], водных жуков, жуков-плавунцов (*Dytiscus*) [231, с. 196], в жука [43, с. 39], в жужелицу – небольшое водное насекомое чёрного цвета из рода водолюбов [150, с. 2]. Скорее всего, общим видом трансформирующейся “могильной души” является жесткокрылое (по аналогии с могильными жуками), а локальные варианты дают лишь разнообразные соответствия из мира насекомых (рис. 7–12).

Другая душа – *ūrt* [“уходящая вниз (по реке) душа”, “душа-птица”] – предстаёт перед человеком, как правило, в облике птицы – трясогузки, ласточки, синички, кукушки, иногда сороки. Птицевидная татуировка, выполненная незадолго до смерти, помогала душе *ūrt* беспрепятственно достигнуть загробного мира и пребывать там столько же времени, сколько жил человек, уменьшаясь до облика ребёнка. Впоследствии душа *ūrt* превращаясь в *kēp-хомлах*. З. П. Соколова уточняет, что после смерти “душа человека, именуемая *ūrt*, превращается у женщин в паука (*n’imsar ēkwa*), а у мужчин – в жука (*t’ēreң-xomlax*)” [183, с. 474].



Рис. 7. Златка большая сосновая
[*Buprestis mariana*]

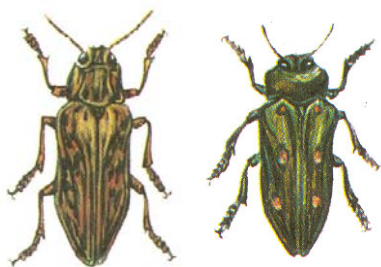


Рис. 8. Златка всеядная
[*Chrysobothris affinis*]



Рис. 9. Жук могильщик
[*Nicrophorus*]



Рис. 10. Жужелица гладкая
[*Carabus Linnaeus*]



Рис. 11. Жук плаунец
[*Dytiscus*]



Рис. 12. Хумылха 'земляной жук'
Казымский орнамент нач. XX в.
[114, с. 17]

Третья душа – *ūlām is* (“сонная душа”, “душа сна”) имеет вид глухарки и после смерти 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*” [113, с. 174–175]. Касаясь дальнейшей “судьбы” этой души, В. Н. Чернецов отмечает, что “с ветром и дождём эта душа исчезает (кончается)” [221, с. 137]. Её изображения, как правило, наносят на верхнюю часть спинки детских колыбели, 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 открупляется от тела и путешествует” [137, с. 132]. Считалось, что изображение птицы служит вместилищем души и удерживает её от желания путешествовать, т. е. покидать тело (рис. 13).



Рис. 13. Спинки дневных колыбелей
[235, р. 130, 142]

В этой связи следует отметить обычай восточных хантов рядом с детскими могилами устанавливать небольшие шесты (до 1 м высотой) с деревянной птичкой на вершине (рис. 14–15). Данное изображение ханты объясняют сюжетом сказки о заболевшей матери, дети которой предпочли играть в куклы, а не принести матери попить. Не дождавшись помощи и сочувствия, мать в облике кукушки улетела от детей [185, с. 182, 189]. Сюжет мифа-сказки о кукушке известен также и манси [105, с. 259–260]. Очень часто изображения птички символизировали душу усопшего [59, с. 40; 110, с. 62].



Рис. 14. Детское захоронение с “птицей сна” на кресте
Ханты. Нижневартровский район ХМАО,
Родовое кладбище Казамкиных [130, с. 303]



Рис. 15. Могила ребёнка, новое кладбище
пос. Варьёган, р. Аган. Фото З. П. Соколовой.
[182, с. 287]

Интересно отметить, что согласно материалам З. П. Соколовой, на реках Вах и Аган над крестами, которые стали появляться на некоторых хантыйских кладбищах в конце XIX–XX вв., укрепляли деревянные изображения утки [172, с. 136]. В данной связи любопытным будет привести мнение В. Н. Чернецова, высказанное им в докладе “Представление о душе у обских угров”, прочитанном в Институте этнографии АН СССР (24.V. 1949). Известный этнограф предположил, что обычай наносить татуировки птиц преследовал цель проявления заботы об “охране” души *ūrt* и оказания ей “помощи” в совершении трудного путешествия в загробный мир. С этой целью зимой наносили изображение тетери, а летом – утки. Осмелимся предположить, что разница в изображениях птиц на могилах (кукушка/тетеря, утка) могла быть связана с данным религиозным обычаем (рис. 16).

Четвёртая душа – реинкарнирующаяся душа *lili* (“душа-дыхание”) или *mañ is* ‘маленькая душа’ – наиболее важна для за-

мыкания круга. Душа *lili* при жизни человека в виде птички (птичка-душа, сокол-душа, “птица с конца кос”, “кукушка с маковки головы”) обитает в волосах (рис. 17). В образцах фольклора, записанных Б. Мункачи в 1888–1889 гг. от шаманов, с которыми он был лично знаком, содержится интересующий нас сюжет:

Душа дочери, душа сына умоляет!
[Жизнь] души дочери хотя бы прибавь!
[Жизнь] души сына хотя бы прибавь!
Душа девушки сжимается, душа мальчика сжимается;
Душу твоей бедной дочери, бедного сына,
Висящую на косе (локоне), душу, висящую на волосе(ах),
Поднимай, пусть на дальнейшую жизнь!
[цит. по: 40, с. 191]



Рис. 16. Скульптурное изображение священной птицы на шесте Юрты Усть-Балыкские. Первая треть XX в. Балыкские ханты. Коллекция ТГИАМЗ [29, с. 145]



Рис. 17. Подвеска орнитоморфная Бронза. Литьё, шлифовка. Кожа. Могильник Сайгатинский VI. X–XI вв. [194, с. 80]

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” [153, с. 56].

Душа *lili* “живёт” в могиле не менее трёх лет, то есть пока не истлеет тело (у манси 4 года, если покойная – женщина, и 5 лет, если покойный – мужчина) или столько, сколько прожил покойный. Если в течение этого срока она не возродилась, то умирает окончательно [221, с. 125–126, 134, 137, 139],

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” [215, 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 (рис. 18). Кстати сказать, бабочка – один из эпитетов мансийской богини *Калтац*. 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” [153, с. 126].

На особенность посмертных трансформаций указала С. А. Попова: “По представлениям наших предков, жизненный путь человека состоит из нескольких циклов, включающих в себя “смерть” в одном качестве и “рождение” уже на другом уровне и в новом качестве [137, с. 4]. Ссылаясь на исследования угроведов, З. П. Соколова отмечает: “Все обряды, сопровождающие кругооборот “смерть–рождение–жизнь в среднем мире – смерть (уход в Нижний мир)”, имеют одинаковое значение ... – исключить возможность разрыва замкнутой цепи “жизнь–смерть” [183, с. 440]. Исключение из этого круговорота составляют души сожжённых и скальпированных [102, с. 125].

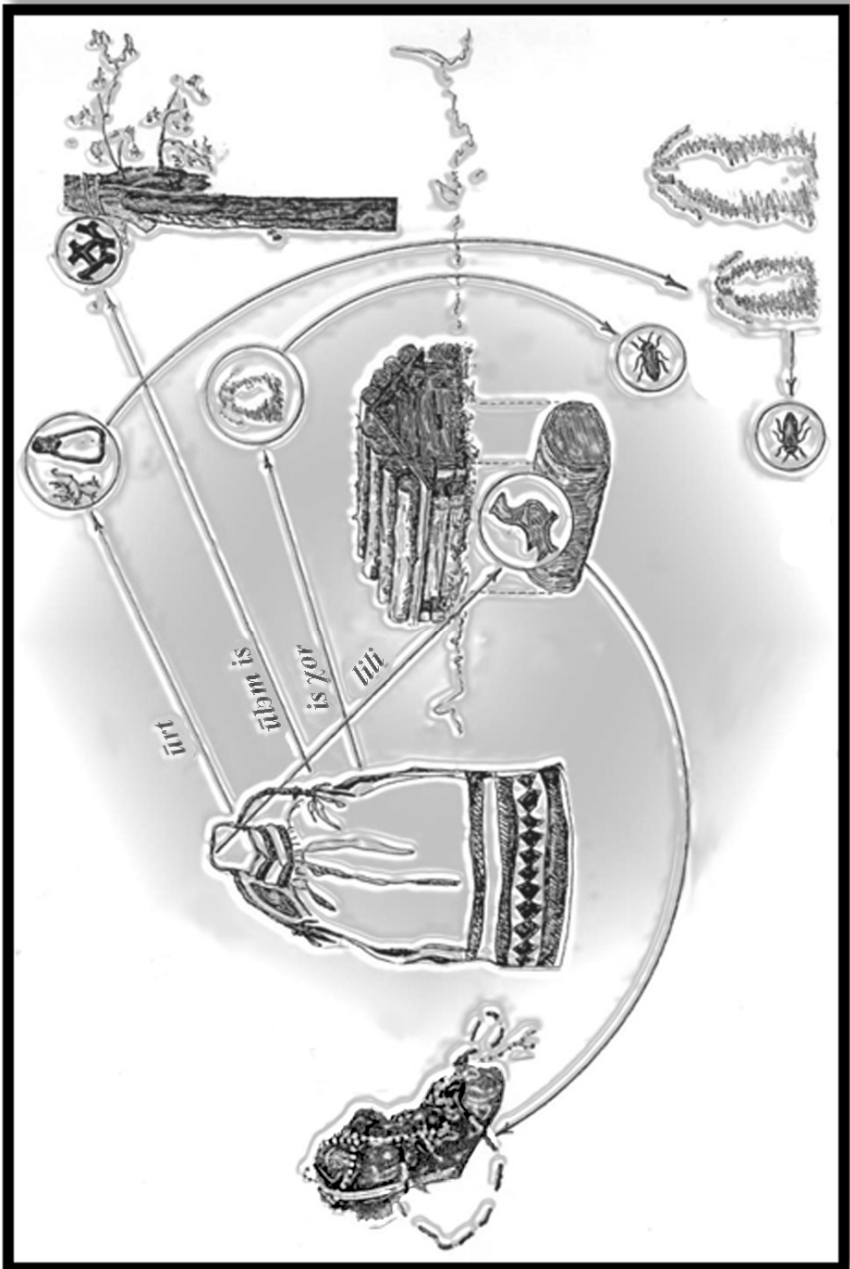


Рис. 18. Градуальные превращения душ человека (рисунок-коллаж автора)

Для того чтобы круг замкнулся, некое жизненное начало должно попасть в ту область мифического пространства, откуда его вновь получают люди. Похоже, что такой сферой в мифологии угров и самодийцев был Верхний мир. Кстати, подобную траекторию движения имеет и душа больного человека. По представлениям обских угров, шаман ловит временно покинувшую хозяина душу *илт* и, превратившись в лебедя, несёт её на небо. Там он купает душу в море и оставляет её спать на дереве с семью ярусами ветвей. Через месяц шаман возвращает душу хозяину.

К обитателям верхнего мира обращались за душами будущих детей. Ханты с р. Сыня считали месторасположением Верхнего мира – юг, и верили, что все души умерших людей улетают туда с перелётными птицами: *Вой тохэл тайн манэс нум мува, нум Турм Ацел хоца* ‘На кончиках крыльев улетела душа покойного в верховья (на юг), к высокому Небесному Отцу’. Материалом, способствующим подъёму души, служили сжигаемые на ритуальном костре волосы, собранные с голов живых родственников. Если волос собрано мало, то душа покойного не сможет подняться в воздух и улететь с перелётными птицами-утками. Оставшаяся душа может перевоплотиться в нечто, чего всегда боялись ханты [198, с. 218–219]. Обряд сжигания волос у сынских хантов *унт уциты* проводился после прилёта перелётных птиц и “являлся действием по отправлению души умершего в потусторонний, Верхний мир: *Вой тохэл, тайн манэс нум мува Нум Турам Ацел, хоца* ‘На кончиках крыльев улетела душа покойного в верховья (на юг) к Верховному Небесному Отцу’ ” [6, с. 192].

Ожидание того, что умерший вернётся в свой род (в облике новорождённого), явствует из обычая обских угров и самодийцев делать куклу-изображение ушедшего из жизни – *иттарма* (хант.), *иттерма*, *иттарма* (манс.), *нгытарма* (нен.). *Иттарма*, как правило, связывается с конкретным человеком и изготавливается через некоторое время после окончания отмеренного ему срока жизни (*ил’н*, нен.), чтобы душа умершего имела свою оболочку, вместилище (рис. 19). Обычай хантов и манси изготавливать посмертно вместилища душ умерших и

хранить их определённое время в доме не раз освещался в этнографической литературе [56; 5; 18; 17 и др.].

На связь между похоронно-поминальными обрядами (культ мёртвых) и культом предков указывали В. Ф. Зуев [56, с. 40–41], И. Г. Георги [38, с. 76], М. А. Кастрен [71, с. 85], Н. Н. Харузин [210, с. 255, 287–288], В. Munkacsí [233, s. 98–99], К. F. Karjalainen [231, s. 137–144] и др. Из работ, изданных в последние три-четыре десятилетия, представляют интерес публикации В. Н. Чернецова [221], краткая сводка материалов об этом явлении с анализом изображений умерших у обских угров в работах С. В. Иванова [59], В. М. Кулемзина [81]. В конце XX и начале XXI в. опубликован целый ряд работ с демонстрацией изображений умерших у манси Северной Сосьвы и хантов Сыни И. Н. Гемуева [36], И. Н. Гемуева и А. В. Бауло [37], А. В. Бауло [15; 16], Н. М. Талигиной [200; 201]. О *нгытарма* на ненецком материале писали К. Д. Носилов [121, с. 18], Ю. В. Кушелевский [87, с. 120], Л. В. Хомич [213, с. 208; 214, с. 243; 215, с. 24].

Наиболее обстоятельно культ предков у хантов и манси, тема вместилищ душ умерших исследованы З. П. Соколовой [165; 166; 169; 170; 172; 178; 179; 180; 183; 236; 237]. На основании анализа опубликованных данных, коллекций вместилищ душ умерших Т. Лехтисало, Р. П. Митусовой, С. И. Руденко и собственных полевых материалов З. П. Соколова приходит к выводам о том, что “у обских угров существовал довольно ярко выраженный культ предков” [177, с. 67], и что “изображение, сделанное после смерти человека, — это место пребывания реинкарнирующей души-имени до её вселения в новорожденного” [183, с. 623].

Первое упоминание о *нгытарма* принадлежит В. Иславину — “другого рода идолы, называемые *Нытарма*, делаются в память прадедушки или прабабушки” [62, с. 116]. *Имтарма* (от *it<et* — “ночь”, *terma<torma<torm* — “жизнь”, “существование”, “небо”) [183, с. 477] представляет собой вместилище одной из душ человека (реинкарнирующей), называемой *лили* и ассоциируемой с дыханием. Отсюда такие её названия, как *сонгыт*, *шонгот* — “череп”, “душа”, “дух”.



Рис. 19. *Иттарма* – временное вместилище души человека. [101, цв. вкл.]

Иттарма воспринималась как подобие человека, поэтому на неё, как описывает З. П. Соколова, надевали несколько рубаш или платьев, халат (на женское изображение), суконный кафтан или *гусь*, меховую *малицу*, *совик* или шубу, кормили. Изображения умершей матери ненца Григория Ивановича не только “кормили”, но и укладывали вечером “спать”, сняв одежду. Изображению отца ненца Николая Нгадерина, умершего около 1850 г., весной и осенью жертвовали мясо [183, с. 608, 617–619]. З. П. Соколова отмечает, что обские угры не все *иттармы* хранили (детские, молодых женщин – уносили в лес и сжигали), некоторые “клали вовнутрь надмогильного сооружения”, мужские (главы семей), шаманов чаще всего хранили как духов-покровителей [183, с. 480–481].

Тазовские ненцы называли куклу мёртвых *нгытырма сидянг* или *нгытырма сядэй*, где *сядэй* – дух помощник. “Такую куклу, – отмечает Т. А. Исаева, – делали через 7–10 лет после смерти человека и держали вечно. У ненецких родов хантыйского происхождения после смерти человека старше 7–9 лет изготовлялось его “изображение”, называемое *сидрянг*. Его делали из осины, оклеивали берестой и одевали в одежды. Вместо лица вставляли металлическую пластину. Через три года изображение хоронили в особом ящике отдельно от покойного, в честь которого оно было сделано, но вблизи от его гроба” [61, с. 188]. Ненцы считали, что в течение 7 лет дух покойного путешествует в потустороннем мире: проходит испытание и очищение, чтобы затем вернуться в мир живых для охраны родственников от злых духов. Возвращение и вселение в изготовленное для неё вместилище возможно только с помощью шамана. “По истечении семи лет после смерти человека, – указывает И. Ю. Антонов, – сородичи шли на его могилу и от конца вертикальной рейки гроба отрезали небольшой кусок дерева, размером около 30 см. Из него вырезали куклу, для которой шили одежду в зависимости от пола умершего”. После приглашения духа умершего и его угощения “шаман заручался согласием духа на переселение его в новое тело” [6, с. 116].

Ненцы обращались с *нгытырма* как с живым человеком: разговаривали с ним, кормили его, укладывали спать. “Кукла по умершему, – как справедливо отмечает С. В. Сотникова, – это вновь воссозданное целое, единство двух основных составляющих – образа-тени (одежда) и души-дыхания. Она потому и может всецело заменить умершего, с ней потому и обращаются как с живым сородичем – кормят, одевают, укладывают спать, что она не просто заместитель, а новая ритуальная целостность. Это целостность иного порядка, связанная со сферой сакрального и обеспечивающая непрерывность жизненного круговорота” [191, с. 238]. Отношение ненцев к *нгытарма* было как к старшему в семье, который покровительствовал остальным членам семьи, помогал искать потерявшихся оленей, помогает при родах (если это *нгытарма* женщины). И так до тех пор, пока прижизненное изображение человека (*сидянг* – подставная фигурка человека) не вселится в ребёнка, т. е. не вернётся в реальный мир.

Ненцы хантыйского происхождения лицо умершего перед захоронением вытирали тряпкой, из которой затем изготавливали куклу-двойника *сидряут*. Считалось, что душа умершего должна была переместиться в это изображение. За *сидряут* ухаживают в течение трёх лет, при каждом приёме пищи сажают за стол, кладут перед ним еду. Ежемесячно он должен “получать” оленью кровь. В блюдец ставят *сянзе* – застывший олений жир. Если он потрескается, значит, что-то случится. По истечении трёх лет *сидряут* хоронят в гробике, отдельно от захоронения человека.

Вместилище умершего, завернутое в большие платки с кистями, ненцы сажали на спину жертвенного оленя и водили по ходу солнца три раза. После того, как убивали жертвенное животное, *иттарму* сажали на бок убитого животного – она вместе с душой оленя улетаала в Верхние миры. В этот момент происходило перевоплощение вместилища души *иттарма* в домашнего духа-охранителя семьи *луух* [6, с. 85, 192].

Символика “заместителей” умершего достаточно сложна. При всех разночтениях обращают на себя внимание следующие моменты. Изображение воспринималось как времен-

ное вместилище, оно олицетворяло конкретного человека и могло содержать “частицы ” реального человека. На р. Ляпин ханты наклеивали на лицо фотографию умершего. На Казыме изображение частично делали из волос покойного. Нижнесосьвинские манси изображение умершего, сделанное из волос, называли *ат акань* ‘волосяная кукла’ [207, с. 95]. Интересно напомнить, что ханты заменяли слова “покойник”, “умерший”, “изображение умершего” подставным словом “чере́п” (голова, волосы как вместилище четвёртой души), “чем и объясняется применение волос в его изготовлении” [221, с. 152]. В данной связи заслуживает внимания сообщение С. А. Поповой, записанное от её информантов: “Волосы, собранные покойным при жизни во время расчёсывания, вместе с остриженными укладывали на грудь покойного (поперёк). Перед выносом тела покойного их собирали, заворачивали в шкуру и оставляли в доме до ритуала вторых похорон” [137, с. 49–50]. Сбор волос умершему родственнику для будущего ритуала похорон его души (вторых похорон), как и приобщение волос к изображению умершего сородича, можно рассматривать в соответствии с представлениями о путеводной нити к посмертному месту обитания *хоманё́л* [63, с. 152; 148, с. 103] и как действие, способствующее его своевременному “возвращению”.

Обряд проводов души (рис. 20) совершали на сороковой или пятидесятый день (если человек умер в период, пока утки не улетели на юг) и весной, если человек умер после отлёта уток. “Для этого убивали небольшую утку *уйюв* (“утка маленьких размеров”) – свиязь, 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-pēlamtawe*), которые собирали родственники за период траура по умершему, а также волосы, которые отрезали в момент смерти человека” [183, с. 474].



Рис. 20. Изображение проводов души в загробный мир:

1 – утка; 2 – фигурка, изображающая умершего;

3 – подушка под головой фигурки; 4 – шалашик.

“Душа на спине утки к морю, к холодному морю отправляется”.

Рис. и пояснения манси Т. Костиной, сел. Ялп-ус на Оби

[221, с. 151]

Посмертные вместилища покойного хранились определённый срок. Когда женщины устанавливали, что родился человек с этой душой, куклу хоронили [165, с. 213]. Она временно возмещала недостающее количество живого, которое общество стремилось сохранить. Получив нового члена, общество восстанавливало свою целостность. Иными словами, перейдя некий временной рубеж (его позволительно сопоставить со временем хранения в доме умершего куклы *иттарма*), душа превращается в минимум живого, способного к иному циклу развития уже в ритме времени среднего мира. Укажем, что у сынских хантов процесс реанкарнации имел название *нох ляскас* ‘вверх вернуться’. То есть предок мог как бы родиться вновь в одном из своих потомков – в пределах рода передавались имена, а вместе с ними и внутренние качества их носителей [43, с. 39; 56, с. 68;

168, с. 45–49; 183, с. 478 и др.; 151, с. 89, 99–112]. “Применяя слова “вселение, возрождение, реинкарнация” души, – отмечает В. Н. Чернецов, – я даю лишь очень вольный перевод термина *ʔaχtχati*, как в более точном значении его нельзя было передать без предварительного пояснения. Глагол *ʔaχtχati* представляет собой возвратный вид от глагола *ʔaχti* “схватить”, *matər puwŋkwe os taŋərtəŋkwe*, т. е. “что-нибудь поймать и удерживать”” [221, с. 139–140].

Считалось, что душа мужчины может *нõх ляксаты* ‘возродиться’ 3–5 раз (и до 7), а душа женщины – 2–4 раза (и до 5). “Таким образом, – отмечает Н. М. Талигина, – вместе с *ляксам* ребёнок как бы приобретает вторую семью, второй круг близких людей” [197, с. 140]. Имён умерших никогда не произносили вслух. Тундровые ненцы их заменяли словами *янгода* ‘отсутствующий’ или *хасаи* ‘ушедший’. Только через несколько поколений они “возвращаются” в род в именах внуков и правнуков [168]. Тот факт, что живущие ныне есть продолжение предков, формирует представление о бессмертии, выраженное цикличностью. Сынские ханты полный цикл человеческой жизни (свадьба, рождение и смерть с последующим возрождением в молодой семье) определяли как *Турам улты кесэнлак* ‘Божьей жизни замкнулся круг’ [6, с. 128]. Таким образом, реконструировался процесс циркуляции жизни, не предполагающий её конечного, полного угасания.

Архаичное мироощущение стремилось включить в круговорот жизни и богов. Ханты с р. Юган полагали, что боги-духи бессмертны, и, убивая друг друга, они превращаются в звук (гром) [102, с. 86]. В бытовой лексике хантов содержится понятие *новтан*, означающее ‘долгоживущий, долговечный, живучий’ и служит характеристикой сверхъестественных существ, которые считаются бессмертными (боги, духи). Истребить духов может гром и шаман “путём поедания” [102, с. 183]. В мифологии манси как будто признаётся, что боги и духи-покровители не умирают. Правда, вторые подвержены временным изменениям. По преданиям *эрыг-õтырт* ‘песенные богатыри’, так называемые “пер-

воначальные богатыри” – первые “населники” земли – жили 300–400 лет. Затем старели, взбирались на небо и возвращались оттуда омоложенными. По другим сведениям, весной духи каждой местности и сам *Куль-ōтыр*, владыка преисподней, карабкаются вверх к небесному богу [230, s. 86, 93; 153, с. 102], чтобы обновить свои жизненные качества. Тем самым предполагается, что и эти мифологические персонажи “отчасти ущербны, далеки от всевластия, абсолюта” [153, с. 102–103]. Данный посыл детализирует мансийская быличка о конце Света. В ней говорится, что “В Верхнем мире семь лет гудит, это – говорили пожилые люди – Дядюшка *Тōрум* котёл горячей воды кипятит, для того, чтобы мыться. Сейчас он состарился, а когда вымоется, то станет молодым” [161, с. 163].

К. Ф. Карьялайнен приводит свидетельства того, что в сказаниях и песнях вогулов и западных остяков упоминается зимняя страна перелётных птиц *mortim-mā* и *mortā-māx*. Жителями *mortā-māx* – являются Старик и Старуха. Детей у них нет, да “они и не нуждаются в них для продолжения рода; когда они состарятся, то искупаются и от того снова помолодеют” [70, с. 25].

Таким образом, на основании вышеизложенного необходимо заключить следующее:

1. Посмертные трансформации имели целью включить жизнь человека в модель кругового времени, обеспечивая идею неуничтожимости всего живого.

2. Реинкарнировалась душа *лил/лылы* (“жизненная сила”).

3. Изображения умерших как доминантного символа традиционной культуры играют важную роль в процессе циркуляции жизни, сохраняя среди хантов, манси и ненцев представление о возрождающейся душе.

4. Посмертные изображения служили ритуальным заместителем умершего в момент его ухода из сферы видимого человеческого мира, сохраняя, как отмечает А. М. Сагалаев, на знаковом уровне – ту “ячейку”, которая временно оказалась пустой” [153, с. 122].

5. Обычай делать изображение-заместителя умершего имеет общеуральские корни, но его развитие в культ умерших предков чётко проявляется лишь у хантов и манси [177; 183].

6. Почитание предка-покровителя было делом каждой отдельной генеалогической группы, а позднее – семьи.

7. Изображение изготавливали после смерти каждого человека, что свидетельствует об устойчивости традиции почитания усопших, хотя не все их хранили.

Признание циркуляции живого между тремя мирами приводит архаичное мироощущение к важному выводу о том, что объём и время этой циркуляции не может быть беспредельным. Наступает момент, когда поддержать баланс душ в круговом цикле становится невозможным. Неуправляемый процесс равносителен Хаосу, который чужд по природе человеческому сознанию. Выход из этой ситуации в традиционном мировоззрении видится в обновлении цикличности жизни за счёт Вселенского очищения.

Жизнь человека, помещённая в центр мира, не может трактоваться иначе, как процесс периодический, имеющий, по аналогии с природным окружением, цикличность и перетекание с изменением качественных состояний некоей субстанции, понимаемой как “жизнь”. Но в этой цикличности отражена и линейность. Неслучайно в орнаментальном искусстве обских угров и самодийцев зигзагообразное изображение определяется как движение, жизнь, получение потомства [109, с. 133] и “восходит к образным представлениям эпохи мезолита” [67, с. 118].

2.2. Апокалиптическая тематика в мифологии обских угров и самодийцев

2.2.1. Начало Великого Года

Вера в круговорот времени, в периодическое исчезновение и рождение мира и человечества, превращение Хаоса в Космос составляет основу так называемого Великого Года – весьма распространённого понятия в греко-восточной терминологической системе. Открывает Великий Год (Космический цикл по Элиадэ) сотворение мира, а завершает возвращение к Хаосу. Известный антрополог обратил внимание на две характерные особенности магико-религиозного времени: “1) на его повторяемость (в том смысле, что его воспроизводит каждый значимый акт); 2) на тот факт, что хотя оно считается трансисторическим, находящимся вне любой системы счёта, т. е. как бы в вечности, у священного времени всё же есть “начало” в истории – это тот момент, когда божество сотворило мир или внесло в него порядок, или же когда предок или цивилизирующий герой открыл человеку какой-то вид деятельности” [228, с. 361].

Истоки магико-религиозного времени относятся к периоду становления человека и человеческого общества, поэтому наука не располагает данными, которые позволяли бы непосредственно воссоздать столь древнее представление о временных свойствах окружающей действительности. В этой связи следует говорить об отголосках архаического восприятия времени, для которого не существовало сплошного, однородно движущегося в одну сторону времени. “Было образное восприятие ритмичности сменяющихся событий – дня и ночи, движения Солнца и Луны, смены времён года и смены социально-возрастного статуса внутри социума – всё это понятия, которые имели свои *principia volentes*” [51, с. 105]. В представлениях обско-угорских народов существует два этапа начала счисления времени существования мира.

Первый период – сотворение мира, человека и всего живого. Исходным действием всей конструкции временного членения мира может служить выражение *щи вуши артэмна/щи*

вадшиэм артэмна ‘после того времени/тем временем’, *тадта еды, там вүй эвал* ‘отсюда, с этих пор’. То есть после начального времени. Начало Великого Времени хантыйский миф связывает с *Торумом*: “Не было ни земли, ни воды, был только *Нум-Торум*. Был у *Торума* дом в воздухе ...”, “Вверху на небе живёт бог *Торум*” [104, с. 60, 509].

Затем начинается так называемый процесс творения. Его первый этап отражён в зачине ко многим священным сказаниям и имеет собственное название: *Мув омсум йис, Торум омсум йис* ‘Эпоха, когда Земля садилась, эпоха, когда Небо садилось’, *Мув хувтум йис* ‘Эпоха, когда Землю поднимали (букв.: всплывали)’ [111, с. 23]. Фольклор берёзовских хантов в качестве самого древнего этапа мифологической истории указывает *Мув тыйм ис* ‘Земли творение’, затем следует “Богатырская эпоха” и “Эпоха хантыйского человека” [89, с. 35].

Мифологические сюжеты, относящиеся к условному периоду первотворения, содержат такие определения временных отрезков, как: “когда земля росла”, “когда землю сажали”. Следующей была эпоха, когда *мув ортум йис* ‘землю когда делили’ или *лоңх омсум йис* ‘богов когда сажали’ [115, с. 4].

О наступлении “человеческого века” сообщается формульной фразой: “при появлении белых кукол, чёрных кукол” (т. е. человека), “наступит человеческий век”, “наступит время человеческих лиц”, т. е. человеческая эра [104, с. 508, 512]. Это время, в отличие от предыдущих периодов, в сакральных песнопениях Пелымского Торума обращено к будущему. Наступит оно *Йисаң(ә) тарум верты(йа) иртна* ‘Когда-нибудь потом, [когда] Вечное время [жизни] под небом сотворено будет’ [112, с. 66]. Фольклор манси даёт аналогичные образцы формульных выражений: *Элм хōлас йисың тōрм унты-пыл, Элм хōлас нотың тōрм унты-пыл* ‘Когда долгая человеческая жизнь настанет, когда вечная человеческая жизнь настанет’ [105, с. 34–35]. Согласно мансийским представлениям о сущности человека, эпоха человечества начинается с оживления *Нуми Тōрумом* сплетённых и обмазанных глиной скелетов. Иными словами, как отмечает С. А. Попова “...в

человеке соединены материальное тело (прутья тальника, глина) нематериальная духовная часть (душа), которые имеют как земное, так и небесное происхождение” [142, с. 74–75]. Возможно, эти “люди” предстают перед нами как существа *мис* (*Мисхум*, *Миснэ*, манс.), *миш* (хант.), встречающиеся только у северных групп обских угров. С. А. Поповой записана легенда о том, что *Миснэ* и *Мисхум* считаются первыми насельниками (*ōпарись* ‘предки’) дер. *Мёнкв-я*, названной по речке *Мёңкв-я* ‘Река менквов’ [137, с. 34].

З. П. Соколова в своей статье, посвящённой вопросам происхождения обских угров и их фратрий [176, с. 122–127], приводит периодизацию “прошлой жизни”, составленной П. Е. Шешкиным по собранным им фольклорным материалам. В древней истории манси он выделяет четыре эпохи, которые для удобства мы свели в следующую таблицу (табл. 5):

Таблица 5

Периодизация становления человеческой эры

№ п/п	Название эпохи	Обитатели	Характеристика внешнего облика	Производственные навыки, общественная организация
1.	<i>Эрыг йис</i> – песенная эра, древняя первобытная эра	племена <i>Мёңкв</i> , <i>Ўчи</i> , <i>Тõрум-сирх</i> <i>Мёңквы</i> – самые древние обитатели Западной Восточной Сибири – <i>силум мёңкв сўлтмил</i> ‘великие племена	высокорослые, белокожие, дикого вида, плосколицые, черно-волосые, узкоглазые, маленький тупой нос, одежда из шкур, людоеды	не имели орудий труда, жили племенами (“стадами”), каждое из которых делилось на 2 группы: “мир мужчин и мир женщин”

		<i>мёңкво</i>’, пришли с юго-западной части Южного Урала Ўчи (<i>Ўчи</i>), пришли в Западную Сибирь с востока, жили на Средней Оби, Ляпине Төрүм-сирх ‘божественные люди’, жили в нижнем течении Волги, а также к юго-востоку от Среднего и Южного Урала	высокорослые, очень сильные, смуглые, круглолицые, черноволосые, узкие раскосые чёрные маленькие глаза, тупой нос, обладали тайным языком-свистом (“свистуны”), татуировали тело, людоеды	вождь Ўчи ходил походами “на восток”, имел сказочных птиц <i>Товлың-кәрс</i> достигли более высокого уровня развития, чем <i>Мёңкв</i> и <i>Ўчи</i>
2.	мойт йис – сказочная эра	племена <i>Порнэ</i>, <i>Мосьнэ</i>, <i>Тирпнёлп</i> <i>Порнэ</i> (<i>пор</i> – ‘фратрия’, <i>нэ</i> – ‘женщина’,	самые древние, дикие, “обросшие”, высокорослые, белокожие,	появились орудия охоты и рыболовства, одежда из звериных, птичьих и рыбьих шкур и кож вели бродячий образ жизни, занимались охотой и рыболовством, в

		жили на Урале и к востоку от Южного Урала, вплоть до Тобола и Иртыша, произошли от <i>Мёңквов</i> и, возможно, от <i>Тõрум-сирх</i>	чёрные или рыжие волосы и борода, глаза – чёрные или карие	их быту, хозяйстве и общественной жизни большую роль играла женщина
		<i>Мõсьнэ</i> (<i>мõсь</i> – ‘немного’, <i>нэ</i> – ‘женщина’, жили в верховьях Волги и Камы, произошли от <i>Тõрум-сирх</i>	самые древние люди, высокие, среднего роста, плечистые, белокожие с русыми и рыжими волосами, рыжей бородой, карими и серыми глазами	более умелые, занимались охотой и рыболовством, значительную роль играла женщина
		<i>Тирпнёлп</i> , или <i>Тирп-нёлп эква</i> (<i>дйка</i>)	“татуированные племена”	
3.	<i>хõнтлан йис</i> – воинственная эра	<i>хонтлан</i>	<i>йис</i>	
4.	<i>Ёты йис</i> – “поздняя”, “современная эра”	<i>ёты</i>	<i>йис</i>	

Северные манси, согласно материалам В. С. Ивановой, делили время на следующие этапы:

- *Тõрум у́нтум пора, Мā у́нтум пора* (‘Период становления Неба, период становления Земли’);

- *Мā уртым йис пора, ѳтырым ѳнттым пора* (‘Период распределения Земли, период насаждения духов’);
- *Элумхѳлас ѳмтум пора* (‘Период появления человека’), который делится на три этапа: 1) *мѳйт йис пора* ‘эпоха сказочного времени’, *ѳрыг йис пора, мѳйт йис пора* ‘период песенного времени, период сказочного времени’; 2) *пѳс пора* ‘старинное время’; 3) *русь пора* ‘русский период’ [60, с. 28].

В целом творение времени согласуется в общих чертах с трёхчастным членением мира. Касаясь множественности или, по крайней мере, дуализма виртуальных миров А. А. Бурыкин и Е. Т. Пушкарѳева сделали важное замечание. “Представление о времени в системе из двух миров дали бы нам связь с представлением о настоящем – о времени Среднего мира – и ещё о некоем неактуальном времени, соединяющем будущее с прошлым... Система из трёх миров дает нам более детальное временное членение и средства отсѳета времени. В такой системе есть место для недавнего прошлого, отделѳнного от настоящего примерно одним поколением людей, и место для далѳкого прошлого – для времени создания мира. В этой системе находится место для ближайшего будущего, включающего в себя срок жизни живущих и отмеченного появлением ещё не рождѳнных детей, и для отдалѳнного будущего, которое выступает как наименее определѳнное из всех перечисленных временных сегментов” [24, с. 42]. Временные сегменты (прошлое, настоящее, будущее) это не что иное, как модусы времени.

Второй период характеризует время уже созданного мира – исторического (линейного).

Концом линейного отсѳета времени может являться его исчезновение в результате катаклизмов (наводнение, потоп, апокалипсис) и последующее возрождение мира. В мифологии нет указания на количество циклов. Известно лишь, что временное членение мира представляется следующими двумя временными категориями: 1) “до последнего потопа” (человеческое прошлое); 2) “после последнего потопа” (человеческое настоящее); 3) “после очередного катаклизма” (будущее). Предпо-

лагалось, что “до последнего потопа” мир представлял собой подобие настоящего.

Лесной ненец, певец-сказитель В. С. Айваседа, на основании песенного фольклора делит время так: “Сначала был один лёд. Настоящий ледниковый период. Потом, когда человек пришёл, земля обугленная была... А затем на земле появились реки”, “Когда ненцы пришли на эту землю после потопы, на Агане только высокие места были. Они их обжидали... Пять тысяч лет назад это было” [цит. по: 205, с. 246].

Г. П. Визгалов и В. О. Кардаш приводят эпическую хронологию периода “после последнего потопы” салымских хантов. Исследователи соотносит её с историческими реалиями, в результате чего периодизация временных отрезков представляется в следующей последовательности:

1 период – “Век богатырских сказаний” (*Тарэн-арэ-нопыт*), эпическое время (XIII в. – середина XVI в.);

2 период – “Век людей” (“когда жили богатыри, но уже появились обычные люди” (конец XVI – XVII вв. – начало колонизации Сибири государством Московским);

3 период – “Век охотников” (*Кант нопыт*) или “век простых людей”, которые в устных преданиях уже идентифицируются как близкие родственники, предки. Рассматривается как недавнее прошлое, которое, по мнению учёных, можно ограничить пределами XVIII – серединой XX в. [29, с. 26, 61–62].

Мифологическое (или сакральное) время обычно устанавливается в ходе коллективных празднеств. Единичное, никогда прежде не случавшееся, не имело самостоятельной ценности. Подлинную реальность могли получить лишь явления, регулярно повторяющиеся. К таковым с полным основанием можно отнести обряды, ритуалы. В них постоянно воспроизводятся фрагменты изначального, мифологического времени, а потому такое время считается священным. Не случайно в традиционной культуре праздник обозначается как *ялпың хōтал* ‘святой день’ или *ялпың пōйксян хōтал* ‘святой день просьб’ [139, с. 5]. В процессе ритуала профаническая длительность времени останавливается и возникает священное время – время первоначала.

Это не столько введение времени (периодизация), сколько всякая мысль об изменении, движении (процесс).

2.2.2. Конец Космического цикла

В развитых мифологиях наряду с образом начального времени возникает образ конечного времени, гибели окружающего мира (апокалипсис). Несмотря на наличие в обско-угорской и самодийской мифологии сюжетов о конечности всего живого, картина светопредставления разработана слабо. Поэтому важной задачей представляется собрать воедино локальные версии произошедших катаклизмов, определить приоритеты действующих стихий (вода и огонь), “историзм” событий с привлечением фольклорных материалов и данных топонимики, а также представить оценочное суждение по данному событию.

Древние финны (как и лопари) апокалипсическое будущее связывали с кражей столба, поддерживающего небесный свод. Если его сдвинуть с места, то небо упадёт и мир сгорит в огне. Это будет конец света. В эпосе о Сампо кража Сампо расценивается как похищение небесного столба, за которым должно следовать разрушение мира и его структуры [128, с. 40]. В исландской песне “Прорицание вёльвы” представляется, что перед концом мира “Братья начнут биться друг с другом, родичи, близкие в распрях погибнут; тягостно в мире, великий блуд, век мечей и секир, треснут щиты, век бурь и волков; до гибели мира шадить человек человека не станет” [238]. Традиционным мировоззрением признавалось, что катаклизмы происходят периодически, вызывая изменение рельефа земли и гибель какой-то части человеческого мира. Причиной вселенской катастрофы прошлого, по поверьям хантов и манси, явилось массовое развращение народа. И. Н. Гемуев отмечал, что мансийские богатыри были уничтожены *Нуми-Тõрумом* за то, что беспрерывно убивали друг друга, и жили не так, как должны были жить [36, с. 195]. То есть мифы о конце света, произошедшем в результате космических сражений, от голода, огня и т. д., предстают в качестве

специфической формы активизации совести человечества, в определённые моменты истории осознающим аморальность и безнравственность своего существования.

Апокалипсис представлялся хантам и манси в виде потопа, затмения, массового холода, огненного смерча. Согласно мансийскому мифу *Нуми-Тõрум*, разгневанный дерзостью населявших землю богатырей-*отыров*, послал огонь и затем потоп. Лозьвинские манси данный катаклизм называют *Тõрум сõсхатам йис* ‘Эпоха, когда пролилось (перевернулось) небо’ (возможно, когда изменилось орбитальное положение планеты Земля [162, с. 184; 163, с. 112]. В другой версии космогонического мифа встречается мотив огненного потопа, или огненной воды *ялпын сакв* букв.: священная (огненная) вода, почти достигшая неба [105, с. 368]. Мансийское предание “О большой огненной воде” повествует о *Исум вит капай* ‘Горячая гигантская вода’ [148, с. 43–45], которая не просто затопила землю, “но и сожгла всё на своём пути, почва окрасилась в красный цвет (цвет охры)” [140, с. 145]. Аганские ханты и лесные ненцы как раз и объясняли красный слой песка в земле следами от *цек най* “огненного потопа”. Существовало даже представление о *Чёрас-най* – “Огне-океане” [130, с. 225]. Кроме “священного потопа”, в прошлом “в течение семи дней не было солнца, было темно” [146, с. 13].

Инициатором потопа, как правило, выступал сам небесный бог *Нуми Тõрум*, но главным распорядителем судеб мира в ряде случаев в порыве гнева становилась *Тёрас-най анки* ‘Моря-огня женщина’. Лесные ненцы также полагали, что ‘большую воду’ насылает само верховное божество – *Нум*, омывая, таким образом, землю от болезней [42, с. 394, 543].

Предвестником гибели “всего мира” васюганские ханты считали падение священной сосны (*Мах junk jux* ‘Священное дерево Духа земли’) на окраине юрт Озёрных, расположенных по одному из притоков р. Васюган [117, с. 154], а манси указывали на раздающийся гул в Верхнем мире, после которого на Земле появятся мохнатые животные с толстыми шкурами. Уви-

деть ворота неба открытыми приравнивалось к апокалиптическому видению. Пелымские манси полагали, что их общий дух-покровитель *Полум-Тõрум* ‘Пелымский бог’ (“хозяин” р. Пелым) охраняет вход в царство его отца *Нуми-Тõрума* и может “открывать и закрывать ключами небесные двери”. Не случайно его называли *хõt* ‘шесть’, *туман* ‘замок’, *ўруңкве* ‘караулить, охранять’, *хõн* ‘хозяин’, *сãт* ‘семь’ [12, с. 92]. Согласно материалам Е. В. Переваловой, северные ханты *Тõрум хõt ув* ‘дверь дома Торума’ представляли в виде трудно различимого белого пятна, но “если увидишь, как дверь дома открывается, необходимо пожелать себе и своим родственникам хорошей жизни” [129, с. 221]. Манси вход, дверь в “дом бога”, локализовывали в месте расположения дер. Ломбовож – *Тõрум лёңх сунт пãвыл* ‘поселение (у) основания (дыры) дороги бога’ [139, с. 57].

О грядущих событиях предупреждали и небесные светила. В предчувствии какого-либо бедствия (голод, эпидемия, всемирный потоп) Солнце и Луна поедают себя (затмения). Это обстоятельство наводит на мысль, что великий потоп (*čëk пәрәт*), как и другие катаклизмы, был периодически повторяющимся явлением и не являлся для людей таким уж внезапным событием. По одной из версий “за семь лет до начала потопа шаманам стало известно о приближающемся времени огня и воды” [129, с. 127], “о надвигающейся беде люди узнали за семь дней до события” [148, с. 43–44].

Впечатление от природной стихии было настолько разящим, что сохранилось в различных вариациях у представителей разных родов и даже семейных групп. Хантыйские и мансийские мифы содержат яркие сюжеты светопредставления. “Вода наступала очень быстро, подобно вскипанию масла в котле или топлёного сахара на сковородке. Вода разливалась, как море, скрывая под водой верхушки деревьев...” [12, с. 78]. Согласно легенде лесных ненцев *Паны Пяк* ‘Последний из рода Пяк’, потоп продолжался семь дней, в течение которых не светит солнце, гибнут люди и звери. Другая ненецкая легенда в качестве разрушающей силы указывает огонь, который горел в течение семи дней даже в воде. “По-

том с севера пришёл лёд, стало много воды. Семь дней шла вода. Потом три года было лето, и вода везде высохла, все животные пропали. Потом три года была зима, и от холода умерли те, кто ещё не умер...” [42, с. 394]. Ненецкий миф-сказка “Старухина-Лепёшка” (*Пухутяя-Леска*) содержит следующее описание грядущей катастрофы: “Скоро священная вода придёт, ни кусочка земли видно не будет, одна возвышающаяся земля будет – *Хать-Пярак-Пиртя*. Только эту землю не зальёт ...” [209, с. 147].

Во время Великого потопы люди, по научению *Тору*ма, спасались разными способами. Манси, чтобы уцелеть во время ливня из “огненной воды”, сшили из семи толстых шкур мохнатых животных плоты, на которые поставили маленький домик. Эти плоты в течение семи лет огненной водой не прожигаются. Чтобы выжить, необходимо соблюдать несколько правил: не выглядывать наружу, чтобы не впустить души умерших родственников; не разговаривать (“если человек что-нибудь скажет, то он замертво упадёт”). Вода лилась семь лет [161, с. 163].

Другое мансийское священное сказание повествует о том, что люди спаслись, построив себе плоты (*пор*) из лиственничных брёвен, уложенных в семь слоёв и привязанных к мощному дереву при помощи сплетённых корней *тип йив* ‘дубатальника’ [140, с. 146]: шесть слоёв сгорят, а останется лишь седьмой. Во время потопы часть плотов унесло течением и прибило на другие земли (реки) [148, с. 50].

В хантыйском роду *Йуңк восаң йох* ‘Ледяного городка люди’ (в настоящее время проживают в пос. Пельвож и Катравож) сохранилось предание о времени “святой большой воды”, когда людям этого рода удалось избежать гибели на лиственничном плоту, покрытом стерляжьим многослойным пологом. “Воды много-много. Однажды лодка-дом остановилась. Подняли полу полога, видят: их лодка-дом зацепилась за край каменистого мыса” [118, с. 68]. Предания лесных ненцев через описание картины великого потопы объясняют этимологию названий некоторых ненецких родов: “Был потоп. Всё вокруг затопило водой. Остались только кусочки коры с приставшей к ним серой. Только они плавали по воде. Звери,

птицы и люди садились на эти кусочки. Куда приставала сера, там и должна стать родина этих людей... Айваседа и Иуси вместе высадились. Где-то плавали *Хэпа-Пяк*, *Нату'-Пяк* и другие. *Хэпа-Пяк* попалось на пути большое бревно-топляк, они зацепились за него и выжили. Это был род Пяков – *Хэпа-Пя* (здесь: *Хэпа-Пя* дословно “сухое дерево”), другой род *Нату'-Пяк* высадился на кончик (верхушку) полузатонувшего дерева. Вылла попал на пенёк, застрял там и остался. Он всё время раскачивался вперёд-назад, вперёд-назад (*вылла ламай*) – отсюда и фамилия *Вылла*” [55, с. 42].

В целом общую картину спасения детализирует предание, сохранившееся в среде представителей локальной группы манси *Ялпус мэхум* ‘Священного городка люди’ (пос. Вежакары). Предки фамилии Шадриных считают, что их принесло на плотках из *сāt нис лōмт пор* ‘семь полосок кусочков плот’ (семь венцов) с южной земли (*алы м̄*). “Если в чей-либо плот запрыгивал медведь, то они считались везучими (*сōтың*); к которым плотам приставали различные водяные змеи (*вит ўйыт*), хозяева такого плота считались несчастливymi” [12, с. 78]. Данный плот также был рассчитан на длительное пребывание на воде. Он, как и в случае с плотом-домом *Йуңк восәң йох*, был покрыт пологом из налимьей кожи (*сыг хасап с̄й* ‘налим полог укрытие’), т. е. подготовлен для длительного плавания. Предки хантов Куриковых во время потопа спаслись “в деревянной лодке, обшитой налимьей кожей” [129, с. 128]. В другом хантыйском предании упоминаются несущиеся по воде земляные острова – *емаң мув лопсәт* ‘священной земли куски’, на которых спасаются люди.

Незатопленными во время большого священного потопа оказались рельефно выделяющиеся высокие места. Например, около Зелёного Яра, на развилке р. Полуи, со спадом воды каждый год обнажается островок, с которым предание связывает спасение людей во время потопа и их расселение в бассейне Полуи. Тегинские ханты местом своего спасения во время потопа называют гору *Пўтәң с̄ңхам* ‘Котелка яр’. На её пологой вершине уцелели “пять семейств великанов-Менков, пять семейств

лесных невидимых людей *Миш-ёх*, пять семейств медведей, пять семейств людей” [119, с. 9].

Топонимическая карта территории проживания хантов р. Казым также сохранила память о вершинах, на которых во время великого потопа спаслись люди: “Лесистая гора у селения Мозямского народа”, “Яр (у реки) Помут”, “Яр у узкого поворота (реки Сорум)” [49, с. 143]. На территории проживания сургутских хантов это Барсова Гора [10, с. 152]. Когда ненцы после потопа пришли обживать р. Аган, там “только высокие места были”, “а так кругом выжженная земля была” [205, с. 246]. Одна из легенд лесных ненцев – *Паны Пяк* ‘Последний (из рода) Пяк’ – повествует о том, как герой “сумел выжить, спасшись на нарте посреди высокой сопки” [42, с. 394].

С общей концепцией гибели мира, с мифами о глобальном потопе связаны наименования некоторых географических объектов в местах проживания манси:

- *Яныг-Квот-Нёр* ‘Большой Кисовый Камень’ и *Мань Квот Нёр* ‘Малый Кисовый Камень’, водораздельные хребты, расположенные между р. *Ёвтың-я* и верховьем р. *Лõпси-я*, вершины которых величиной “с кису оленя” (*киса* или *кыса* ‘шкура с голени оленя или лося’) во время всемирного потопа остались сухими [98, с. 234].
- *Хõлат-сяхл* ‘Гора мертвецов’, на верхушке которой спаслись манси. По одной из версий при потопе горячая вода затопила всё вокруг, кроме места на вершине горы, достаточного для того, чтобы лечь человеку [162, с. 247].
- *Лунт-хусан*, гора в вершине р. Лозьва, ‘Гусиное ущелье (букв.: коробка)’, на вершине которой при всемирном потопе нашлось место только для одного гуся [98, с. 42].
- *Кёнт/Тёнт-Нёр* ‘Горный хребет шапки (шапок)’. *Кёнт* ~ *тёнт* (диал. вар.) – шапка; шлем. “Происхождение оронима манси связывают с Всемирным потопом (*Ялпың щакв*). В предании говорится о том, что во время бедствия на массиве оставались кусочки суши, величиной с шапку, на которых спаслись люди” [162, с. 297].

- *Няврам лёньсюм сял ала*, главная вершина хребта *Сисун* (Чистоп), “Верхушка горы, где плакал ребёнок”. Согласно преданию на сухой площадке “величиной на слышимость плача ребёнка”, во время потопа спаслось пять мансийских семей [98, с. 52, 127, 147].

А. К. Матвеев связывает реальную основу упомянутых фрагментов как с разливами многоводных рек, так и отдельными отзвуками глобальных катастроф послеледникового периода. “Естественно, что предания о потопе связаны с горами, наиболее значительными для этого района Урала (*Сисун* – 1292 м, *Лунт-Хусан* – 1182 м, *Яныг-Квот-Нёр* – 1096 м, *Холат-сяхал* – 10789 м)” [75, с. 234]. Возвышенности, на которых спаслись легендарные герои, впоследствии стали родовыми святыщами. Считалось, что их разрушение или уничтожение приведёт к гибели Земли.

С периодом “после последнего потопа” связано предание, записанное В. И. Анучиным у кетов: “Когда земля после потопа стала обсыхать, то вокруг остяцкой земли стало море. Стрижек жил у царя. Смотрит царь – стрижек летает за море и носит от туда глину, делать себе гнездо. Царь говорит – в нашей стороне такой земли (глины) нету, должна быть там ещё другая земля. Поймал стрижа, привязал ему за ногу тонкую нитку. Он улетел за глиной. Там ниткой запутался в тальнике. Тогда царь велел своим людям плыть туда, куда тянулась нитка, и таким образом была найдена остяцкая земля” [цит. по: 3, с. 70].

Мифологические сюжеты оставляют возможность спастись какой-то части людей и животных. Согласно хантыйской версии мифа о потопе, жизнь возобновится, “так как мальчик и девочка случайно остаются в живых (спасаются в детской колыбели)” [102, с. 81]. Выжившие люди отныне считают себя не только родственниками по крови [42, с. 543], но и по *най отыр’ам* (букв.: героиням, богатырям) [148, с. 50]. Лесной ненец В. С. Айваседа вспоминал, что когда их предки после потопа пришли на Аган, здесь всё горелое было. “Они увидели обожжённую землю. Только обгоревшие пни стояли... Люди

даже не смогли жердей для чумов срубить. Всё сгорело. Жили только на высоких местах...” [209, с. 246].

После страшного катаклизма, уцелевшее человечество начало расселяться по Земле. Семь Сынов *Тõрума* не оставили людей. “Именно они, – отмечает А. Цукор, – вместе с духами стихий создавали на земле нравственное и культурное поля народов, заложив в мифы печальную историю, произошедшую с их предками. Этими народами в настоящее время являемся мы” [219, с. 40]. Но время нашего существования не вечно. Каждые две тысячи лет, по представлениям ненцев, мир обновляется. А. В. Головнёв приводит описание ненецкого духа *Хэбидя Хо Евр* (Хозяин Священной Берёзы), который живёт в дупле семиствольной берёзы и через каждые две тысячи лет (*сидя-ендр по*) поднимает своё жилище из-под корней которого разливается по земле вода великого потопа (*нгарка сава*). В результате люди погибли, но спасшиеся проживут ещё 2000 лет. “По слухам, – пишет А. В. Головнёв, – в 2000 году *Хэбидя Хо Евр* в очередной раз поднимет свою берёзу, и землю покроет потоп” [42, с. 394]. Сравним этот сюжет с хантыйской эсхатологической версией мифа о потопе, записанного В. М. Кулемзиным: “Давно ещё был *чек-най*, потоп, всё потонуло. *Чек-най* – это такое время – будет огонь идти по земле на один метр, в земле и по воздуху сантиметров на двадцать. Он всё сожжёт, а потом пойдёт вода и всё смоеет, и тогда снова начнётся вся жизнь. Только *лунки* в молодых превратятся. Один *чек-най* уже был, старик остался и показал два пальца. Ждали его два дня – нет, два года – нет, двести лет – нет, потом догадались: через две тысячи лет опять будет *чек-най*” [99, с. 17].

Попытки предугадать наступление катастрофы присущи и современным коренным народам Севера. Как правило, такая миссия возлагается на стариков, которые могут общаться с богами. Лесные ненцы для этого используют гадание с помощью сухожильных нитей (*тэң*). Их, обычно, должно быть нечётное количество – 3, 5, 7 и т. д. Ненецкий шаман вслух или мысленно задаёт вопросы. Если при касании натянутых нитей о лезвие ножа, зажатого между колен, они не лопаются – это положи-

тельный ответ. Мать потомственного оленевода Йиуси Аули Кольчевича еще в 1970-х годах, видя страшные изменения, которые происходят вокруг, с помощью нитей пыталась заглянуть в будущее. Нити ее “предупредили”, что природа изменится в худшую сторону: земля будет гореть, люди все чаще станут погибать трагической смертью. Причиной этой надвигающейся беды лесные ненцы считали расплату людей за то, что они “то, что было внизу – положили наверх, а то, что находилось сверху – стало внизу”. Такие изменения связывались с предчувствием катастрофы [ПМА, пос. Варьеган. 1998].

Печорские коми полагают, что грядущему апокалипсису будет предшествовать “прогрессирующее” оскудение природы, растительного и животного мира. “Затем с востока в 12 часов ночи (суточный временной рубеж) придут два огненных столпа, и на земле всё сгорит. Из людей спасутся только те, кто закопается в землю на девять локтей. Тридцать лет на земле ничего не будет расти, а что будет потом – неизвестно” [33, л. 53]. Согласно другой эсхатологической версии коми, приведённой Д. Р. Фуксом, перед грядущим концом света “уши у зайцев станут полностью белыми (их кончики в мифологическое время сделал чёрными *Ен* для отличия от зайцев *Омöля*), исчезнут птицы, на земле пропадёт вода. Последний человек умрёт от жажды”, а затем мир опять возродится [75, с. 120].

Признаками кончины мира порой становятся новые, ранее неизвесные предметы или объекты, на которые переносился образ врага. К таковым информанты Т. А. Молдановой с верховий рек Казыма и Тромъегана относят железные вышки (“С железной головой, с железным животом большой русский мужчина”) и горящие факела (“В красном сарафане большая русская женщина”), которые всё на своём пути пожирали. “Появились новые гигантские враги, по своей чудовищной силе несопоставимые с прежними опасностями, на которые этнос не выработал способы защиты” [108, с. 7]. Ненцы слагают песни-мифы о будущем, которое настанет после того, как нефть и газ будут выкачаны. Новые города опустеют и вместе с брошенными машинами зарастут травой, а на ней снова будут расти ягоды и ягель, и ханты заживут как

прежде [6, с. 198]. Касаясь данных сюжетов, В. М. Кулемзин отмечает, что это “реакция на промышленное освоение той части населения, которая не успела или не смогла адаптироваться к новым условиям” [83, с. 128]. Но затем, согласно циклической модели времени, мир опять возродится. Идея такого возобновления, круговорота земной жизни, заложена и в облике *Мув-керты-ху* (*Мув-сиит ху*) – ‘Землю-вращающем-человеком’ [42, с. 552]. Обновлению подвержены и боги. Сам *Нуми-Торум* искупался (обновился) в огненных водах. Достижению бесконечности земного существования способствуют так называемые Места Силы (святилища), где совершались (и совершаются) духовные обряды, способствующие укреплению стабильности между человеком и природой, единению мира и сферы сознания.

Отличительной чертой современной интерпретации апокалипсиса у лесных ненцев является представление о катастрофе как явлении, ведущем к полному уничтожению без перспективы возврата и применение данного понятия к бытовым ситуациям, имеющим порой саркастическое значение. В быличках, записанных Ю. К. Вэллой от своих сородичей [33, с. 40–55], апокалипсис предстаёт то как прозвище Аатана – жителя Варьёгана, который часто употреблял это незнакомое слово, то как горькие реалии современной жизни (табл. 6).

Таблица 6

Современный апокалипсис в произведениях Ю. Вэллы
(фрагменты)

Апокалипсис по-сибирски	Апокалипсис по-ненецки	Апокалипсис по-русски
“Он ещё два-три года проработает и уедет. А мне после него всю жизнь жить здесь на перерытой, перетоптанной земле, с переломанными деревьями и с замазученными озёра-	“– И у нас в Варьёгане объявилось “братство” – то ли баптисты, то ли ещё какая разновидность сектантская. Тоже удобно устраиваются в сознании коренных жите-	“Паренёк соседский служил в Чечне. Весь изранен. Пока служил, семью его выселили из квартиры за неуплату коммунальных. Негде прописаться. Калеку на работу не берут. Бом-

ми и реками. Мне уже негде будет добывать пушнину и мясо, негде вылавливать рыбу на строганину, негде пастись оленей. Разве это не Апокалипсис?..”	лей. Мол, если кто не с нами, того ждёт Апокалипсис – конец света”.	жи, как могли, собирали для него пропитание по мусорным бакам. На груди в два ряда дырки от пропитых медалей... Три дня назад умер – отмучался. Теперь некому заплатить для него... за место на кладбище...”.
--	---	---

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что при всей вариативности участвующих во “вселенской” катастрофе стихий, мифологические сюжеты отдают предпочтение воде и огню, которые лежат у истоков мироздания, а в качестве причины указывается моральная деградация человека. Может быть поэтому традиционное мировоззрение больше обращено в прошлое, чем в будущее, где “скрывается” конец всего сущего. Отметим, что начало и конец протяжённых вытянутых предметов (палка, верёвка), природных объектов (озеро, река), растений в обско-угорских и самодийских языках обозначаются, как правило, при помощи соматизмов и абстрактных понятий, используемых в своих метафорических значениях. К примеру, два конца верёвки в хантыйском языке обозначаются как *олдэң* ‘начало’, хорей имеет начало (*олдэң*) и конец, обозначаемый как “вершины острие” (*тай*). Значение мансийского слова *ōвыл* ‘начало’, ‘конец’ зависит от точки отсчёта или направления движения. В мансийско-русском словаре слово “конец” обозначено расширительно: *дигпāлн-ōвыл* ‘кончающееся начало’ [149, с. 114].

В названиях мансийских гидронимов устойчивым является номинирование начала реки или озера словом *пуңк* ‘голова’, а конец – *пōсум* ‘корма’: *Лōпси пуңк тўр* ‘Озеро у начала (букв.: головы) залива’, *Посал пуңк* ‘Начало (букв.: голова) протоки’, *Пēs посал пōсум* ‘Конец (букв.: корма) старой протоки’, *Посал пōсум тўр* ‘Озеро в конце (букв.: в корме) протоки’ [98,

с. 152, 179, 181]. Язык шурышкарских хантов даёт примеры следующих сочетаний в обозначении начала и конца ряда протяжённых объектов: *йохан тай* ‘реки начало’ и *йохан ов* ‘реки дверь’ (в значении “конец, устье”), *йух пуй* ‘основание дерева’ (букв.: дерева зад) и *йух тай* ‘дерева верхушка’ [Устное сообщение А. А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2012]. Лесные ненцы связывают понятие “начало” с такими значениями, как *чепьшат* ‘начало’, *пя”ма* ‘начало’, а “конец” – *мӓӓ* ‘конец’, ‘верхушка’, ‘макушка’, ‘исток (реки)’, *пан* – ‘край’, ‘конец’, ‘нижний край покрышки чума’, ‘подол одежды’.

Данные примеры позволяют высказать предположение, что в традиционной культуре точка отсчёта пространства/времени (“начало”) связывалась, в основном, с двумя значениями “голова”, “верхушка”, в то время как понятие “конец” представлено многочисленными разрозненными обозначениями: “корма”, “дверь”, “исток”, “зад”, “макушка”, “край”, “подол”. Выявленная ситуация позволяет предположить неразвитость представлений о конце бытия (или его отсутствие вообще), утверждая тем самым превалирующую идею о цикличности времени. В это понятие входят эсхатологические воззрения о конечности человеческой жизни или о конце света и его возрождении.

Представление о катастрофе воспринималось носителями традиционной культуры как переходное состояние от одного космического цикла к другому. И в этом смысле календарь связывал воедино человека и все модели и виды времени в циклический образ мира. Тем самым возможно предположить, что описанные катаклизмы (всемирный пожар, всемирный потоп) выполняли функцию своеобразного членения мироздания на “космические века” (табл. 7).

Таблица 7

Космические циклы

Виды/модели времени	Коды временного цикла			
	Начало	Развитие	Угасание	Конец
Сакральное (циклическое) время	Возникновение мира	Расцвет мира	Старение мира	Исчезновение мира

Природное (циклическое) время	Весна	Лето	Осень	Зима
	Утро	День	Вечер	Ночь
Биологическое (линейное) время	Рождение	Зрелость	Старость	Смерть

Эти кризисные явления, обновляющие Землю и придающие социуму новое развитие, схожи с обрядами инициации, но это уже иные – космические инициационные обряды. Поэтому катастрофы не вечны. Восстанавливаясь из Хаоса, мир вступает в новый период своего развития. В этих представлениях отразилась доминирующая черта мировоззрения обско-угорских и самодийских народов – милленаристские настроения (от лат. *Mile* – тысяча, *миллениум* – тысячелетие), согласно которым жизненный и вселенский циклы повторяются через каждые 2 тысячи лет для тех, кто соблюдал традиционные нормы бытия и мир возродится в своей первозданной чистоте (“В древности, *емаң йиңк йупина* – после потопа, земля была священна”) [118, с. 82]. Тем самым наши современные знания неожиданным образом всё больше приближаются к представлениям традиционных обществ, для которых апокалипсис является включённым в концепцию циклического времени и обнаруживают отношение к нему как к повторяющемуся явлению, способствующему не только обновлению мира, но и созданию нравственного и культурного поля человечества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Категория времени – важная мировоззренческая универсалия, которая одновременно является сложной и абстрактной для постижения. Время своеобразно преломляется в других, более детализированных уровнях этнокультурного сознания: календаре, праздниках и обрядах, жилищно-поселенческом комплексе, возрастных градациях и др.

Для обско-угорских и самодийских народов понятие “время” соотносится с чередой событий: “день”, “возраст” (в значении “длительный промежуток времени”), “время”, “пора”, “срок”, “период”, для которых не требуется унифицированное хронологическое счисление отрезков времени и особенно будущего времени. В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина, основываясь на исследованиях Н. И. Терёшкина, предположительно объясняют многообразие форм прошедшего времени и наличие будущее-настоящего времени (при отсутствии будущего времени) особенностями традиционного мышления. Согласно их наблюдениям, “мысль хантов более обращена в прошлое, чем в будущее. Они редко строят планы даже на ближайшее время и изменения в своей жизни производят скорее под давлением обстоятельств, чем в соответствии с заранее обдуманной программой” [84, с. 103].

В традиционном понимании носителей культуры время неоднородно. Древнейшая интуиция времени, свойственная бесписьменным культурам, фиксирует не длительность и необратимость, а ритмичность, повторяемость, цикличность процессов. Простейшие временные ассоциации, основанные на повторяемости, ритмичности и одномоментности, позволяют выделить две его модели: круговое (или циклическое) и линейное (однонаправленное) время. Эти культурные модели отражаются непосредственно в значениях слов, а также выделяются в процессе их функционирования. Традиционное мировоззрение как раз и демонстрирует сочетание этих двух моделей.

Качественная дифференциация событий повлекла за собой выделение объективно-реального (повседневного, бытового) и магико-ритуального (сакрального, мифологического) времени. Профанное время, как правило, связывается с ли-

нейностью, а сакральное – с цикличностью. Отметим, к примеру, что А. А. Бурыкин и Е. Т. Пушкарёва указывают на “строгое противопоставление циклического, повторяющегося, закономерного, предсказуемого, и нециклического, единичного, случайного и предсказуемого”, времени [24, с. 42–43]. Однако отдельные отрезки природного (астрономического) времени – минуты, часы, дни, месяцы – выстраиваются в линию: наблюдаемая фаза циклического времени соответствует настоящему моменту линейного времени, линейный путь человеческой жизни от рождения до смерти оканчивается верой в возрождение жизни в ином статусе (реинкарнация), что являет собой цикличность, круговорот, “вечное возвращение”. Сакральное время не обязательно является циклическим, оно просто иное, обращённое к потустороннему, оно может быть “встроено в профанное” в качестве обрядовых празднеств, которые связывают конкретное событие с ритуальным временным континуумом. Таким образом, в повседневном времени выделяются определённые моменты, в которые возможны встречи с духами. Они определяют порядок в социальной жизни и являются условиями обновления общества.

Анализ календарных систем обских угров и самодийцев позволяет констатировать, что объективно-реальное время в традиционной культуре, как правило, регулировалось природными циклами и определяло структуру сознания человека. Названия календарных периодов отражают фенологические явления, окружающую флору и фауну, и, в меньшей степени, хозяйственные занятия населения.

Объективно-реальное биологическое (линейное) время представляет собой время существования человека (индивидуальное время) и время смены поколений (время существования вида). Существование человека, как и явления окружающего мира, также имеет временную продолжительность. При определении возраста носителями языка, как правило, использовались различные коды: 1. социальный – *Ими тәты луват* ‘Возраст, когда приводят жену’; 2. пространственный – *Йэлды вадты йох* ‘вперёд (дальше) живущие люди’; 3. животный – *Хөйа-войа* ‘Стал зрелым’ (букв.: мужчиной-зверем стал); 4. растительный –

Дыйам тулах ‘Гнилой гриб’; 5. предметный – *Пирэц көравньэк* ‘Старый короб, сплетённый из корней’.

У разных этносов существуют различные представления о числе биологических возрастов, но основными у всех являются: детство, юность (подростковый возраст), зрелость и старость. В соответствии с возрастной периодизацией, а также с разграничением “мужской” и “женской” сфер формировалась половозрастная субкультура, которая выступала маркером социально-возрастной общности, сохраняя традиционный облик этноса.

Магико-религиозное время характеризуется многообразием свойств, главным из которых является цикличность, а также разнонаправленность движения (инверсность), семиотизация, антропоморфизация, перцептуальность, неоднородность (положительное и отрицательное качество времени), модусность (прошлое, настоящее, будущее), бесконечность.

В процессе мироздания изначально была заложена идея регенерации времени посредством идеи о реинкарнации. Необратимость и конечность времени физического существования человека осознавалась не только как индивидуальная судьба, но и как конец земного пути человеческого сообщества, за которым наступает возрождение (космические циклы). Вера в круговорот Времени, в периодическое исчезновение мира и человечества, за которым следует появление нового мира и нового возрождённого человечества свидетельствует о желании обновить время от времени прошлое и о вере в такую возможность. Каждый космический цикл есть Абсолютное начало, потому, что вся “история” полностью упраздняется, возвращается к Хаосу, за которым опять наступит упорядочение мира (Космос). В этом процессе время играет системообразующую роль, создавая целостную структуру мироздания в которой человек является образующим началом. Несмотря на то, что восприятие времени носителями культуры базировалось как на оппозиции, так и на единстве линейного и циклического времени, при этом вырабатывался чрезвычайно важный механизм формирования единства группы, основанный на понимании этнического времени, как общественной ценности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Исповедь / Аврелий, Августин. История моих бедствий / П. Абеляр. – М. : Республика, 1992. – 336 с.
2. Адаев, В. Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев / В. Н. Адаев. – Тюмень : Вектор-Бук, 2007. – 240 с.
3. Алексеенко, Е. А. Представления кетов о мире / Е. А. Алексеенко // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л. : Наука, 1976. – С. 67–105.
4. Ёл'вы. Альвы / сост. и пер. Л. Е. Куниной. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2005. – 144 с.
5. Андреев, И. Л. О характере социальных связей в эпоху перехода от первобытнообщинного строя к классовому обществу / И. Л. Андреев // Советская этнография. – 1971. – № 2. – С. 13–24.
6. Антонов, И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера / И. Ю. Антонов. – М. : ЮНИТИ-ДАНА ; Закон и право, 2008. – 351 с.
7. Аскин, Я. Ф. Проблема времени. Её философское истолкование / Я. Ф. Аскин. – М. : Мысль, 1966. – 200 с.
8. Аскин, Я. Ф. Бесконечность Вселенной во времени / Я. Ф. Аскин // Бесконечность и Вселенная. – М. : Мысль, 1969. – 325 с.
9. Арутюнова, Н. Д. Время: модели и метафоры / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка: Язык и время. – М., 1997. – С. 51–61.
10. Балалаева, О. Э. Священные места хантов средней и нижней Оби / О. Э. Балалаева // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). – Екатеринбург : Тезис, 2002. – С. 151–166.
11. Баландин, А. Н. Мансийско-русский словарь / А. Н. Баландин, М. П. Вахрушева. – Л. : Гос. уч.-пед. изд-во, 1958. – 228 с.
12. Бардина, Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века) / Р. К. Бардина. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. – 291 с.

13. Бармич, М. Я. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект) / М. Я. Бармич, И. А. Вэлло. – СПб. : Просвещение, 2002. – 288 с.

14. Бартенев, В. В. Погребальные обычаи обдорских остяков / В. В. Бартенев // Живая старина. Вып. V, 3–4, отд. V. СПб., 1895. – С. 487–492.

15. Бауло, А. В. Древний металл из святилищ обских угров (новые находки) / А. В. Бауло // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2002. – № 2. – С. 144–155.

16. Бауло, А. В. Домашние (семейные) святилища северных хантов / А. В. Бауло // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2004. – №1. – С. 86–101.

17. Бекетов, Л. Заметки об инородцах Берёзовского округа / Л. Бекетов // Тобольские Губернские Ведомости. – 1857. – № 13.

18. Белявский, Ф. Поездка к Ледовитому морю / Ф. Белявский. – Тюмень : Мандр и Ка, 2004. – 296 с.

19. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 177 с.

20. Богораз, В. Г. Эйнштейн и религия / В. Г. Богораз. – М. ; Петроград : изд-во Л. Д. Френкель, 1923. – 198 с.

21. Большая советская энциклопедия. Т. 23. – М., 1976. – 635 с.

22. Боровикова, А. В. Лексика ненецких языческих верований / А. В. Боровикова // Вопросы Уралистики 2009. Научный альманах / Ин-т лингв. исслед. – СПб. : Наука, 2009. – С. 471–474.

23. Бурыкин, А. А. Материалы к описанию терминологии родства и свойства ненцев / А. А. Бурыкин // Азбука родства. Вып. 11. – СПб. : 2006. – С. 234–247.

24. Бурыкин, А. А. Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты) / А. А. Бурыкин, Е. Т. Пушкарёва. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2011. – 390 с.

25. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурьшкарский и приуральский диалекты) / С. И. Вальгамова [и др.]. – Екатеринбург : Баско, 2011. – 208 с.

26. Вернадский, В. И. Проблемы биогеохимии. О коренном материально-энергетическом отличии живых и косных естественных тел биосферы. Вып. 2. / В. И. Вернадский. – Л. : изд-во АН СССР, 1939. – 36 с.

27. Вернадский, В. И. Проблемы биогеохимии. Т. 16. / В. И. Вернадский // Труды биогеохимической лаборатории. – М. : Наука, 1980. – 456 с.

28. Верховский, И. А. Некоторые аспекты этнометафизики традиционных обществ в свете европейской историко-философской традиции / И. А. Верховский // Материалы III Югорских чтений / под ред. Н. В. Лукиной. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 40–50.

29. Визгалов, Г. П. Святилище Ай-орт-ики на речке Малый Салым: историко-этнологическое исследование / Г. П. Визгалов, О. В. Кардаш. – Нефтеюганск : Северная археология; Екатеринбург : АМБ, 2010. – 216 с.

30. Воронов, А. Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии / А. Г. Воронов // Записки Русского географического общества по отд. этнографии. Т. XVIII: сборник народных юридических обычаев. – СПб., 1900. – 429 с.

31. Вэлла, Ю. Ветерок с озера: проза / Ю. Вэлла. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – 336 с.

32. Вэлла, Ю. Земля Любви: диалоги / Ю. Вэлла. – Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2011. – 107 с., 101 с. – (Книга-перевёртыш).

33. Гагарин, Ю. В. Отчёт Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 г. / Ю. В. Гагарин // Науч. архив КНЦ УрО РАН. 1969. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. (по Канакову).

34. Гайденко, П. П. Понятие времени в античной философии / П. П. Гайденко // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып.1. – М., 1999.

35. Гемуев, И. Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели / И. Н. Гемуев // Урало-Алтаистика: Археология. Этнография. Язык. – Новосибирск : Наука, 1985. – С. 137–144.

36. Гемуев, И. Н. Святилище Халев-ойки / И. Н. Гемуев // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 78–91.

37. Гемуев, И. Н. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы / И. Н. Гемуев, А. В. Бауло. – Новосибирск : изд-во ИО-Эт СО РАН, 1999. – 240 с.

38. Георги, И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. 1. / И. Г. Георги. – СПб., 1776. – 89 с. : 25 л. : ил.

39. Герасимова, Д. В. Народный календарь манси / Д. В. Герасимова // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб. : Лань, 1999. – С. 78–81.

40. Герасимова, Д. В. О шаманизме обских угров / Д. В. Герасимова // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Часть 2. – СПб. : МАЭ РАН, 2004. – С. 188–194.

41. Голованова, И. А. Время, вечность, момент / И. А. Голованова // Вестник Московского Университета, Сер. 7: Философия. – 1993. – № 5.

42. Головнёв, А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров / А. В. Головнёв. – Екатеринбург : Уральский рабочий, 1995. – 606 с.

43. Гондатти, Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири / Н. Л. Гондатти. – М. : Типография Е. Г. Потапова, 1888. [Отд. оттиск]. – 91 с.

44. Гриневич, А. А. Поэтика медвежьих песен: рукопись дис. ... на соискание ученой степени к. ист. н. / А. А. Гриневич. – Новосибирск, 2012. – 166 с.

45. Гуревич, А. Я. Время как проблема истории культуры / А. Я. Гриневич // Вопросы философии. – 1969. – № 3.

46. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гриневич. – М. : Искусство, 1972. – 318 с.

47. Даль, В. Толковый словарь русского языка: иллюстрированное издание / В. Даль. – М. : Эскимо, 2011. – 896 с. : ил. – (Российская императорская библиотека)

48. Динисламова, С. С. Культурные истоки фразеологизмов мансийского языка / С. С. Динисламова // Современные исследования социальных проблем. Вып. 4. – Красноярск, 2009. – С. 57–60.

49. Дмитриева, Т. Н. Топонимическая картина территории проживания хантов / Т. Н. Дмитриева // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). – Екатеринбург : Тезис. 2002. – С. 125–148.

50. Дунин-Горкавич, А. А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. Т. 3. / А. А. Дунин-Горкавич. – М. : Либерея, 1996. – 208 с.

51. Дьяконов, И. М. Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 248 с.

52. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М. : Канон+, 1998. – 432 с.

53. Евсюков, В. В. Мифы о Вселенной / В. В. Евсюков. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. – 175 с.

54. Зенько, М. А. Экологический календарь лесных ненцев: опыт хозяйственно-культурной, этнографической и историко-этнографической реконструкции / М. А. Зенько // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Ч. 2. – СПб. : МАЭ РАН, 2004. – С. 3–10.

55. Зенько-Немчинова, М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки / М. А. Зенько-Немчинова. – Екатеринбург : Баско, 2006. – 272 с.

56. Зуев, В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Берёзовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов / В. Ф. Зуев // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772). – М., 1947 (ТИЭ, н.с. Т. V).

57. Иванов, В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века / В. В. Иванов // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л., 1974. – С. 39–66.

58. Иванов, С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья / С. В. Иванов // Сб. МИА, 1955. Т. 16. – С. 167–172.

59. Иванов, С. В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. / С. В. Иванов. – Л. : Наука, 1970. – 295 с.

60. Иванова, В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века) / В. С. Иванова. – Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с. : ил.

61. Исаева, Т. А. Кукла в игре и сакральном пространстве / Т. А. Исаева // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Екатеринбург; Сургут : Магеллан, 2007. – С. 186–196.

62. Иславин, В. Самоеды в домашнем и общественном быту / В. Иславин. – СПб., 1847. – 142 с.

63. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.

64. Каган, М. С. Время как философская проблема / М. С. Каган // Вопросы философии. – 1982. – № 10. – С. 117–124.

65. Каксин, А. Д. Категория наклонения – времени в северных диалектах хантыйского языка / А. Д. Каксин. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2000. – 116 с.

66. Каксина, Е. Д. Время – как часть картины мира ханты: Рукопись научно-исследовательской работы. Фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок / Е. Д. Каксина. – Ханты-Мансийск, 2010. – 88 с.

67. Калинина, И. В. Мезолитический субстрат в орнаментальной традиции обских угров / И. В. Калинина // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Сургут : Магеллан, 2007. – С. 106–124.

68. Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов. В 3 т. Т. 1. / К. Ф. Карьялайнен. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1994. – 152 с.

69. Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов. В 3 т. Т. 2. / К. Ф. Карьялайнен. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. – 284 с.

70. Карьялайнен, К. Ф. Религия югорских народов. В 3 т. Т. 3. / К. Ф. Карьялайнен. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. – 247 с.

71. Кастрен, М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1846) / М. А. Кастрен // Собрание старых и новых путешествий. Ч. II. – М., 1860.

72. Колесникова, С. Ю. Универсальная модель календаря в традиционной культуре народов мира: дис. ... д-ра культурологии: (24.00.01) / С. Ю. Колесникова. – Томск, 2004. – 302 с.

73. Колодкин, В. И. Три лисицы. Легенда об Ун-ими / В. И. Колодкин, О. Д. Колодкина // Западная Сибирь: история и современность: Краеведческие записки. Вып. 2. – Екатеринбург : Уральский рабочий, 1999. – С. 100–101.

74. Конаков, Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми / Н. Д. Конаков // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 103–121.

75. Конаков, Н. Д. Традиционное мировоззрение народов

коми: окружающий мир. Пространство и время / Н. Д. Конаков. – Сыктывкар : Коми научный центр УрО РАН, 1996. – 132 с.

76. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. – М. : Ладога-100, 2003. – 352 с. : ил., фото.

77. Кошкарёва, Н. Б. Образцы текстов на сургутском диалекте хантыйского языка (тром-аганский говор) / Н. Б. Кошкарёва // Языки коренных народов Сибири. Вып. 13. Экспедиционные материалы. – Новосибирск. 2004. – С. 104–148.

78. Кошкарёва, Н. Б. Очерки по синтаксису лесного диалекта ненецкого языка: Ч. 1. Синтаксические связи / Н. Б. Кошкарёва; отв. ред. А. А. Мальцева. – Новосибирск : Любава, 2005. – 334 с.

79. Кравченко, О. А. Этносоциопедагогика казымских хантов / О. А. Кравченко. – СПб. : Миралл, 2007. – 159 с.: ил.

80. Кузнецова, А. И. Календарные названия в самодийских языках / А. И. Кузнецова // Языки и топонимия. – Томск, 1976. – 201 с.

81. Кулемзин, В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов / В. М. Кулемзин // Из истории шаманства. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1976. – С. 3–154.

82. Кулемзин, В. М. Человек и природа в верованиях хантов / В. М. Кулемзин. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.

83. Кулемзин, В. М. Рецензия на кн.: Золтан Надь. Васюганские ханты. Изменения религиозной системы в XIX–XXI вв. / В. М. Кулемзин // Томский журнал ЛИНГ и АНТР. – 2013. 1(1). – С. 125–128.

84. Кулемзин, В. М. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. : этнографические очерки / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. – Тюмень : Мандр и Ка, 2006. – 208 с.

85. Кумаева, М. В. Заклички в детском фольклоре / М. В. Кумаева // Материалы IX Югорских чтений. Ханты-Мансийск : ОАО “Информационно-издательский центр”, 2012. – С. 91–94.

86. Куприянова, З. Н. Эпические песни ненцев. Вып. 6. / З. Н. Куприянова. – М. : Наука, 1965. – 782 с.

87. Кушелевский, Ю. И. Северный полюс и земля Ямал / Ю. И. Кушелевский. – СПб., 1868 (цит. по Л. В. Кирипова. Не-

нецкая женщина в разных временных измерениях / Л. В. Кирипова // История и современность народов Ямала. – Салехард, 1995. – С. 28–29).

88. Лапина, М. А. Инвективные формы общения хантов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Ч. 2. / М. А. Лапина. – СПб. : МАЭ РАН, 2004. – С. 77–79.

89. Лапина, М. А. Этика и этикет хантов / М. А. Лапина. – Томск ; Екатеринбург : Баско, 2008. – 2-е изд. – 120 с.

90. Левич, А. П. На пути к пониманию феномена времени. Конструкции времени в естествознании. Ч. 3. / А. П. Левич; под ред. А. П. Левич. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 480 с.

91. Лонгторгова, В. П. “Шўньэм – Щǎнь йǒхан” “Моё вдохновение – Сыня река” / В. П. Лонгторгова. – Салехард : Красный Север, 2011. – 128 с.

92. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев. – М. : Наука, 1977. – 207 с.

93. Лурье, С. В. Историческая этнология : Учебное пособие для вузов / С. В. Лурье. – М. : Академический Проект : Гаудеамус, 2004. – 624 с.

94. Лыткин, В. Н. Краткий этимологический словарь коми языка / В. Н. Лыткин, Е. С. Гуляев. – Сыктывкар : Коми книжное изд-во, 1999. – 430 с.

95. Мазин, А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов: Конец XIX – начало XX в. / А. И. Мазин. – Новосибирск : Наука, 1984. – 200 с.

96. Мансийский словарь / сост. А. М. Хромова. – Ханты-Мансийск, 2003. – С. 3.

97. Мартынова, Е. П. Социализация детей у хантов и манси / Е. П. Мартынова // Народная педагогика воспитания детей, подростков и молодежи: Материалы VII Виноградовских чтений. – Екатеринбург : изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 1993. – С. 28–30.

98. Матвеев, А. К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала / А. К. Матвеев. – Екатеринбург : изд-во Урал. ун-та, 2011. – 260 с.

99. Материалы по фольклору хантов / запись, предисл. и

примеч. В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1978. – 216 с.

100. Мифологическое время: альбом-каталог. – М. : Эпифания, 2003. – 215 с.

101. Мифология манси. – Новосибирск : изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с.

102. Мифология хантов. Т. 3. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2000. – 310 с.

103. Мифы и предания ненцев Ямала / авт.-сост. Л. А. Лар. – Тюмень : изд-во ИПОС СО РАН, 2001. – 294 с.

104. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., нем. языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной; под общ. ред. Е. С. Новик. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.

105. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). – Новосибирск : Наука, 2005. – 475 с.

106. Молданов, Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты / Т. Молданов. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.

107. Молданов, Т. А. Обряды, проводимые на святых местах / Т. А. Молданов // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы X Югорских чтений. – Ханты-Мансийск, 2012. – С. 138–146.

108. Молданова, Т. Отражение новых явлений жизни в современном фольклоре хантов / Т. Молданова // Краевед. – 1996. – № 8. – С. 7.

109. Молданова, Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис / Т. А. Молданова. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1999. – 260 с.

110. Молданова, Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов / Т. А. Молданова // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 57–65.

111. Молданова, Т. А. Мифы, обряды, символы в культуре хантов / Т. А. Молданова // Мифология хантов. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – С. 22–27.

112. Молданова, Т. Пелымский Торум – устроитель мед-

вежких игрищ / Т. Молданова. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2010. – 224 с.

113. Молданова, Т. Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения / Т. Молданова // Обские 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.

114. Молданова, Т. А. Казымский орнамент / Т. А. Молданова ; отв. ред. Н. В. Лукина. – Ханты-Мансийск : Печатный мир, 2013. – 176 с. : ил.

115. Молданов, Тимофей. Боги земли казымской / Т. Молданов, Т. Молданова. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2000. – 114 с.

116. Мухачёв, А. Д. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев / А. Д. Мухачёв, Г. П. Харючи, А. А. Южаков; под ред. доктора ист. наук Е. Т. Пушкарёвой. – Екатеринбург : ООО Креативная Команда “Кипяток”, 2010. – 160 с. : ил. 8. [Рус., ненецк.].

117. Надь, Золтан. Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI вв. / З. Надь. – Томск : изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2011. – 294 с.

118. Накова, Ю. Н. Фольклорные сюжеты рода Юнк во-сан ёх – Ледяного селения людей (народа) / Ю. Н. Наколва // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – С. 68–70.

119. Неттина-Лапина, М. А. Фольклор Тэк ёх / М. А. Неттина-Лапина. – СПб. : Алфавит, 1999. – 88 с.

120. Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. – М. : Наука, 2005. – 805 с.

121. Носилов, К. Д. У вогулов: Очерки и наброски / К. Д. Носилов. – СПб. : изд. А. С. Суворина, 1904. – 255 с.

122. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М. : АЗЪ, 1994. – 928 с.

123. Ольдерогге, Д. А. Население и социальный строй / Д. А. Ольдерогге // Абиссиния. – М. ; Л., 1936. – С. 107–123.

124. Онина, С. В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством: монография / С. В. Онина ; Мар. гос. ун-т. – Йошкар-Ола : Стринг, 2003. – 154 с.

125. Партанов, Н. К. Слово Когтистого мужчины ('Кон-сыннг ойка латынг') / Н. К. Партанов // Мифология хантов. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – С. 50–57.

126. Патканов, С. К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва / С. К. Патканов; ред., коммент. С. Пархимовича; сост. и вступ. ст. Ю. Мандрики ; пер. Е. Матюхиной. – Тюмень : изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 400 с.

127. Пелих, Г. И. Происхождение селькупов / Г. И. Пелих. – Томск : изд-во Том. гос. ун-та, 1972. – 424 с.

128. Пентикайнен, Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре / Ю. Пентикайнен // Традиционная духовная культуры народов европейского Севера: ритуал и символ. – Сыктывкар : Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. – С. 39–54.

129. Перевалова, Е. В. Северные ханты: этническая история / Е. В. Перевалова. – Екатеринбург : УрО РАН, 2004. – 414 с.

130. Перевалова, Е. В. Река Аган и её обитатели / Е. В. Перевалова, К. Г. Карачаров. – Екатеринбург ; Нижневартовск : УрО РАН, Студия "ГРАФО", 2006. – 352 с.

131. Песикова, А. С. Взгляд изнутри культуры / А. С. Песикова. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2006. – 98 с.

132. Песни реки Аган / сост. В. И. Сподина. – Мегион-Варьёган : Инфорес Принт, 2003. – 88 с.

133. Поликарпов, В. Время и культура / В. Поликарпов. – Харьков : Вища школа, 1987. – 159 с.

134. Попов, В. А. Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества (К постановке проблемы) / В. А. Попов // Советская этнография. – 1981. – № 6. – С. 89–97.

135. Попова, С. А. Тагт ос Сакв махум потраныл – мойтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Салы урнэ ойка мойтыт = Сказки оленевода / С. А. Попова ; Комитет по делам малочисленных народов Севера, Науч. фольклорный фонд народа манси; пер., сост., предисл., примеч. С. А. Поповой; отв. ред. Н. В. Лукина. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2001. – 104 [3] с. : фото. [На манс. и рус. яз.].

136. Попова, С. А. Мансийская обрядность перевода в иной мир / С. А. Попова // Народы Северо-Западной Сибири.

Вып. 9. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 134–161.

137. Попова, С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси / С. А. Попова. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.

138. Попова, С. А. Термины родства манси в свете их духовной культуры / С. А. Попова // Вестник Томского гос. пед. ун-та. Серия: Гуманитарные науки (история, этнология). Вып. 1 (52). – Томск, 2006. – С. 126–129.

139. Попова, С. А. Мансийские календарные праздники и обряды / С. А. Попова. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.

140. Попова, С. А. К семантике лексемы ус ‘город’ в мансийском языке: этнографический аспект / С. А. Попова // Вестник угроведения. – 2011. – № 4 (7). – С. 144–148.

141. Попова, С. А. Народный календарь и празднично-обрядовая культура манси: проблемы реконструкции / С. А. Попова // Вестник угроведения. – 2013. – № 1 (12). – С. 132–142.

142. Попова, С. А. Этническая история и мифологическая картина мира манси / С. А. Попова. – Ханты-Мансийск : Югра-фика, 2013. – 86 с.

143. Прусс, И. История времени и время истории / И. Прусс // Что нового в науке и технике. – № 3 (38). Март, 2006. – С. 26–36.

144. Прусс, И. Сверим наши часы / И. Прусс // Что нового в науке и технике. – 2006. – № 3 (38). – С. 46–56.

145. Пушкарёва, Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ / Е. Т. Пушкарёва. – Екатеринбург : Баско, 2007. – 248 с.

146. Пятникова, Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья / Т. Р. Пятникова. – Белоярский ; Екатеринбург, 2008. – 80 с.

147. Ромбандеева, Е. И. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для учащихся нач. шк. / Е. И. Ромбандеева, Е. А. Кузакова. – Л. : Просвещение, 1982. – 360 с.

148. Ромбандеева, Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) / Е. И. Ромбандеева. – Сургут : АИИК “Северный дом” и Северо-Сибирское региональное книжное изд-во, 1993. – 207 с.

149. Ромбандеева, Е. И. Русско-мансийский словарь: учебное пособие для уч-ся 5–9 кл. общеобраз. учрежд. / Е. И. Ромбандеева. – СПб. : Миралл, 2005. – 360 с.

150. Росляков, И. П. Похоронные обряды остяков / И. П. Росляков // Ежегодник Тоб. губ. Музея. 1895–1896. Вып. 5. – С. 1–9.

151. Рутткаи-Миклиан, Э. Родство души и тела. Реинкарнация / Э. Рутткаи-Миклиан // Сынские ханты / Г. А. Аксянова [и др.]. – Новосибирск : изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 99–112.

152. Рябцева, Н. К. Аксиологические модули времени / Н. К. Рябцева // Логический анализ языка: язык и время. – М., 1997. – С. 158–169.

153. Сагалаев, А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип / А. М. Сагалаев. – Новосибирск : Наука. Сиб. отделение, 1991. – 155 с.

154. Салымский край. – Екатеринбург : Тезис, 2004. – 344 с. : цв. ил.

155. Светлов, Р. В. Формирование концепции времени в древнегреческой философии. Автореф. дис. ... на соиск. уч. ст. к.ф.н. / Р. В. Светлов. – Л., 1989. – 26 с.

156. Семёнов, А. Н. Типы культурного (художественного) сознания: Монография / А. Н. Семёнов, В. В. Семёнова. – СПб. : Изд. программа АПИ, 2010. – 484 с.

157. Семёнова, В. И. Погребально-поминальный обряд в структурно-семиотическом контексте / В. И. Семенова // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. – Екатеринбург ; Сургут : Магеллан, 2007. – С. 70–75.

158. Симченко, Ю. Б. Календари народов Сибири / Ю. Б. Симченко, А. В. Смоляк, З. П. Соколова // Календарь в культуре народов мира. – М. : Наука. Изд. фирма “Восточная литература”, 1993. – С. 201–243.

159. Сирелиус, У. Т. Путешествие к хантам / У. Т. Сирелиус. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2001. – 344 с.

160. Сказки и куклы нёрым-ях / сост. Т. А. Исаева, О. В. Стародубова ; Сургутский краеведческий музей. – Тюмень : Мандр и Ка, 2006. – 128 с.

161. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси. – Ханты-Мансийск : Юграфика, 2012. – 176 с.

162. Слинкина, Т. Д. Мансийские оронимы Урала: научное издание / Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск : ОАО “Издательский дом “Новости Югры”, 2011. – 480 с.

163. Слинкина, Т. Д. Представление народа манси о сжатой энергии времени в аномальных зонах Урала, в фольклоре и в древних топонимах / Т. Д. Слинкина // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы X Югорских чтений. – Ханты-Мансийск : ОАО “Информационно-издательский центр”, 2012. – С. 110–118.

164. Соколова, З. П. Полевые материалы 1962 г. / З. П. Соколова // Архив Института этнологии и антропологии, фонд Северной экспедиции.

165. Соколова, З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров / З. П. Соколова // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. – Л. : Наука, 1971. – С. 211–238.

166. Соколова, З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов / З. П. Соколова // Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. – М., 1974. – С. 164–175.

167. Соколова, З. П. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси / З. П. Соколова // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л., 1975.

168. Соколова, З. П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи / З. П. Соколова // СЭ. – № 5. – 1975. – С. 42–53.

169. Соколова, З. П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов / З. П. Соколова // Полевые исследования института этнографии 1974 г. – М. : Наука, 1975. – С. 165–174.

170. Соколова, З. П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси / З. П. Соколова // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 169–175.

171. Соколова, З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов / З. П. Соколова // Этногенез народов Севера. – М. : Наука, 1980. – С. 89–117.

172. Соколова, З. П. Похоронная обрядность у хантов и манси / З. П. Соколова // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М. : Наука, 1980. – С. 125–143.

173. Соколова, З. П. Свадебная обрядность у хантов и манси / З. П. Соколова // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М. : Наука, 1980. – С. 36–42.

174. Соколова, З. П. Брачный возраст у хантов и манси в XVIII–XIX вв. / З. П. Соколова // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 65–76.

175. Соколова, З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода / З. П. Соколова. – М. : Наука, 1983. – 325 с.

176. Соколова, З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) / З. П. Соколова // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск : Наука, Сибирское отд-е, 1987. – С. 118–133.

177. Соколова, З. П. Эндогамный ареал и этническая группа / З. П. Соколова. – М. : Наука, 1990. – 209 с.

178. Соколова, З. П. Изображения умерших у народов Сибири / З. П. Соколова // Обряды народов Западной Сибири. – Томск, 1990. – С. 106–115.

179. Соколова, З. П. О культе предков у хантов и манси / З. П. Соколова // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 58–72.

180. Соколова, З. П. Времяисчисление у обских угров / З. П. Соколова // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М., 1990. – С. 74–103.

181. Соколова, З. П. Изображения умерших у хантов и манси / З. П. Соколова // Шаманизм и ранние формы религиозных представлений (Этнографические исследования по шаманизму и иным традиционным верованиям и практикам. Т.1). – М., 1995. – С. 143–173.

182. Соколова, З. П. Народы Западной Сибири : этнографический альбом / З. П. Соколова ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Наука, 2007. – 342 с.

183. Соколова, З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. / З. П. Соколова. – М. : Наука, 2009. – 756 с.

184. Соколова, З. П. Основные проблемы обско-угорской

этнографии / З. П. Соколова // Этнографическое обозрение. – 2013. – № 4. – С. 34–48.

185. Соколова, З. П. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность / З. П. Соколова, Н. А. Месштыб // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. – М., 1993. – С. 173–192.

186. Соколова, З. П. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) / З. П. Соколова, Е. А. Пивнева // Полевые исследования. Т. 1. Вып. 2. – М., 1993. – С. 36–45.

187. Соловар, В. Н. Хантыйско-русский словарь / В. Н. Соловар. – СПб. : Миралл, 2006. – 336 с.

188. Соловар, В. Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта) / В. Н. Соловар. – Новосибирск, 2009. – 264 с.

189. Соловар, В. Н. Возраст в семантическом пространстве образа человека как компонент языковой картины мира хантов (на материале казымского диалекта) / В. Н. Соловар // Вестник угроведения. – 2011. – № 4 (7). – С. 56–60.

190. Соловар, В. Н. Время как часть языковой картины мира хантов / В. Н. Соловар, Е. Д. Каксина // Реальность этноса. Ч. II. – СПб. : изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2010. – С. 323–327.

191. Сотникова, С. В. О семантике ритуальных кукол сидрянг, шонгот / С. В. Сотникова // Самодийцы. МСС. IV. – Тобольск ; Омск, 2001. – С. 237–239.

192. Сподина, В. И. О чём твоя песня, Аули? / В. И. Сподина. – М. : Интербук, 1995. – 32 с.

193. Сподина, В. И. Номенклатура родства как универсальный социокультурный феномен обских угров и самодийцев (по материалам традиционной культуры и языка) / В. И. Сподина. – Ханты-Мансийск : ООО “Печатное дело”, 2010. – 114 с. : ил.

194. Сургутский краеведческий музей. Археологическое собрание: Каталог. – Екатеринбург ; Сургут : Магеллан, 2011. – 152 с.

195. Сусой, Е. Г. Экологический календарь ямальских ненцев / Е. Г. Сусой // Ямальский меридиан. – № 4. – С. 63.

196. Tāgt os Sакв māхум потраныл-мōйтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 2. Вōраян māхум мōйтйт. Сказки охотников / сост. С. А. Попова, С. М. Ром-

бандеева; пер., предисл., примеч. С. А. Поповой. – Ханты-Мансийск : Печатное дело, 2010. – 96 с.

197. Талигина, Н. М. Описание похоронного обряда сынских хантов / Н. М. Талигина // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск : изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 130–140.

198. Талигина, Н. М. Новые материалы по погребальному обряду сынских хантов (обряд сжигания волос – “Упт ущиты” / Н. М. Талигина // Культура народов Сибири. – СПб., 1997. – С. 213–220.

199. Талигина, Н. М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов / Н. М. Талигина // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1998. – Вып. 6. – С. 42–48.

200. Талигина, Н. М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов / Н. М. Талигина. – Томск : изд-во Томск. ун-та, 2004. – 188 с.

201. Талигина, Н. М. Обряды жизненного цикла / Н. М. Талигина // Сынские ханты. – Новосибирск, 2005. – С. 82–98.

202. Толстов, С. П. К истории древнетюркской социальной терминологии / С. П. Толстов // Вестник древней истории. – 1938. – № 1–2.

203. Топоров, В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний / В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам. Т. 6. – Тарту : изд-во Тартуского ун-та, 1973. – С. 106–150.

204. Трубников, Н. Н. Проблема времени в свете философского мировоззрения / Н. Н. Трубников // Вопросы философии. – 1978. – № 2. – С. 111–121.

205. Тучкова, Н. А. “Я спою вам свои песни ...” (фольклорные произведения певца-сказителя В. С. Айваседа) / Н. А. Тучкова // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Вып. 2. – Томск ; Ханты-Мансийск : изд-во Том. ун-та, 2004. – С. 244–259.

206. Уитроу, Дж. Естественная философия времени: Пер. с англ. / Дж. Уитроу; общ. ред. М. Э. Омеляновского. – изд. 2-е, стереотип. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.

207. Фёдорова, Е. Г. Материалы к погребальному обряду северных манси / Е. Г. Фёдорова // Материалы полевых этно-

графических исследований 1990-1991 гг. – СПб. : МАЭ РАН, 1993. – С. 77–97.

208. Философский энциклопедический словарь / ред. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв [и др.]. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 815 с.

209. Фольклор ненцев / сост. Е. Т. Пушкарёва, Л. В. Хомич. – Новосибирск : Наука, 2001. – 504 с.

210. Харузин, Н. Н. Этнография. Т. 4. : Верования / Н. Н. Харузин, В. Н. Харузина. – СПб., 1905. – 826 с.

211. Харючи, Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса / Г. П. Харючи. – Томск : изд-во Том. ун-та, 2001. – 228 с.

212. Харючи, Г. П. Связь народного календаря с обрядовой практикой ненцев / Г. П. Харючи // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. – СПб. : ИПЦ СПГУТД, 2011. – С. 160–162.

213. Хомич, Л. В. Ненцы: историко-этнографические очерки / Л. В. Хомич. – М. ; Л. : Наука, 1966. – 329 с.

214. Хомич, Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев / Л. В. Хомич // Религиозные представления и обряды народов Севера (XIX – нач. XX в.). – Л., 1971. – С. 239–247.

215. Хомич, Л. В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. / Л. В. Хомич – Л. : Наука, 1976. – 189 с.

216. Хомич, Л. В. Тазовские селькупы: очерки традиционной культуры / Л. В. Хомич, С. И. Ириков, Г. Е. Аюпова; ред. Л. В. Хомич. – СПб. : Просвещение (фил.), 2002. – 147 с.

217. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.

218. Цуканов, Б. И. Время в психике человека / Б. И. Цуканов. – Одесса : Астро Принт. 2000. – 218 с.

219. Цукор, А. Золотой век Пима / А. Цукор. – Сургут : Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1997. – 144 с.

220. Чернецов, В. Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества / В. Н. Чернецов // Советская этнография. : сб. ст. – М. ; Л. : изд-во АН СССР, 1939. Т. II. – С. 20–42.

221. Чернецов, В. Н. Представление о душе у обских угров / В. Н. Чернецов // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. серия. Т. 51. – М., 1959. – С. 114–156.

222. Чернецов, В. Н. Краткий мансийско-русский словарь с приложением грамматического очерка / В. Н. Чернецов, И. Я. Чернецова. – М. ; Л. : Гос. уч.-пед. изд-во, 1936. – 114 с.

223. Шатилов, М. Б. Ваховские остяки: этнографические очерки / М. Б. Шатилов // Труды Томского краеведческого музея. Т. 4. – Томск, 1931. – 175 с.

224. Штомпель, Л. А. Смыслы времени / Л. А. Штомпель. – Ростов н/Д., 2001. – 201 с.

225. Шухов, И. Н. Река Казым и её обитатели / И. Н. Шухов // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1915. Вып. XXVI. – Тобольск, 1916. – С. 1–57.

226. Элиаде, М. Космос и история / М. Элиаде. – М. : Прогресс, 1987. – 312 с.

227. Элиаде, М. Священное и мирское/ М. Элиаде. – М. : изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

228. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

229. Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) / Е. С. Яковлева. – М. : Гнозис, 1994. – 344 с.

230. Kannisto, A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen / A. K. Kannisto // MSFOu. – Helsinki, 1958. – Vol. 113. – S. 86, 92.

231. Karjalainen, K. F. Die Religion der Jugra-Völker / K. F. Karjalainen. – Porvoo, 1921. Bd. I. – 204 p.

232. Karjalainen, K. F. Die Religion der Jugra – Völker K. F. Karjalainen. – Porvoo, 1922. Bd. 2. – P. 183.

233. Munkácsi, Bernát. Seelenglaube und Tokenkult der Wogulen / B. Munkácsi // Keleti Szemle. – 1905. – №. 6. – S. 98–99.

234. Munkácsi, B. Wogulisches wörterbuch. Akademiai Kiadó / B. Munkácsi, B. Kálmán. – Budapest, 1986. – 956 lap.

235. Saar, Edgar. Northern Khanty Household Utensils and their Ornamentation in the Last Quarter of the 20th Century / E. Saar // Suomalais-Ugrilainen Seura. – 2012. – 302 p.

236. Sokolova, Z. P. Das Land Jugorien / Z. P. Sokolova. – Moskau ; Leipzig, 1982.

237. Sokolova, Z. P. Totenabbilder bei den Chanten und Mansen / Z. P. Sokolova // Finno-Ugrische Forschungen. – Helsinki, 1984. T. LVI., h. 1–3. – P. 111–156.

238. Прорицание вёльвы [Электронный ресурс] // Скандинавский информационный центр. – Режим доступа : <http://norse.ulver.com/edda/voluspa.html> (дата обращения 15.02.2014)

239. Цыдря, Теодор Н. Философия: учебник (С курсом биоэтики) [электронный ресурс] / Т. Н. Цыдря, П. В. Берлинский // Документы [сайт]. – Режим доступа : <http://rudocs.exdat.com/docs/index-19481.html> (дата обращения 21.06.2013)

240. Гесиод. Теогония [Электронный ресурс] / Гесиод; пер. В. В. Вересаева // Античная литература. – Режим доступа : <http://ancientrome.ru/antlittr/hesiod/theogonie-f.htm> (дата обращения 04.09.2013)

241. Лолаев, Т. П. Время и вечность в философии и истории [Электронный ресурс] / Т. П. Лолаев // Документы [сайт]. – Режим доступа: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-259002.html> (дата обращения 09.09.2013)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

аг. хант. – аганские ханты
БЭС – Большой энциклопедический словарь
вах. хант. – ваховские ханты
конд. манс. – кондинские манси
лесн. нен. – лесные ненцы
лоз. манс. – лозьвинские манси
ляп. манс. – ляпинские манси
мн.ч. – множественное число
манс. – мансийский
МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)
нен. – ненцы
ОУИПИиР – Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок
пел. хант. – пелымские ханты
ПМ – полевые материалы
ПМА – полевые материалы автора
приур. хант. – приуральские ханты
сал. хант. – салымские ханты
сельк. – селькупы
сев. манс. – северные манси
сосьв. манс. – сосьвинские манси
сург. хант. – сургутские ханты
СЭ – Советская этнография
тундр. нен. – тундровые ненцы
ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-
архитектурный музей-заповедник
ФЭС – Философский энциклопедический словарь
хант. – ханты
ХМАО – Ханты-Мансийский автономный округ
шурышк. хант. – шурышкарские ханты
ЭО – Этнографическое обозрение

Диалекты и говоры

бер. – берёзовский диалект

ирт. – иртышский

конд. – кондинский

обд. – обдорский

обск. – обской

пел. – пелымский

сосьв. – сосьвинский

сыгв. – сыгвинский

тавд. – тавдинский

тем. – темашевский говор обского диалекта

чем. – чемашевский говор обского диалекта

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

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. Пылчиг-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 на-

зад”, т. е. приводят к обнищанию.

Имеет трех дочерей, зятья не приспособлены жить на стойбище. Тревожится Александр Алевич, что его земля по праву наследования уйдет “русским” зятьям. Ощущает себя живущим в железном кольце, где ему нечем прокормиться (“в моем бору две белки и пять куропаток”).

Очень переживает, когда весной во время таяния снега озера на его земле стоят черные, в грязи. “Такое чувство, – говорит А. А. Айваседа, – будто в помойную яму залетел! Пьем нефтяной чай”. Часто повторяет мысль, вероятно, выстраданную им за долгие годы проживания на стойбище: “Человек на земле живет с природой. Разрушенную ее не восстановить”.

Получил специальность судоводителя. Долгое время работал на катере. Хорошо играет на гармошке. В настоящее время пенсионер.

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 Щуки.

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. Женился на ненке Йиуси Марии Оновне. Имеет двух дочерей.

В 1957 г. окончил трёхмесячные курсы мотористов маломерных судов в г. Сургуте и до 1961 г. проработал на катере. В зимнее время вывозил на лошадях брёвна для строительства, дрова для посёлка. В 1961 г. в Варьёгане 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 поселке. В лесу у него было 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 ребенком. Отец, Айваседа Янча Иачевич, умер в декабре 1946 г. До четвертого класса учился в Варьеганской школе-интернате, после – в Сургутской средней школе. Не раз на время каникул добирался от Сургута до пос. Варьеган на барже. Путь занимал 7–10 дней. В Сургуте закончил 8 классов, затем по направлению райкома комсомола отправился в Ханты-Мансийское ремесленное лесное училище, которое закончил 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 Варьеганский ПОХ (промысловое-охотничье хозяйство). Там проработал 25 лет.

В ноябре 1990 г. был выбран председателем оргкомитета по формированию Варьеганского 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. ушел 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 поселка”. При работе с текстами стремится “каждое слово положить на свое место”. Если в чем-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 поселок, 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 Янклеевича. Вырос Семен Валюмович в достатке, у него были две бабушки. Они его обшивали, да и жена Вера – большая мастерица, среднее образование получила в Новоаганске.

С. В. Айваседа жил по соседству с Ю. К. Айваседа, с которым часто обсуждали насущные вопросы непростой жизни оленеводов.

Ушел 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. Варьеган. По паспорту имеет фамилию Айваседа, но все его зовут Юрий Вэлла. И это не только литературный псевдоним, это – настоящая фамилия 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 Варьеганском 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 секретарем комсомольской организации, затем председателем сельсовета пос. Варьеган, депутатом окружного Совета народных депутатов. Работал охотником в госпромхозе. В 1988 г. окончил Литературный институт в Москве. Организовал этнографический музей в пос. Варьеган. В 1992 г. купил первых оленей и переехал жить на стойбище на р. Туй-тяха. Считает себя тундровым ненцем. Издал несколько сборников своих стихов, трёхтомный топонимический словарь “Аган со притоками”. Один из авторов-составителей книги “Пу-тём 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 вперёд. Ценил равнодушных, преданных своему делу людей. Для многих “открыл” дорогу: кому в науку, кому в творчество, кому в политику. Был надёжным товарищем 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-Сибиряка, Лауреат международной премии Открытого общества “Фонда Сороса” за возрождение российской культуры, Член Союза писателей России.

В 2013 году, 12 сентября, после продолжительной болезни Юрий Кылевич Айваседа (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 в 21 января 1945 г. в с. Варьёган. Выростила и воспитала троих детей. Трудовую деятельность начала в 1963 г. и через 31 года 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 проведении 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 нехватает ласкового бабушкиного слова. Тактичное, уважительное отношение Елизаветы Даниловны к земле, природе, к 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.

Йиуси Аули Кольчевич



Родился в 1927 г. Ненцы-оленеводы рода Йиуси жили у оз. Копей-тяха-то (в 4 км от р. Ватьеган – притока р. Аган). Старики помнят Йиуси Тала, жившего там еще 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, Альта, 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 еще 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 ушел из жизни.

Знак собственности рода Йиуси – , →

КАЗАМКИНА (АЙВАСЕДА) Аттени Соболевна

Родилась в 1930 г. на р. Пур, из рода *Тётт*. Всю жизнь проработала в пос. Варьеган: в школе, в колхозе, ПОХе. Косила сено, рыбачила, жила в лесу. Односельчане отмечают ее огромное трудолюбие и доброжелательность.



Вырастила троих детей. Старший – Юра (Юрий Вэлла).

Знает досконально хантыйский и ненецкий языки, традиции. Муж, Казамкин Ефрем Ильич, был первым в свое время коммунистом. Аттени Соболевна обладает природным даром запоминать все из своей культуры. Участница многочисленных выставок, конкурсов, фестивалей. Выступала в ансамблях “*Пяшита*”, “*Щэ’эв ни*”. Обладает удивительно сказочным голосом.

Аттени (Таттени) – 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 называли ее Таттени. А уже позже, в школе, начальную букву отняли от слова, и получилось Аттени.

КАЗАМКИНА Полина Васильевна



Родилась в 1941 г. на р. Юккунзеган 'Деревянная речка'. Полина Васильевна из хантыйского рода Махи (Бобра). В настоящее время живет на стойбище *Йис пастукут мылын* 'Старинных оленеводов заводь'. Это стойбище всегда "живое", т. е. посещаемое людьми. Казамкина П. В. умелая мастерица и одна из немногих, кто умеет выделывать шкуру налима.

Участница всех традиционных мероприятий.

Про Полину Васильевну говорят, что она буквально родилась в облаке.

Знак собственности рода Казамкиных –



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 Похвальной 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 депутатом 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 2000 г. активно включилась 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 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, работает над темой докторской диссертации. Является автором свыше 40 научных, научно-популярных и методических публикаций. Очень внимательный, отзывчивый, открытый к общению человек.

Награждена Почётным знаком и медалью Международной лиги малочисленных народов и этнических групп (2005), медалью за выдающиеся заслуги “Лучшие Люди Югры” (2009). Член-корреспондент Российской академии естественных наук (2008).

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).



Владет сьгвинским, верхнесосьвинским, верхне-лозьвинским 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 Слинкиной Т. Д. 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”, Ассам-

блеи представителей коренных малочисленных народов Севера Думы ХМАО – Югры и др. В 2013 году Татьяне Дмитриевне Слинкиной присвоено почётное звание Лауреата премии Ханты-Мансийского округа – Югры “За развитие культуры малочисленных народов Севера”.

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 шурышкарского диалекта)”. Получила квалификацию “Филолог, преподаватель”.

С 2008 года по 2009 год проходила стажировку в Финляндии, в Хельсинкском университете на кафедре финно-угроведения. С 2009 г. по 2012 г. 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 шурышкарского диалекта)” и стала самым молодым учёным-ханты в ХМАО – Югре. А. А. Шиянова является автором свыше 30 научных и учебно-методических работ.

С 2013 года возглавляет Лабораторию по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных малочисленных народов Севера Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Является техническим редактором научно-теоретического и методического журнала “Вестник угроведения” (Ханты-Мансийск).

Приложение 2

**КАЛЕНДАРНЫЕ СИСТЕМЫ
ОБСКИХ УГРОВ И САМОДИЙЦЕВ**

Таблица 1

Северные ханты
[63, с. 46–47]

Период (месяц)	Название	Перевод
январь	<i>ас хатты тылись</i>	месяц замор реки
февраль	<i>ай кер тылись</i>	месяц малый чарым
март	<i>ук кер тылись</i>	месяц большой чарым
апрель	<i>нобытты тылись</i>	месяц, несущий лёд
май	<i>лобыт этты тылесь</i>	месяц листьев
июнь	<i>вуш пови</i>	<i>вуш пови</i>
июль	<i>вуйт тур тось ты пови</i>	(месяц) городить малые соры
август	<i>уп тор тось пови</i>	(месяц) городить большие соры
сентябрь	<i>кор тепы тылись</i>	месяц случка оленей
октябрь	<i>сус ун ты ди тылись</i>	месяц рубка леса
ноябрь	<i>ват хат тылись</i>	месяц короткий день
декабрь	<i>рох пып курпых тылись</i>	месяц обманчивый орёл

Таблица 2

Казымские ханты
[225, с. 30]

Период (месяц)	Название	Перевод
январь	месяц обманчивый орёл	месяц замора реки
февраль	<i>ай-кер-тылись</i>	<i>ай-кер-тылись</i>
март	<i>ун-кер-тылись</i>	месяц большого наста
апрель	<i>нобытты-новы</i>	месяц, несущий лёд
май	<i>лыбыт-этты-тылись</i>	месяц листьев
июнь	<i>вуш-новы</i>	месяц, несущий нелму
июль	<i>вуйт-тор-тось-ты-новы</i>	месяц городить малые сора
август	<i>ун-тор-тось-ты-новы</i>	<i>ун-тор-тось-ты-новы</i>
сентябрь	<i>хор-теуты-тылись</i>	месяц случки оленей
октябрь	<i>сус-ун-тыды-тылись</i>	месяц рубки леса
ноябрь	<i>ван-хат-тылись</i>	месяц коротких дней
декабрь	<i>рох-пын-курых-тылись</i>	обманчивый орёл месяц

Таблица 3

Шурышкарские ханты
[124, с. 49–50]

Период (месяц)	Название	Перевод
январь	<i>ун пйтлам тылдьсь, ўды ярты тылдьсь, кўрк тылдьсь</i>	месяц большой темноты месяц пересчёта оленей, (букв.: месяц привязывания оленей) месяц большого орла
февраль	<i>оңат питты тылдьсь, рамк тылдьсь, пйтлам тылдьсь, ван хйтл тылдьсь</i>	месяц выпадения рогов, месяц полумрака, месяц темноты, месяц короткого дня
март	<i>ропхӑң курк тылдьсь, ай кер тылдьсь</i>	месяц пугливого орла, месяц маленького наста
апрель	<i>мура этты тылдьсь, ун кер тылдьсь</i>	месяц выхода (вырастания) рогов-пантов, месяц большого наста
май	<i>ўды омасты тылдьсь, сўов омасты тылдьсь</i>	месяц отёла оленей, месяц рождения оленят
июнь	<i>сӑх сӑх хӑрты тылдьсь, лыпӑт энӑмты тылдьсь</i>	месяц свеживания шкуры для ягушки, месяц появления зелёной растительности
июль	<i>пельӑа тылдьсь</i>	месяц комаров
август	<i>пирм тылдьсь, сӑх сыл хӑрты тылдьсь</i>	месяц оводов, месяц свеживания шкуры
сентябрь	<i>мӑльӑа сӑх хӑрты тылдьсь,</i>	месяц свеживания шкуры для малицы,

	<i>лыпайт хойты тылдьась</i>	месяц появления жёлтых листьев
октябрь	<i>хор тылдьась, хор оңат нэрты тылдьась</i> <i>ай тйхант потты тылдьась</i>	месяц самцов, (букв.: месяц хора- быка, чистящего рога, месяц брачного гона оленей) месяц замерзания не- больших мест (речьюв, проталинок, речушек)
ноябрь	<i>хёрсацты тылдьась, ай пйтлам тылдьась</i>	месяц забоя оленей, месяц маленькой темноты
декабрь	<i>ван хатлйң тылдьась шйшвйй лэты тылдьась</i>	месяц коротких дней месяц еды оленьего сала (шуточное название)

Таблица 4

Куноватские и Сынские ханты

[164]

Период (месяц)	Куноватские ханты		Сынские ханты	
	название	перевод	название	перевод
январь	<i>ванхат тылись</i>	месяц поимки оленей	<i>выли ерды тылись</i>	месяц пересчёта оленей
февраль	<i>ропхын курык тылись</i>	месяц прилёта орла	<i>ропкын курых тылись</i>	месяц прилёта орла
март	<i>айкер тылись</i>	месяц малого наста	<i>айкер тылись</i>	месяц малых заморозков
апрель	<i>ункер тылись</i>	месяц большого наста	<i>ункер тылись</i>	месяц больших заморозков
май	<i>пежи омысты тылись</i>	месяц отёла оленей	<i>вылы омысты тылись</i>	месяц отёла оленей
июнь	<i>либыт тылись</i>	месяц первых листьев	<i>усь тылись</i>	вонзевой месяц
июль	<i>уйтлор тылись</i>	месяц загораживать сор	<i>уй лор тылись</i>	рыба в сорах от-дыхает, жирует, копит икру
август	<i>утлор тылись</i>	-	<i>унтлор тылись</i>	рыба заходит в Обские сора, в Сынские сора
сентябрь	<i>цокур тылись</i>	месяц хода шокура	<i>цохур тылись</i>	месяц хода шокура
октябрь	<i>ай тахы потты тылись</i>	месяц замерзания первых бережков	<i>ай потты тагае тылись</i>	месяц заморозков мелких ручейков
ноябрь	<i>Ас потты тылись</i>	месяц замерзания Оби	<i>ун потты тагае тылись</i>	Месяц больших заморозков рек
декабрь	-	-	-	-

Таблица 5

Аганская группа хантов
[130]

Период (месяц)	Название	Перевод
конец августа – начало сентября	<i>липәт пом сорта тыдәс</i>	листья, травы высыхают, листопад
вторая половина сентября	<i>нюр юхәт</i>	голые деревья
конец сентября – начало октября	<i>моқсәң тыдәс, сых тыдәс</i>	муксуна месяц, налима месяц
октябрь-ноябрь	<i>ай ирико тыдәс</i>	немного застывает
ноябрь-декабрь	<i>энал ирико тыдәс</i>	сильно застывает
конец декабря-январь	<i>туләх яце тыдәс</i>	середина года месяц, новогодний месяц
февраль	<i>роҳпәң курәк тыдәс</i>	обманного орла месяц
март	<i>курәк тыдәс</i>	настоящего орла месяц
апрель	<i>вырңи тыдәс</i>	вороний месяц
май	<i>лонт-васәх тыдәс</i>	гуси-утки прилетели
июнь	<i>йәңк той тыдәс</i>	высокой воды месяц
июль	<i>қул котә тыдәс</i>	нерест (рыба играет)
август	<i>вар тыдәс, намләх тыдәс</i>	варовой месяц, безымянный месяц

Таблица 6

Ваховские ханты (р. Колекъёган)

[180, с. 94]

Период (месяц)	Название	Перевод
январь	<i>ёлвал коттль</i>	Новый год
февраль	<i>курк ики</i>	орлиный месяц
март	<i>солонг ики</i>	прилёта орла месяц
апрель	<i>урны ики</i>	вороний месяц
май	<i>лонт вэск ики</i>	гуси-утки месяц
июнь	<i>енк тюй ики</i>	большой воды месяц
июль	<i>ай вэр ики</i>	малых запоров месяц
август	<i>элле вэр ики</i>	больших запоров месяц
сентябрь	<i>юхлывапамколтэ ики</i>	когда падают листья месяц
октябрь	<i>вэлэк ики</i>	голых деревьев месяц
ноябрь	-	-
декабрь	<i>тэлэхъёр ики</i>	середины зимы месяц

Таблица 7

Ваховские ханты

[223, с. 129–130]

Период (месяц)	Название	Перевод
март	<i>урн-ике</i>	месяц ворон (прилетают)
апрель	<i>лонт-васех-ике</i>	месяц гуси-утки (прилетают)
май	<i>куль-конт-ике</i>	месяц рыба мечет икру
июнь	<i>ай-вар-ике</i>	месяц маленькие запоры
июль	<i>алле-вар-ике</i>	месяц большие запоры
август	<i>лун-ер-ике</i>	месяц половина лета
сентябрь	<i>волег-юх-ике</i>	месяц лист (падает) с дерева
октябрь	<i>пат-ике</i>	<i>пат-ике</i>
ноябрь	<i>вонт-имельта-ике</i>	месяц в урман ходить
декабрь	<i>ярмынька-ике</i>	месяц ярмарка
январь	<i>сег-кайтак-ике</i>	месяц налим икру мечет
февраль	<i>солун-курок-ике</i>	месяц пустое время орла (орлу нужно было бы быть здесь, а он улетает попусту – “солун”)

Таблица 8

Календарь васюганских хантов
[180, с. 95]

Название периода	Перевод
<i>ury iki</i>	вороний месяц
<i>lon'-wäsk-iki</i>	гусей и уток (прилетают) месяц
<i>kojäm-iki</i>	икряной месяц (нерест)
<i>jeŋ'-töj-iki</i>	высокой воды месяц
<i>äj-wär-iki</i>	малых запоров месяц
<i>ällə- wär-iki</i>	больших запоров месяц
<i>wäleŋ-juŋew-iki</i>	голых деревьев месяц
<i>nareŋ-juŋ-lj̄wtew-iki</i>	голых деревьев месяц
<i>n'öŋə-hənčət-iki</i>	охоты на лося месяц
<i>päjaltjw-iki</i>	когда лёд в реке замерзает глыбами месяц
<i>ja'-köt'kält-iki</i>	когда мужчины идут на охоту месяц
<i>wän[n!]-kötləw-iki</i>	коротких дней месяц
<i>n'axəl-khātəl-iki</i>	низкого Солнца месяц
<i>jäwət-putəw-ketəm-iki</i>	семь котлов месяц
<i>körk-iki</i>	орлиный месяц
<i>vuiŋg-kurek-iki</i>	ленивого орла месяц

Таблица 9

Ляпинские манси
[180, с. 101]

Период (месяц)	Название	Перевод
октябрь	<i>мань таквыс</i>	маленькая осень
ноябрь	<i>яныг таквыс</i>	большая осень
декабрь	<i>вāt сāграпнал</i>	30 топорищ (одно топорище можно сделать за день, в каждом месяце 30 дней)
январь	<i>тāl котиль этпос, русь этпос, пёрна хōтал этпос</i>	середина года месяц, русский месяц, крещения месяц
февраль	<i>рётынг нюсвой</i>	ленивый орёл месяц (один день летает, другой день – нет)
март	<i>мāнь пōль</i>	малый наст
апрель	<i>яныг пōль</i>	большой наст
май	<i>янгк нāтнэ этпос</i>	лёд уходит месяц
июнь	<i>лўпта этпос</i>	листьев месяц
июль	<i>ōйттур этпос</i>	луговых озёр месяц (ловить рыбу)
август	<i>вōр тўр</i>	лесные озёра (ловить рыбу)
сентябрь	<i>сўкр этпос</i>	щокура месяц

Таблица 10

**Сравнительная таблица экологического календаря
локальных групп лесных ненцев
[54, с. 6]**

Наименования месяцев	Аганская группа	Пуровская группа	Группа оз. Нумто
Октябрь	<i>Кох тил'и</i> (хор-месяц, ме- сяц-самец [на- чинается гон])	<i>Хор дири</i> (когда гон у оленей)	<i>Кол'а йл'и</i> (месяц гона хоров)
Ноябрь	<i>Мал' кумман'</i> (большой самец рог)	<i>Арка маркущан'</i> (когда у больших оленей-самцов рога отпадава- ют)	<i>Н'алка мал'</i> <i>ковс'</i> (месяц, когда крупные хоры рога сбрасывают)
Декабрь	<i>Нюча мал'</i> <i>кумман'</i> (малый самец рог скидывает)	<i>Нюча маркущан'</i> (когда у годова- лых-двухгодо- валых оленей ро- га отпадают)	<i>Нюча мал'</i> <i>ковс'</i> (месяц, когда молодые хоры рога сбрасы- вают)
Январь	<i>Чеша тил'и</i> (морозный месяц)	<i>Чесьча дири</i> (морозный месяц)	<i>Йтыпу йл'и</i> (месяц нового года ?)
Январь	<i>Хив тил'и</i> (морозный месяц)		
Февраль	<i>Шитина л'импя тил'и</i> (месяц ложного орла)	<i>Кыню дири</i> (тихий [безветренный] месяц)	<i>Вайма л'импя йл'и</i> (плохого орла месяц)
Март	<i>Л'импя тил'и</i> (орлиный месяц)	<i>Хома денюлова</i> (когда солнце играет [месяц охоты на хорошего оленя])	<i>Л'импя йл'и</i> (орла [прилёта] месяц)

Апрель	<i>Вал’ни тил’и</i> (вороний месяц)	<i>Пи нятолава</i> (ночь-помощник [становится светлее])	<i>Вал’ны йл’и</i> (вороны прилетают месяц)
Май	<i>Пювиш тил’и</i> (нерестовый месяц)	<i>Перято найтоле, перято нынута тан’</i> (половина [месяца] на оленях, половина [месяца] на лодке)	<i>Пюувсь</i> (месяц икромёт)
Июнь	<i>Вехел’евш тил’и</i> (месяц, когда выводятся птенцы)	<i>Пюфшиь</i> (икромёт)	<i>Вехэлевс’</i> (месяц, когда вылупляются птенцы)
Июль	<i>Тяптишан тил’и</i> (месяц линьки лебедя)	<i>Вехерефишь</i> (птенцы вылупились)	<i>Яптс’а йл’и</i> (месяц линьки птиц)
Август	<i>Нын тил’и</i> (месяц, когда на морды ставят решётки)	<i>Тыну щирца</i> (олений дымокур прошлогодним становится)	<i>Ны йл’и</i> (месяц убоя воды)
Сентябрь	<i>Вена тил’и</i> (месяц листопада)	<i>Вена дири</i> (месяц листвы)	<i>Вена йл’и</i> (листвы месяц / всё желтеет)

Таблица 11

Ненецкий календарь
[63, с. 127–128]

Название периода	Перевод
<i>лимбя ирий</i>	январь – орлиный месяц, появляется солнце
<i>яра ирий</i>	месяц молодых рогов
<i>сия ниць ирий</i>	ложный отёл
<i>ты саполана</i>	начало отёла
<i>ты ниць</i>	отёл оленей
<i>ванды ирий</i>	незаконный (отёл) месяц
<i>ненянг ирий</i>	комариный месяц
<i>пилю ирий</i>	оводовый месяц (середина лета)
<i>нарканси</i>	краснеет трава
<i>ты хора ирий</i>	оленьих быков месяц, начало снегопада и ледостава
<i>мари ирий</i>	диких оленьих быков месяц
<i>нюдя пэвдей</i>	малой темноты (месяц)
<i>нгарка пэвдей</i>	большой темноты (месяц)

Таблица 12

Календарь селькупов
[80, с. 46–49; 127, с. 379]

Период (месяц)	Название месяцев			
	северные селькупы	перевод	южные селькупы	перевод
январь	<i>kət čontyl iräty</i>	-	<i>варг кандак ирэт</i>	“всё тешит, самый большой мороз месяц”
февраль	<i>kəry iräty</i>	“вороний месяц”	<i>люмбикэ ирэт</i>	“на орли- ный шаг прибывает день месяца”
март	<i>limpy iräty</i>	“орлиный месяц”		
март- апрель			<i>себки ирэт</i>	“бурундука бить месяца”
апрель	<i>tökaļ iräty, šēpä iräty</i>	“гусиный месяц” “бурундучий месяц”		
апрель- май			<i>карба кула ирэт</i>	“запоры рыбные ставить месяца”
май	<i>piččat (gəlyt) tyryļ iräty,</i>	“шучей икры месяц”	<i>куэлайню ирэт</i>	“рыба идёт месяца”

	<i>laṇat</i> (<i>gəlyt</i>) <i>tyryḷ iräty</i>			
июнь	<i>nënygaḷ</i> <i>iräty</i>	“комариный месяц”		
июнь- июль			<i>tënpракрассе</i> <i>кутей ирэт</i>	“ягода цветёт месяц”
июль	<i>wərgy</i> <i>kəṭty iräty</i> , <i>wərgy</i> <i>iräty</i> , <i>n’imyräḷ</i> <i>iräty</i> , <i>taṇyt iräty</i>	“больших заго- товок месяц”, “большой ме- сяц”, “мошки месяц”, “середины лета месяц”		
август	<i>wenty</i> <i>iräty</i>	“нелмы месяц”	<i>tënpанмизакун</i> <i>та ирэт</i>	“ягоду собирать месяц”
сентябрь	<i>pōččōpy</i> <i>ōḷčyryḷ</i> <i>iräty</i> , <i>cōpykytyḷ</i> <i>iräty</i>	“падающих листьев месяц”	<i>санга ирэт</i>	“глухари салятся на песок ме- сяц”
сентябрь- октябрь			<i>нолгут ирет</i>	“дожди идут месяц”
октябрь	<i>təttup</i> <i>apsa iräty</i>			
ноябрь	<i>goryn òm- tyl oḷčyryḷ</i>	“отпадения ро- гов месяц”,	<i>ючикандак</i> <i>ирэт</i>	“застывает лёд месяц”

	<i>iräty,</i> <i>tăpăččy!</i> <i>iräty,</i> <i>gopty čěly</i> <i>iräty,</i> <i>šoka iräty,</i> <i>noryt</i> <i>gəgal iräty</i>	“олений-самцов месяц”, “месяц белко- вания”, “сучий месяц”, “большого пальца рукави- цы месяц”		
декабрь			<i>нуванмокке</i> <i>ирэт</i>	“большая суета месяц”

**Мансийский лунный календарь
с названиями месяцев
[162, с. 368–372]**

1. Тāl котиль ёңхуп (Этпос) ‘месяц середины года (зимы)’; **тāl сым ёңхуп** ‘месяц середины зимы’, захватывает конец декабря – январь. У охотников он **вōрың ёңхуп** ‘месяц лесовки’, т. е. охота на дальних угодьях с зимовьями. В словаре Munkácsi – Kálmán читаем: tal-jōŋkhêp (ср/лозв. диал.) – **тал-ёңхуп**; tal-jät-jōŋhêp (н/лозв. диал.) – **тал-ят-ёңхуп**; täl-jet (пелым. диал.) – **тāl-йет**; tol-jät-jōŋkhêp (конд. диал.) – **тол-ят ёңхуп**; (jät ~ jet – **ят** – **йет** – середина) [234, р. 621].

2. Рётың юсвой ёңхуп (Этпос) ‘месяц капризного орла’ (конец января – февраль); **рётың-ёсә-ёңхуп**, **рётың-юсвой-ёңхуп** (сев. диал.) [234, р. 500]. Капризы орла – это его временные и редкие прилёты в оттепели с продвижением весны к северу, т. е. чередование морозов с оттепелями (капризы погоды). Это и особый месяц обрядов поклонения Святым хозяевам лесов и водной среды перед началом сезона весенней охоты.

3. Мāнь пōль ёңхуп (Этпос) ‘месяц малого наста’ (март); māñ-pōl-jōŋhêp (сев. диал.) [234, р. 299]. Начал таять снег, по утрам на нём образуется тонкий наст – **пōль**. Снег под лыжами не провалывается, скорость хода выше.

4. Яныг пōль ёңхуп (Этпос) ‘месяц большого наста’ (конец марта – апрель); janig-pōl-jōŋhêp (сев. диал.) [234, р. 146]. Таяние снега ускорилося, по утрам образуется крепкий наст, по нему охотникам и мелким животным можно ходить как по асфальту. Крупные животные проваливаются, острые края наста режут им ноги как ножом. Поэтому лоси, олени пасутся на одном месте и становятся лёгкой добычей. Заготавливали деловую берёсту (**сāс**) для пошива полотен для сезонного жилья (**сāскол**), для чума (**ёрнкол**), для пошива детской колыбели (**āпа**), для кузовов (**сōвт**, **пāйн**, **коссум**), для туесов (**туяс**), для вёдер (**вит-вит**).

5. **Я́нк нāтнэ ё́ңхун (Э́тпос)** ‘месяц ледохода’ (май – начало июня); jāŋk-nātne-jōŋhēr; в оленеводстве наступает **сāлы ўнты́нэ ё́ңхун** ‘месяц отёла оленей’; или **пāсыг ўнты́нэ ё́ңхун** ‘месяц рождения оленят’; sāli-ünttjine-jōŋhēr [234, p. 148, 520]; охотники манси называют его **вāс-лунт ё́ңхун** ‘месяц [прилёта] уток-гусей’. Северные манси называли hāl'-ńāg-jōŋhēr – **хāль няг ё́ңхун**, кондинские манси – khōl'-ńāg-jōŋkhēr – **кхоль-няг-ё́ңкхун**, средне-лозьвинские манси – khōl'-il'-jōŋkhēr, khōl'-il'-jōŋhēr – **кхōль иль ё́ңхун** ‘месяц берёзового лыка’ [234, p. 74; 63, с. 48]. Варианты согласно словарю Munkácsi – Kálmán: tarig(∼tāri)-il'-jōŋkhēr (ср/лозьв., н/лозьв. диал.) – **тарыг(∼тāри)–иль-ё́ңкхун**, tarig-ńag-jōŋhēr (сев. диал.) – **тарыг-няг-ё́ңхун**, tari-ńāj-jōŋkhēr (конд. диал.) – **та-ри-няы-ё́ңкхун** ‘месяц соснового лыка’ [234, p. 631]. Tarig ∼ tāri – сосна; ńag ∼ ńāj ∼ il' – **няг ∼ няы ∼ иль** – лыко, более точно – мягкий слизистый сладкий слой под корой на лубе берёзы и сосны, новый будущий слой древесины, снимается ножом. Витаминное лакомство северян, особенно для детей, спасал от цинги и весеннего авитаминоза. Вместе с тем наступала пора заготовки коры еловых деревьев (**сўл**). Снимали их с прямых чистых стволов на максимальную высоту. Пластины укладывали слоями для выправки. Затем использовали как шифер на крышах летних домиков, укрывали им реечный каркас стен временного жилья (**сўлкол**). Берёста (**сāс**) в мае уже тонкая, годилась только для растопки дров. Затем повреждённые и высохшие деревья осенью и зимой спиливали на дрова.

6. **Лўпта ё́ңхун (Э́тпос)** ‘месяц [роста] листьев, трав’ (июнь); lūpta-jōŋhēr (сев. диал.) [234, p. 277].

7. **О́йта тўр ё́ңхун (Э́тпос)** ‘месяц припойменных низинных озёр’ (конец июня–июль) – рыбалка, охота на заливных, низинных озёрах; или ещё **мāнь āрпи ё́ңхун** ‘месяц малых запоров’ – рыбалка запорами на малых речках, перегороженных в весеннее половодье; или **тув котиль ё́ңхун** ‘месяц середины лета’.

8. Вөр түр ёңхун (Этпос) ‘месяц лесных озёр’ (конец июля – август) – рыбалка, охота, покосы на дальних от реки озёрах; vōr-tūr-jōŋhēr [234, р. 735]; или **яныг арпи ёңхун** ‘месяц больших запоров’ – рыбалка запорами на крупных речках. Охотники август называют **нялтун олтыг ёңхун** ‘месяц косяков крохаля’ [63, с. 48]. Утки начинают собираться в большие косяки для перелёта на юг. Начало охоты осенней охоты на уток и боровую дичь. **Нялтупа** – самец крохаля (вид утки). В оленеводстве наступает **нёплув ёңхун** ‘месяц неблюя’ [63, с. 48]. К началу августа закончилась линька, новый ворс короткий и гладкий, выбраковывали старых и слабых особей для шитья из **нёплува** одежды, из камусов (**кот**) – обуви. Август для оленеводов был хлопотным. Пересчитывали оленей, клеймили молодняк. Осматривали и лечили повреждённые копыта (основа здоровья оленя).

Из-за появления грибов месяц ещё называли **лāхыс нявлалан ёңхун (Этпос)** ‘месяц поиска [оленьями] грибов’. Возникает опасность потери оленей – разбегаются на большие расстояния в поисках любимого лакомства – источника восполнения белка и витаминов. Пастухам с помощью собак приходится возвращать беглецов в стадо.

9. Сүкыр ёңхун (Этпос) ‘месяц [хода на нерест рыбы] щёкура’ (по рр. Сев. Сосьва, Ляпин) (конец августа – сентябрь); sūkır-jōŋhēr [234, р. 571]; вариант: **лүпта патнэ ёңхун** ‘месяц листопада’ (р. Конда).

10. Яңк пōльнэ ёңхун (Этпос) ‘месяц начала ледостава’ (конец сентября – октябрь) – к концу месяца малые водоёмы, озёрки, речушки в сильные заморозки покрываются льдом. Заканчивается листопад, поэтому он ещё **лүптатāl ёңхун** ‘месяц без листьев’, лиственные деревья оголились. Оленеводы называют его **сāлы нявлын ёңхун** ‘месяц гона (спаривания) у домашних и диких оленей’. На сколько пастухи сохраняют здоровым стадо во время спаривания, на столько продуктивным будет в мае отёл и пополнение поголовья.

В начале месяца также проводился обряд с молебном и жертвоприношением Святым покровителям, хозяевам лесов и рек, перед началом осеннего охотничьего сезона.

11. Мāнь таквыс ё̆ңхуп (Этпос) ‘малая осень’ (октябрь – начало ноября), предзимье, снег ещё неглубокий; māñ-takwɨs-jōŋhɐp [234, p. 299]. У охотников это **таквсы вōраян ё̆ңхуп** ‘месяц осенней охоты’; **мāнтыл алыцлан ё̆ңхуп** ‘месяц охоты с лопаткой’ (у посоха конец лопаткой для очистки и маскировки снегом ловушек) – пешая охота по неглубокому снегу.

12. Яныг таквыс ё̆ңхуп (Этпос) ‘месяц глубокой (букв. большой) осени’ (ноябрь – начало декабря); jan.g-takw.s-jōŋhɐp (сев., н/лозьв, пелым. диал.), janig tākweś ki[ne jŋkɥup (ср/лозьв. диал.) [234, p. 146]; **яныг тўйт ё̆ңхуп** ‘месяц глубокого (букв. большого) снега’ (р. Сев. Сосьва). Отправлялись на охоту в дальние труднодоступные уголья на оленьих упряжках (теперь на снегоходах). Затруднялась охота с собаками.

13. Вāt cāgrap нал ё̆ңхуп (Этпос) (декабрь – начало января) ‘месяц тридцати топорищ’. Сломаются 30 топорищ за месяц, пока достаточно наколют дров для топки в лютые морозы; или ещё vāTi-hōtal(~hōtalup)-jōŋhup (сев. диал.) – **вāti хōтал(~хōталуп) ё̆ңхуп** ‘месяц короткого дня’ [234, p. 722].

Хōталйив – календарь на палочках (насечки по количеству дней).

Приложение 3

СЛОВАРЬ ОПРЕДЕЛИТЕЛЕЙ ВРЕМЕНИ

Шурышкарские ханты

[Полевые материалы А. Шияновой. 2013]

1.	полчаса	<i>śos sup</i> ‘час половина’
2.	час	<i>śos</i> ‘час’
3.	день	<i>χătəl</i> ‘день’
4.	ночь	<i>at</i> ‘ночь’
5.	полдень	<i>χătəl sup</i> ‘дня половина’
6.	полночь	<i>at kutəp</i> ‘ночи середина’
7.	сутки	<i>atəl-χătəl</i> ‘ночь-день’
8.	неделя	<i>lapət</i> ‘семь’
9.	месяц	<i>tjłəs</i> ‘месяц’
10.	полгода	<i>təl sup</i> ‘года половина’
11.	год	<i>təl</i> ‘год’
12.	время	<i>pora</i> ‘пора, срок’
13.	мгновение	<i>serək</i> ‘резко’
14.	срок	<i>mort pora</i> ‘достаточный срок’
15.	век	<i>jis uläpsa</i> ‘век жизни’
16.	столетие	<i>sot təl pora</i> ‘сто лет срок’

Тундровые ненцы
[116, с. 127]

Сутки, неделя, дни недели

сутки – писавэй яля
неделя – си”йв, си”йв яля
понедельник – си”йв’ нюртей яля
вторник – си”йв’ нябимдей яля
среда – си”йв’ няхарамдей яля
четверг – си”йв’ тетимдей яля
пятница – си”йв’ самблянзимдей яля
суббота – си”йв’ мат”домдэй яля
воскресенье – ныланава яля

Суточное деление времени у северных манси
[60, с. 112]

сэрипос нэглын пора ‘время появления утренней зари’
алпын ‘утро’
хотал ‘день’
хотал-ят ‘солнце в зените’
этипала ‘к вечеру’
сэрипос харыглан пора ‘время угасания вечерней зари’
эт ‘ночь’
эт-котиль ‘полночь’
холпала ‘к рассвету’

Приложение 4

АПОКАЛИПСИС

(былички)

беседы с сородичем

[32, с. 40–55]

ШКОЛА, ФЗУ, “ГАУБИЦА”

В Варьёгане была начальная школа, и дети охотников, оленеводов и рыбаков после окончания четвёртого класса при желании учиться дальше уезжали в райцентр Сургут. Власти для этого к первому сентября предоставляли катер – Мотолодку.

Аатан добрался до деревни со стойбища на один день позже других. Катер с учениками уже ушёл на Сургут, а он опоздал.

Он заявил отцу, что на обласе поплывёт следом за товарищами по Агану. Даже Мотолодка до Сургута добиралась за 4–5 дней, а на обласе, даже если едешь вниз по течению, – не меньше недели. Отец и другие родственники отговаривали его, но он настоял на своём. Раньше после окончания четвёртого класса человек признавался взрослым, и он мог самостоятельно решать свою судьбу.

Так Аатан на маленькой долблёнке уплыл в Сургут и закончил там семилетку.

После семилетки он учился в ФЗУ (фабрично-заводское училище) и получил специальность рулевого-моториста для речных судов. Потом призвали в армию. Думал, попадёт во флот, но служил артиллеристом. Говорил, что обслуживал “гаубицу”: “Как стрельнешь из неё, так вокруг – Апокалипсис! – катастрофа для всех врагов”.

Уже тогда в его лексике появилось незнакомое слово “Апокалипсис!”, но первую кличку он заработал другую.

АПОКАЛИПСИС

Через несколько лет после армии к Аатану пристала новая кличка – “Апокалипсис!” Я тогда ещё в начальной школе учился. Бывало, сбегу с уроков и – к Аатану. Дом его в деревне рядом с домиком моей бабушки Ненги был. Летом он плавал на колхозной Мотолодке, а зимой на оленях возил сено для колхозных коров и лошадей. А я, конечно, просился взять меня с собой.

Сяду к нему за спину на оленью нарту, и счастлив я. Олени бегут вперёд, лес проносится назад, на озёрах нарта подпрыгивает на снежных заносах-застругах. Иногда Аатан давал мне вожжу и хорей, и я управлял вдоль накатанной оленьей дороги прыткой упряжкой.

Там, на Янчином озере, загружаем на нарту сено, забираемся наверх и едем обратно. Он этих историйках он довольно-таки часто употреблял незнакомое мне слово “Апокалипсис!”, каждый раз произнося его с оттенком великой значимости, так, словно это слово иначе, без восклицания, произнести нельзя. Я не знал, что оно обозначает, но чувствовал, что за этим словом кроется что-то очень важное, способное кардинально повлиять на мою жизнь.

Однажды он протянул мне пачку папирос “Байкал” и спросил:

– Курить будешь?

Я нехотя вытолкнул из себя:

– Не-а!.. – но руку протянул и вынул одну папироску.

Когда я почти уже прикуривал, он через плечо бросил:

– Осторожно, если под нами вспыхнет сено, будет настоящий Апокалипсис!

Я мгновенно погасил спичку, потому что очень ясно себе представил, что будет, если действительно вспыхнет сено, на котором мы сидели. Мне сейчас кажется, именно тогда, а не позже, наиболее полно почувствовал я, что означает это ёмкое слово “Апокалипсис!”

СОВРЕМЕННЫЙ АПОКАЛИПСИС РАЗНОЛИКИЙ

(триптих)

1. Как прикажете называть, или “Апокалипсис по-сибирски” (рассказ Аатана)

А он действительно, наверное, счастливей меня? Ведь он не переживает, не болеет за опустошённый лес, за перерытый бульдозером бор, за заваленную дорогой речку. У него душа чиста, ему всё “до лампочки”. Он с лёгкостью будет выполнять любую работу, какую ему укажет его начальник, лишь бы только вовремя получать свой “длинный рубль” и ежемесячно откладывать энную сумму на “жигуль”.

Он ещё два-три года проработает и уедет. А мне после него всю жизнь жить здесь на перерытой, перетоптанной земле, с переломанными деревьями и с замазученными озёрами и реками. Мне уже негде будет добывать пшнину и мясо, негде вылавливать рыбу на строганину, негде пасти оленей. Разве это не Апокалипсис?..

А он в это время будет гнать на солидной скорости легкой автомобиль по Ялтинскому шоссе, рядом с ним будет сидеть счастливая жена и, уже в который раз, будет слушать, раскрыв рот от восхищения, его рассказ о том, как на зимнике Новоаганск – Бахилы он догонял и давил колёсами своего “Урала” песцов.

Как-то он задавил на дороге соболя, и после этого товарищи-шофёры прозвали его Шоболятником...

Когда он заезжает ко мне на стойбище и когда наш разговор заходит слишком далеко, он меня в лицо называет лесным диким человеком. А как мне прикажете его называть?

2. От шаманства до сектанства – один шаг, или “Апокалипсис по-ненецки”

(из беседы двух соседей)

– У нас в Русскинских секта появилась – “пятидесятники” – стойбищных людей в новую веру обращают. Мол, ваши боги – это вчерашний день, их надо “вон из ваших чумов, вон из вашей жизни!” Мол, только наша вера самая истинная.

– И у нас в Варьёгане объявилось “братство” – то ли баптисты, то ли ещё какая разновидность сектантская. Тоже удобно устраиваются в сознании коренных жителей. Мол, если кто не с нами, того ждёт Апокалипсис – конец света.

– Ну, если говорить о конце света, то далеко ходить не надо. Яллу, наш родственник, в техникуме когда-то обучался – грамотный, пришёл к местному шаману: “Чтоб дети и внуки мои оленями занимались, хочу справить жертвоприношение. К какому богу мне обратиться?”

– А у вас ещё есть такие, кто за бубен берётся?

– Конечно. Жизнь-то идёт. Как без этого! Они никогда и не переводились. Было время, они тайком это делали. Да и сейчас публично быют в бубен только те, кого нельзя воспринимать всерьёз.

– У нас каждый праздник кто-нибудь с бубном в Доме культуры на сцену выходит...

– И посоветовал шаман нашему Яллу справить жертвоприношение богу Тяпту-кахе – покровителю оленят, покровителю оленевода.

– Говорят, он весной в гусином облиии в гусиной стае над новорожденными оленятами кружит.

– Купил Яллу у своего родственника белую сырицу для жертвы, привёз к себе на стойбище. Да нечаянно сосед его, проездом, предположил, что олениха-сырица, возможно, беременная.

– Вероятно, это было во второй половине зимы?

– Конечно.

– Во второй половине зимы опытный оленевод невооружённым взглядом отличает стельную важенку от яловой...

– И решил наш Яллу не забивать этого оленя, а дожидаться

весны и вырастить оленёнка. Родился в мае красивый оленёнок. Но у Яллу начались проблемы с артериальным давлением, набрёл на стойбище медведь и задрал животных вместе с оленятами.

– Я слышал, два оленя выжило?

– Да, у одного кастрата и у старой важеньки верёвки оказались гнилыми, они сбежали.

– Выходит, бог Тяпту-кахэ всё-таки забрал свою жертву?

– У нас говорят, не человек выбирает оленя для жертвоприношения, а сам бог в это время управляет сознанием человека. Поэтому такого оленя нельзя даже поменять. А Яллу ради оленёнка отказался от ритуала, который сам же задумал справить.

– Значит, он обманул своего бога?

– Себя обманул! Ушастый Животастый Апокалипсис Семиязыкий его умишком заправлял...

– Ёх-хо-хо-хов!

– Но на этом история не закончилась. Теперь он ходит в религиозную секту – так называемое “братство”, они там, говорят, песни распевают.

– Поменял своих оленей на чужие песни?

– Пиманс-кучахку! Вот и скажи, что это не Конец света!..

3. Герой нашего времени, или “Апокалипсис по-русски” (рассказ Аатана)

Встретил сегодня Крупнова Николая – когда-то мы с ним вместе охотились:

– Ездил на родину в Подмоскovie. Вчера приехал. Лучше б я туда не ездил. Паренёк соседский отслужил в Чечне. Весь изранен. Пока служил, семью его выселили из квартиры за неплату коммунальных. Негде прописаться. Калеку на работу не берут. Бомжи, как могли, собирали для него пропитание по мусорным бакам. На груди в два ряда дырки от пропитых медалей. По рынкам его возили, так он получал подаяния за фальшивые песни, за настоящие слёзы. А вечерами – дешёвая водка до потери сознания. Три дня назад умер – отмучался. Теперь некому заплатить для него... место на кладбище...

И лежит который день непохороненный.

Научное издание

Монография

Сподина Виктория Ивановна

**Время
как универсальная мировоззренческая категория
традиционной культуры**

(на материале обско-угорских и самодийских народов)

Оригинал-макет подготовлен ООО Издательство Юграфика
Редактирование, корректура Л. Ю. Шелухина
Вёрстка И. С. Семенов

В оформлении обложки использованы работы **Альфеи Мухаметовой**,
члена Союза художников России, международной ассоциации
художников ЮНЕСКО

Подписано в печать 14.03.2014

Формат 60х84/16. Гарнитура Times New Roman, PTSerif.
Усл. п. л. 12,8. Тираж 250 экз. Заказ № 3.

Отпечатано в типографии Издательства Юграфика.
628012, Ханты-Мансийский автономный округ,
г. Ханты-Мансийск, ул. Крупской, 26