

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

**Серия: Научные труды ОУИПИиР**



**Культурные и филологические аспекты генезиса  
и трансформации исторических общностей  
коренных народов Югры**

Ханты-Мансийск, 2014

УДК [008 + 81.511.14](=1.571.122)

ББК 71 + 81.665

К90

Серия: Научные труды ОУИПИиР

Ответственный редактор: Косинцева Е.В., д.филол.н., доцент

Редакционная коллегия:

Герасимова С.А., Ерныхова О.Д., Лобова В.А., Соловар В.Н., Сподина В.И., Хакназаров С.Х.

Рецензенты:

Исламова Ю.В., к.филол.н., доцент, БУ ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»

Козырева Т.В., к.соц.н., доцент, ФГБОУ ВПО «Югорский государственный университет»

Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып. 2. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. – 240 с.

В монографии отражены результаты основных направлений исследований, проводимых БУ ХМАО – Югры «Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок» в 2012 году.

УДК [008 + 81.511.14](=1.571.122)

ББК 71 + 81.665

ISBN 978-5-9905543-3-7

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2014

© Коллектив авторов, 2014

© ООО «ФОРМАТ», издание, 2014

## Содержание

### ГЛАВА 1

#### РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРНЫХ КОДОВ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ

*Попова С.А.* Деревья, символизирующие плодovitость, круговорот жизни и перерождение в родильной обрядности северных манси ..... 5

*Сподина В.И.* Отражение этничности сквозь призму ценностных характеристик «своего пространства» ..... 15

### ГЛАВА 2

#### НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ: ИССЛЕДОВАНИЕ, СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСЛЯЦИЯ

*Ерныхова О.Д.* Советский хантыйский фольклор как источник изучения постреволюционного периода Югры ..... 34

*Дядюн С.Д.* Репрезентация концепта «Семья» в текстах хантыйских народных сказок ..... 42

*Пятникова Т.Р., Лельхова Е.Ю.* Трансформация традиционной календарной обрядности хантов полноватского Приобья ..... 53

*Каксина Е.Д.* Время как часть картины мира хантов ..... 65

*Кашилатова Л.В.* Обрядовая практика, связанная с почитанием богини *Каттась-Ими* ..... 75

### ГЛАВА 3

#### ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ ХАНТЫ: ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СИНХРОНИИ И ДИАХРОНИИ

*Косинцева Е.В.* Концепт «Лес» в хантыйской поэзии ..... 87

*Лельхова Ф.М.* Лексико-семантические группы переходных глаголов в хантыйском языке ..... 104

*Соловар В.Н., Тарлина З.Н.* Национально-культурная специфика образа человека (на материале казымского диалекта хантыйского языка) ..... 122

### ГЛАВА 4

#### ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ МАНСИ В ЯЗЫКЕ, ЛИТЕРАТУРЕ, ФОЛЬКЛОРЕ

*Герасимова С.А.* Имя существительное как часть речи в мансийском и русском языках (сопоставительный аспект) ..... 134

*Кумаева М.В.* Семеричность в мансийском фольклоре ..... 147

*Панченко Л.Н.* Трансформация погребального обряда ..... 158

*Слинкина Т.Д.* История древнего мансийского поселения Мувынтёс-Павыл ..... 163

## ГЛАВА 5

### ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ГЕНЕЗИСА И ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ

Ткачук Н.В. Проблемы трудовой занятости молодежи  
из числа коренных малочисленных народов Севера  
в разрезе социологических исследований ..... 173

Хакназаров С.Х. Экологические и социально-экономические  
проблемы коренных народов Севера в разрезе общественного мнения ..... 189

## ГЛАВА 6

### ИССЛЕДОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ КМНС: СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Лобова В.А. Психологический статус коренных и некоренных жителей  
северного региона с учетом фактора здоровья ..... 214

## ГЛАВА 7

### ИННОВАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СФЕРЕ НАЦИОНАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Косинцева Е.В. Литературные старты и литературная игра  
как нетрадиционные уроки хантыйской литературы в школе ..... 226

Шиянова А.А. Внеклассная форма занятий в школе  
с национально-региональным компонентом как педагогическое явление ..... 232

## ГЛАВА 1

### РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРНЫХ КОДОВ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ

С.А. Попова, к.ист.н.

#### Деревья, символизирующие плодovitость, круговорот жизни и перерождение в родильной обрядности северных манси

Одной из важных составляющих традиционной культуры любого этноса является семейная обрядность. Это комплекс регламентированных традицией обычаев и обрядов, призванных посредством ритуалов обеспечить оформление переломных моментов не только биологических, но и социальных циклов жизни человека. Обычаи и обряды детского цикла – одна из наиболее консервативных форм традиционной культуры. Они, будучи связаны с интимной стороной семейной жизни – рождением ребёнка, здоровьем женщины и ребёнка, особо, в отдельные периоды жизни и в раннем детском возрасте, являются закрытыми для посторонних. В силу их консервативности в них до сих пор сохраняется акцент на гадания (магия), обереги, приметы и символы, восходящие к древним верованиям.

Рождение и воспитание детей, т.е. продолжение рода, традиционно считалось естественным и главным назначением супружества, только рождение ребёнка означало создание настоящей семьи. Единственным различием было только понятие «ценности» каждого из детей в семье – мальчика, девочки, первого, второго ребёнка и последующих. Бездетность рассматривалась как несчастье, как наказание за грехи или следствие проклятий и порчи. Заботы о том, чтобы семья не осталась бездетной, начинались задолго до рождения детей и даже до их зачатия. В этом можно убедиться на примерах мансийской свадебной обрядности. Особые обычаи и обряды выполнялись с целью обеспечения плодovitости, благополучной беременности, удачных и лёгких родов, сохранения здоровья матери и ребёнка, принятия ребёнка в состав семьи и более широкий круг родственников (род) в качестве равноправного члена.

В среде мансийского населения носителями обычаев и обрядов, связанных с рождением детей и их воспитанием (в раннем возрасте), являются главным образом женщины. Исключение составляют обряды, которые исполняются только мужчинами, например, если тяжёлые роды, в самом трудном случае вызывают мужчину-шамана *койп ратнэ хум* ‘мужчина, бьющий в бубен’; если требуется исполнить обряд *йир* ‘жертвоприношение животного’ или вывесить на священное (родовое) дерево атрибуты, изготовленные в честь рождения сына или дочери.

В мифах манси о первоначальных временах (первотворениях) есть сведения, где предпринималась попытка сотворения человека без участия женщины, но ничего из этой затеи не получилось. В одном из них говорится: *Нуми Торум* позвал *Танал ойк'у* и приказал ему сотворить людей. *Танал ойка* вырубил из лиственницы семь человеческих фигур, но у него получились великаны менквы, которые убежали в лес, как только на них дунул *Нуми Торум*. *Танал ойка* руки расставил, да ни одного не поймал. Остались только человеческие фигурки, слепленные из тальника и глины, но ожили они только после того, как богиня *Калтац* вдохнула в них *лылы* 'души', которые отдал ей отец *Корс Торум*. Совершая таинство оживления человеческих фигур, она попросила *Танал ойк'у* уйти [1, 298-299]. Обычай этот закрепился в традиции, и с тех пор эта сфера деятельности осталась за женщинами, мужчины-манси к родам не допускаются. Есть вариант мифа, где окончательное творение человека-мужчину-мужа завершает женщина: «первоначально половые органы мужчины были под мышкой, тогда она вырвала мужской член и яички из-под мышки, кинула их меж ног. Они поженились». Кроме того, первый мужчина имел толстую «кожаную оболочку, користую оболочку», что не мог наклоняться. Жена отправила его в лес и велела найти «трёхлистное ягодное дерево величиной с пуговицу» и съесть с него три ягоды. Съев те ягоды, мужчина избавился от твёрдой оболочки «осталась тонкая оболочка». После чего «произвели они целый род девочек, целый род мальчиков» [1, 292]. Этот вариант мифа как бы уравнивает участие мужчины и женщины в акте появления новой жизни, тем не менее, в представлениях манси «рождение человека связывается с самыми разнообразными силами, а участие в нём мужчины и женщины как бы исключается из всего сакрального комплекса верований и остаётся формальным условием» [2, 370].

Для нашего исследования примечательно в мифе то, что в сотворении первых людей используются первоматериалы: глина и тальник. Тальник (ива) самый большой род ивовых. В лесной зоне ива является породопионером, заселяющей речные пляжи, вырубки, места после пожаров, канавы, карьеры, которые в дальнейшем сменяются другими древесными породами. В представлениях манси ива символизирует идею плодovitости, возрождения, что вполне соответствует представлениям группы манси с верховьев Северной Сосьвы, где используют тальник там, где отсутствует берёза. Например, из тальника делается *оссы* – длинная тонкая (мягкая) стружка, которая кладётся на дно первой временной колыбельки младенца. На дно второй временной, а затем и постоянной колыбельки, кладётся уже не *оссы*, а *сап* – размельчённая до крошки труха, *тытийив сап* 'труха дерева ивы'. По факту (в быту), труха сгнившего дерева является мягкой и хорошо пропускает влагу, но она должна быть хорошо раскрошена. Если крошка крупная или пластинками, то о такой говорят: *Порнэ сап* 'труха *Порнэ*'. В данном контексте подразумевается небрежное отношение к младенцу, что

осуждается. *Порнэ* – отрицательный женский персонаж в фольклоре манси, может украсть ребёнка или подменить. Но и ива на Северной Сосьве растёт неравномерно, например, в её верховьях ни ивы, ни берёзы вообще нет, поэтому *оссы* там изготавливают из трухи сухой сгнившей сосны. О символике трухи сгнившего дерева речь пойдёт ниже.

Весь комплекс обрядов, связанных с рождением ребёнка, осмысливается мифологическими представлениями о духах-покровителях и маркирующими их образами: животные, насекомые, деревья, которым приписываются охранительные (магические) функции и способность влиять на рождение. Упустив образы в зооморфной ипостаси в данной статье, отметим, что манси «имеют обычай отдавать различным духам в качестве *ялтынг йив* 'священных деревьев' определённые их виды... в них также видели духоподобных существ определённого значения. Им оказывается определённое почитание, их богато одаривают пушшиной и жертвенными шкурами» [3, 91]. Дерево – универсальный образ древней мифологии во всём мире, выступая в роли центра мира и той вертикали, что связывает землю с небом, является медиатором между верхним (небесным) и средним (земным) мирами «потому с деревом ассоциируются все наиболее важные процессы, происходящие в Природе и Обществе» [4, 87]. К родовому дереву или духу, его олицетворяющему, обращались с просьбой «дать детей», а после благополучных родов при отправлении обряда вывешивания на дерево «по случаю рождения сына – миниатюрного лука и стрел или лоскута ткани с воткнутыми в него иголками – по случаю рождения дочери» его благодарили [5, 28].

Вероятно, в прошлом каждый персонаж мансийского пантеона жёстко соответствовал определённым породам деревьев, но в поздней традиции данные рознятся. Например, по данным Ромбандеевой Е.И.: «Берёза – это дерево неба, так как оно белое как небо; кедр – это дерево женщины *Калтац*, так как оно кормит людей; ель – это дерево невидимых духов, оно чёрное как болезнь, смерть; лиственница – это дерево лесных людей, это могучее дерево, как и сами лесные великаны-силачи; сосна – дерево богатырей» [6, 74]. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. в исследованиях культовых мест северных манси отмечают: «Обычно манси крепили к берёзе изображение *Торум-щань* (*щань йив* – одно из названий берёзы). Кедр считался деревом *Мис-хум'а* (*Мис-хум йив*)». К двум маленьким ёлочкам были прикреплены изображения сыновей верховного бога, такое предположение они сделали исходя «из бытующего у манси соотношения ели с *Нуми-Торум'ом*» [5, 88]. В.Н. Чернецов наблюдал установку трёх деревьев. Ель изображала *Мир-Суснэ-Хум'а*, берёза – *Калтац*, кедр – *Нуми-Торум'а* [7, 25]. На основании материалов Б. Мункачи по вогулам К.Ф. Карьялайнен делает свои выводы о выборе вида дерева: «который, очевидно, как-то указывает на характер или свойства получающего жертву: для живущих на свету – берёзу с её белым стволом, для духа ранений – красноватую сосну, для голода – серую, как голод, мрачную, постоянно дрожащую осину и т.д.» [3, 91].

Из изложенных примеров и других имеющихся источников для нас важно свидетельство того, что в традиции манси существует комплекс представлений о соотношении некоторых видов деревьев со светом, светлой стороной и как параллель – жизнью, и есть деревья, соотносимые с мраком, тёмной стороной, параллель – смерть (потусторонний мир). Отмечается и соотношение различных частей дерева с разными мирами, например, крона соотносится с верхним (небесным), ствол – со средним (земным), корни – с нижним (потусторонним) миром. В этой связи деревья маркируют идею круговорота жизни. Дихотомическое противопоставление «жизнь – смерть» можно рассмотреть на примере берёзы и ели. *Халь* ‘берёза’ – *ялтынг*, *посынг* белая, светлая. *Ховт* ‘ель’ – это дерево невидимых духов, оно чёрное как болезнь, смерть. Оба дерева задействованы самым тесным образом в родильной обрядности, здесь пара деревьев-антиподов может символизировать взаимосвязь мифов, т.е. круговорот жизни, и где их связующей точкой может выступать мифологема – «одною рукою детей дающая, другою рукою назад забирающая» [2, 371].

Берёза – священное дерево многих народов мира, в том числе и обско-угорских народов (ханты и манси), существует и как реально почитаемое дерево, и как мифологический образ, каждый из которых реализует свой круг задач. Березняк, как и тальник, первым появляется на вырубках и пожарищах, он заменяет уничтоженные сообщества хвойных деревьев, и в данном контексте берёза символизирует плодovitость, перерождение, а в некоторых случаях может выступать символом пришельцев. В большей мере берёза являет собой символ материнства. Она может напоить своим полезным соком, как мать кормит своим молоком новорождённых детей. Целебными свойствами обладает чага, её настой можно употреблять вместо чая.

Как священное дерево, символизирующее материнство, она, в первую очередь, представляет богиню среднего мира *Калтац* – «дух женского пола, особой задачей которого является давать «душу», жизнь детям. Выступающая богиней рождения» [8, 49-50; 9, 159].

В мифоритуальной практике *Калтац* (*Калтац-эква*, *Калтац-щань*) – в обеих традициях богиня-мать тесно связана с комплексом представлений «птица – дерево». Её основные функции – забота об умножении всего живого на земле, покровительство роженицам и младенцам и определение продолжительности жизни. В её призывной песне поётся: «... священное место богини *Калтац* у семи берёз, выросших из одного корня, ...

В богатом (буквально счастливом) гнезде из тонкого шёлка сидит.

В богатом гнезде из тонкого сукна сидит.

На семигранную священную палку

С долгой жизнью дочерей семью зарубками засекает,

На шестигранную священную палку

С долгой жизнью сыновей семью зарубками засекает.

Она живет, делая на палке зарубки (сроки) жизней девочек, сроки жизней мальчиков» [10, 30]. ... *Калтац*, посылающая девочек, посылающая мальчиков людям, появилась дуновением тёплого ветра. Пусть с ней останется благословение, наполненное девочками, наполненное мальчиками. Поэтому люди приходят из отдалённых мест, чтобы помолиться ей, поэтому ей нужно жертвовать оленей и вывешивать для неё платки с завязанными в их углах монетами. Берёза как дерево, у которого совершаются жертвоприношения для *Калтац*, также отражена в призывной песне, обращённой к ней: «Из одного основания семь берёз, семи берёз в основании, рогатых животных в жертву принесения место, с копытами животных в жертву принесения место, там обитает». *Калтац* призывают прийти и оставить «силу для будущих сыновей и дочерей, одарить людей удачей в промысле». Текст намекает, что *Калтац* «обитает» у корней семи берёз, растущих из одного «основания», – это традиционная локализация персонажей, связанных с круговоротом жизни [11, 93].

Выступая в роли ответственной за рождение детей и их будущую судьбу, она всегда находится рядом с роженицей и её ребёнком, непосредственно через символику берёзы. Эта символика красной нитью проходит по всей родильной обрядности – с первых признаков беременности и до признания ребёнка полноправным членом коллектива. Выражается это в использовании как самого дерева, так и его коры (бересты), нароста, чаги, стружки, трухи в качестве охранительных предметов (оберегов), средств гигиены, а также в ритуальных очищениях и всевозможных гаданиях.

С первых месяцев беременности делается куколка – *сос*. Её основой – «туловом» служит кусочек (величиной с большой палец) хорошо подсушенной чаги (нарост или гриб на берёзе). На мансийском языке чагу называют *сос*, отсюда и табуированное название куколки. Куколка, якобы, замещает присутствие ребёнка до рождения и является связующим звеном с духом-покровителем *Щань* ‘Мать’. Время от времени будущая мать обращается к *Щань*: «*Ятил Щань, анумн аги ман пыг юстэн. Кат сяринг, лагл сяринг ул вос тотэгыт*», «Милая *Щань*, мне дочь или сына уготовь. Рук страданий-мучений, ног страданий-мучений пусть не ведают» (букв. не несут). Существует поверье, что если женщина имеет *сос*, то плод будет не очень большим и роды будут лёгкими. На протяжении беременности и, особенно, если возникают трудности в период вынашивания ребёнка и родов, то по *сос* у гадают. Узнают о состоянии здоровья матери и ребёнка, благополучно ли развивается плод, о своевременности родов и их благополучном исходе или выясняют причины, повлекшие те или иные неприятные моменты [6, 91-92; 12, 82-84, 13, 65-66; 14, 130; 15, 81-82]. После рождения ребёнка и обряда разбора всех составляющих куколки именно этот *сос* будет использоваться во всех ритуалах очищения матери и ребёнка, об этом речь пойдёт ниже.

В случае благополучного исхода родов проводится ритуал «похорон» плаценты. Плацента или детское место именуется так же как и дух-покровитель – *щань* ‘мать’. Для её «похорон» изготавливается специальный берестяной туюсок, называемый *щанькол* ‘домик для матери’, сыгвинские манси называют его *щань паюп*, букв. ‘кузов матери’ [6, 96]. На дно туюска кладётся *оссы* ‘мягкая стружка из дерева’. Послед перекалывают в лоскут ткани или платок, затем собирают вместе уголки и таким образом укладывают на стружку. После отправления соответствующего обряда повитуха закрывает кузовок берестяной крышкой и уносит в лес. Там кузовок прикрепляется верёвочкой или скрученным платком к дереву. В некоторых местах считалось, что нужно кузовок вешать на дерево особой породы, но нельзя его вывешивать на ель. Прикрепить стараются повыше и покрепче, поскольку существует поверье: если кузовок провисит долго, то и жизнь ребёнка будет долгой, если упадёт или его разорят собаки или хищники, то и век ребёнка окажется недолгим [6, 96; 9, 165; 15, 81]. Схожим является и обряд «похорон» заместителя отпавшего пупка младенца. Из семи полосок ткани делается искусственный пупок. Его, как и послед, укладывают в специально сшитый небольшой берестяной туюсок, также после соответствующих обрядовых действий уносят в лес и прикрепляют к дереву, но уже к ели, желательнее небольшой, растущей [12, 87].

Из пластин бересты изготавливаются и колыбельки младенца, всего их четыре – две временные и две постоянные. Временные колыбельки делаются просто и имеют вид невысокой четырёхугольной коробки, без узоров и окантовки. Их готовит мать в последние месяцы беременности, после окончания пользования их уносят в лес, и больше ими никогда не пользуются [15, 82-84; 6, 97; 16, 11-12]. Первая используется со дня рождения до отпадения пупка (7-9 дней). На её дно кладётся *оссы* – длинная, тонкая, мягкая стружка и *салы пун* – оленья шерсть. После отпадения пупка проводится ряд обрядов и ритуалов: очистительные обряды, «похороны» искусственного пупка, его вывешивание на дерево вместе с первой временной колыбелькой и перекалывание младенца в новую. В этой колыбельке он будет находиться до перекалывания в постоянную колыбель (до 21-го дня, иногда и более) и перехода в жилой дом. От первой её отличает размер, т.к. она делается уже на чуть подросшего младенца, и вместо *оссы* на дно колыбельки кладётся *сап* – размятая до крошки труха сухого сгнившего дерева, чаще всего *хальйив сап* ‘крошка берёзы’ или *тып йив сап* ‘крошка ивы’. Названия колыбелек табуируются, например, *санхос* ‘берестяная ёмкость’, *люль сан* ‘плохая [негодная] берестяная ёмкость’, *пец пох сан* ‘берестяная ёмкость [коробка для] бедра’ [12, 86] или *амп тэн сан* ‘ёмкость [для] кормления собак’ [6, 92]. По представлениям манси, именно сделанные из бересты колыбельки и *сап* служат оберегом для младенца. По факту береста обладает антисептическим действием, не пропускает воду. Труха же, наоборот, хорошо пропускает и впитыва-

ет влагу (если она достаточно хорошо раскрошена), и ребёнок остаётся практически сухим.

Перед выносом ребёнка из *мань кол*’а ‘родильного домика’ в жилой проводится ритуал укладывания младенца в *ан*’у ‘постоянная колыбель’. Постоянных колыбелей у ребёнка также две – *ити ана* ‘ночная’, без спинки, и *хотал ана* ‘дневная’ со спинкой, чтобы ребёнку было удобно сидеть. Изготовлены они так же, как и временные, из пластин коры берёзы, пришитых друг к другу сухожильными нитями, но имеют окантовку – обшиваются по периметру корнем и оформляются охранительными узорами [17, 135; 15, 87]. Колыбели могут быть новыми, но можно воспользоваться и колыбелью уже подросших в семье детей. Нельзя пользоваться колыбелью умерших в младенчестве детей. Ночью или днём, когда одна из колыбелек свободна, она не должна быть пустой, поэтому мать кладёт в неё свой *тучанг* ‘женская сумочка’ для швейных принадлежностей. Обустройство колыбелей остаётся прежним: *сап* ‘труха’, *салы пун* ‘оленья шерсть’, *тулх* ‘шкурка с шеи оленя’ (борода), *лэнгкв* ‘одеяльце’, зимнее из шкурки зайца, летнее – из шкурки белки или лебедя. Добавляется только *саснэтмл* – ‘пластинка из бересты’, величиною в две ладони, кладётся вместе с оленьей шерстью на колени ребёнку, сверху крепко привязывается, чтобы ноги ребёнка не искривились, не намочило одеяльце [6, 92; 13, 76-77; 9, 164].

Прежде чем переложить ребёнка в постоянную колыбель, мать производила ритуальное очищение-окуривание *такталахтыл*, для этого она использовала *сос*, тот самый кусочек чаги, который служил основой антропоморфного изображения куклы-заместителя ребёнка в период беременности. Дым от подождённой чаги и сильный специфический запах *лалвы* вложенной в него, служили сильным очистительным средством. Мать очищала (окуривала) сначала колыбель, затем ребёнка, и только после этого укладывала в неё ребёнка. Этим же *сос*’ом мать очищала сама, окуривала приготовленную для гадания на следующую свою беременность.

По дороге к жилому дому проводился ещё один ритуал – очищение (окуривание) посредством *санйив хан*’а, букв. ‘лодка из трухлявого дерева’. *Санйив хан* – миниатюрная лодочка, вырезается из крошки гнилушки перепревшей на корню берёзы, по периметру украшается колечками из тоненьких прутиков, по центру делается углубление, куда кладётся тлеющая чага – *сос*, на чагу для очищающего запаха кладётся кусочек *лалвы* ‘мускус бобра’. По пути следования мать и женщина, которая на руках несёт ребёнка, должны несколько раз переступить через эту дымящую лодочку [6, 98; 12, 91]. Лодка в обрядах перехода является символом переправы. В символическом смысле труха сгнившего дерева несёт взаимосвязь жизни и смерти, идею перерождения.

В жилом доме для встречи ребёнка и матери предварительно проводят обряды очищения с *сос* ‘чагой’, её берут с *мулы сам* ‘священный угол’ в

доме. В пространстве дома отводится безопасное для младенца место. Колыбель подвешивают в центре потолка на уровне середины высоты дома с помощью *няр квалыг* 'узкий длинный ремень' (со спины выделанной шкуры лося) на деревянный крючок из берёзы (хорошо просушенный, он достаточно крепкий). Середина дома маркируется как средний мир (мир *Калтась*), потолок – верхний мир (мир богов и духов), а верёвка, как пуповина, связующая эти миры. Здесь береза выступает в роли медиатора между Верхним (небесным) и Средним (земным) мирами.

Ель в родильной обрядности задействована не так широко как берёза. В целом в мифоритуальной практике манси она согласуется с представлениями о вечнозелёных (неизменных) деревьях, ассоциируемых с миром духов-предков. В статусе священного дерева является главным атрибутом при отправлении обрядов на святилищах [3, 96; 6, 74; 5, 84; 5, 88]. К этой ели как священному дереву прикрепляются атрибуты, изготовленные в честь рождения сына или дочери, что символизирует приём нового представителя семьи в более широкий коллектив родственников. Традиционно к священному дереву ходят только мужчины, поскольку все обряды и ритуалы на священной территории и самом святилище только мужские. Женщины ходят на свои культовые места – *эват пурлахтан ма*, которые находятся недалеко от поселений. Обычно они располагаются в смешанной роще, где есть берёзы и ели. Главное, чтобы были растущие ели, если нет берёзы, то её можно вырубить в другом месте и принести с собой, иногда достаточно принести берёзовые веточки. Обычай требует прислонить к растущим елям срубленные небольшие ёлочки и горизонтально прикрепить ствол берёзки (или её веточки). Приклады, в основном ткань и платки с привязанными к ним монетками, можно привязать как к берёзке, так и к ёлочкам. Срубленные ёлочки и берёзки со временем засыхают, но их не выбрасывают, а складывают здесь же неподалёку, где они постепенно и сгниют. Мы не раз (пока была жива бабушка-хранитель), посещали подобное женское место в д. Ясунт, приносили подарки-приклады и принимали участие в некоторых обрядовых действиях. Но мы здесь чужие, поэтому главные действия – срубить ёлочки, прикрепить к ним приклады, разводить огонь в кострище, обращаться к духам с просьбами-молитвами, могла совершать только хранитель места. С её слов известно, что это женское культовое место посвящено *Мис-нэ* 'женщина *Мис*', что не расходится с мнением исследователей – дерево ель и *мис махум* 'народ *мис*' имеют устойчивую и постоянную связь. Описание культового места около д. Ясунт и подобных ему даны в книге Гемужева И.Н. и Сагалаева А.М. [5, 111-115].

Особую роль играет ель в представлениях манси, связанных с птицей вороной. В представлениях и обрядах манси вороны выступают покровительницами женщин и детей. В вороньей песне, записанной на С. Сосьве, есть такие слова: «С моим появлением маленькие девочки, маленькие

мальчики пусть родятся! На кучку с таловыми гнилушками (из их люлек) я присяду. Замёрзшие руки свои отогрею, замёрзшие ноги свои отогрею. Долгоживущие девочки пусть родятся, долгоживущие мальчики пусть родятся» [18, 162].

В силу представлений об опасности младенца со стороны сверхъестественных сил и чтобы с ребёнком не случилось несчастье, все, что связано с ним, тщательно скрывается (табуируется). Требуется бережное отношение ко всем его вещам, в том числе и к тому, что должно выноситься, поэтому содержимое детских колыбелек складывается в специальные *сан*'ы 'короб из бересты'. Весной, ко дню прилёта ворон, их ссыпают в одну кучку *сан аня* от слов *сан* 'таловая или берёзовая крошка (труха)' и *аня* 'куча'. Кучки делались в определённом месте, под маленькой растущей елью, отдельно для каждой семьи. При ссыпании *сан*'а в кучку, проговаривается просьба: «Как растёт эта ёлочка, пусть так же растёт моя дочь (мой сын) [19, 216]. В обычае, эти кучки нельзя поджигать, иначе дети могут обжечься, содержимое кучек должно постепенно сгнить само. По факту, весной такие кучки преют, и от них действительно идёт некоторое тепло. Вороны прилетают раньше других птиц, когда ещё оттепели сменяются заморозками, и у них мёрзнут лапки. Поэтому ворона с удовольствием садится на эти кучки, греет лапки и желает: «Побольше бы детей на землю приходило, чтобы было мне где погреть свои лапки» [18, 163].

Корни, дуплистые деревья, пни считаются входом в иной мир. До недавнего времени у манси существовал обычай хоронить мертворождённых и умерших в младенчестве детей не на общем кладбище, а отдельно в лесу. Хоронить старались у подножия маленькой растущей ёлочки, дерево постепенно росло, и со временем его мощные корни оказывались поверх захоронения. Мне доводилось бывать на подобном кладбище, создаётся впечатление, что могилка находится под корнями. Возможно, поэтому иногда говорят и пишут, что манси хоронят мертворождённых детей под корнями деревьев.

Ель выступает достаточно древним символом мирового дерева и, следовательно, вертикального членения Вселенной. В данном случае корни дерева являются частью единого дерева жизни, пронзающего все миры, и символизируют круговорот жизни. Ель, как и священная берёза, помещается в локус, являющийся бесконечным источником жизни.

Итак, дерево оказывается весьма удобным природным объектом, позволяющим моделировать самые разные процессы, иллюстрировать любые мифологические ситуации. Многим из них придаётся магическое и символическое значение, а в мифоритуальной практике ими манипулируют не так, как в быту. В родильной обрядности северных манси особую роль играют деревья – ива, берёза и ель, каждому из них приписываются свои функции и предназначение.

1. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., педисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука, 1990. 261 с.
2. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
3. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 2. / Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 284 с.
4. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука. Сиб отд-ние, 1992. 176 с.
5. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культурные места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.
6. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. 208 с.
7. Чернецов В.Н. Жертвоприношение у вогулов. // Этнограф-исследователь. – 1927. – № 1. – С. 21-25.
8. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1. / Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 151 с.
9. Новикова Н.И. Рождение ребёнка и связанные с этим представления и обряды манси // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребёнка. М., 1995. С. 160-176.
10. Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. – 1939. – Сб. II. – С. 20-42.
11. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. М., 1971. (САИ. В4-12(2)).
12. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
13. Попова С.А. Обрядовая деятельность народа манси. Обряды жизненного цикла: учеб.-методическое пособие. Ч. I. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 111 с.
14. Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 282 с.
15. Фёдорова Е.Г. Ребёнок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1988. С. 80-95.
16. Ромбандеева Е.И. Мансийский обряд, связанный с рождением ребёнка // Народы северо-западной Сибири. – 1994. – Вып. 1. – С. 6-14.
17. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды инст-та этнографии АН СССР. Нов. Серия. – 1959. – Т. 51. – С. 114-156.
18. Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. М., 1995. 223 с.
19. Попова С.А. Традиционный праздник манси Уринэква хотал ‘Вороний день’ // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. С. 212-222. (Сибирский этнографический сборник, вып. 10).

### Отражение этничности сквозь призму ценностных характеристик «своего пространства»

Представление о пространстве является одной из важнейших составляющих традиционного мировоззрения. Для человека техногенной культуры оно представляется, как правило, одномерным. Но для человека традиционной культуры оно может быть вертикальным и горизонтальным, с прямым (пространство человека) и обратным течением времени (пространство Нижнего мира). Есть пространства разомкнутые в бесконечность (миры) или замкнутые на себя (“свое” пространство).

Пространство обладает рядом качественных характеристик: “свое” – пространство человека, его жилище, стойбище, родовые угодья; “чужое” – земли соседей, пространство техногенного человека (города, посёлки, промысловые объекты). В последнее время к этой категории причислены и “свои”, не желающие “ходить тропой древнего человека”, то есть потерявшие связь с традициями, не знающие языка и обычаев предков. В традиционной культуре существует понятие социального пространства, определяемого не границами, а внутрисемейными отношениями, степенью родства, межпоколенной трансляцией морально-этических норм.

Одним из маркеров этноса (не безусловным) является обладание общей территорией, “своей землёй”, над которой установлен контроль и с которой определённая этническая общность идентифицирует себя. Понятие “своя земля” в традиционной культуре ассоциируется с понятием “малая родина”, то есть с конкретной местностью, а также социальной и культурной средой, где родился, вырос и, как правило, продолжает жить человек, и связано с глубоким эмоциональным переживанием человека. Это состояние проявляется в фольклоре, элементах традиционной культуры, этническом самосознании и выражается в психологическом отношении к ней живущих здесь людей. Анализ понятий “свое пространство”, “своя земля” в традиционной культуре коренных народов Севера требует многостороннего рассмотрения.

Понятие “своей земли” или родины как высшей ценности и единства, к примеру, лесных ненцев, выражается такими словосочетаниями, как *нуп туң чел* “одного огня люди”, *нуп тяң чел* “одной земли люди”, *нуп тяң темс* “одной земли разновидность людей”. Для северных хантов родина – это *йи хот тэл*, *йи тыхал тэл* “один полный дом, одно гнездо”, ханты с реки Аган (восточные) родиной называют то место, где *сáма питэм мэх*, *анмэм мэх* “где вырос” (букв.: на глаза появился).

Возможно поэтому, определяя родственную принадлежность, современные ханты ориентируются на самого старшего представителя своей семьи и относят его к селению, откуда родом: *Камра Пэкар ёх* “люди из



селения Старые Пугоры”, *Вэйт ёх* “Люди с тальниковой стороны” (*Вэйт пелак* “луговая сторона реки Обь, тальниковая сторона”), *Тутлэвум кэртан ёх* “Люди из деревни Тутлейм” (от *тутлэвум* “горелое место”), *Вацлоролан ёх* “Люди из селения близ устья узкого сора”, *Лэванкэртан ёх* “Люди из Усть-Сосьвинского селения” [Краснопеева. 2004. С. 564].

Пространство традиционной культуры многослойно. Под каждым его слоем понимается такой мир, материальность которого отлична от других либо числом пространственных, либо числом временных координат. Его обитатели хотя и действуют преимущественно в одном или двух измерениях, но существуют во всех них. Эта синхронность бытия, реального и мифического даёт особое ощущение полноты жизни, неизвестное техногенному человеку.

Образ жилища, как обитаемого, “освоенного” пространства, является важнейшей частью пространственно-временных представлений, лежащих в основе картины мира любого этноса. Это пространство целиком принадлежит человеку и защищено от враждебных сил, выступая в качестве одного из главнейших сакральных лакусов. Любое пространство структурировано относительно трёх миров. Уже в самом процессе мироздания задаются его основные параметры: центр (Средний мир) и области, удалённые от него (Верхний и Нижний миры). Верх коренными народами отождествлялся с небом, небесными светилами и высшими божествами; Средний мир – мир людей и всего живого; Нижний – считался обителью злых духов и тёмных сил.

Указанная схема трёхслойности пространства прослеживается в традиционном мировоззрении, отражаясь в повседневной жизни людей и их отношении к пространству и объектам, его наполняющим. Дымовое отверстие ненецкого чума *мят шетю* “жилища дыхание” вместе с противоположной от входа стороной *шин* принадлежит к священному пространству. Нарушать такое пространство извне (обходить) можно было в следующих случаях: вынужденный перенос двери чума (во время урагана, метели, чтобы холодный ветер не проникал в жилище) и в связи с необходимостью очистить покрывки чума от снега. Запрещалось ходить за “спину дома” без разрешения хозяина или хозяйки, как и обходить стойбище. Все движения, совершаемые на стойбище, должны происходить по ходу движения солнца. Если человека или его жилище обходят против движения солнца, значит, ему желают зла.

Определённую сакральность и отношение к Верхнему миру имеет пространство от дымового отверстия до макушки сидящего человека – *мят танса* “жилища пространство”. В чуме только мужчина может встать в полный рост (“весь”), женщина встаёт обязательно согнувшись. Поскольку женщина считалась сакрально нечистой, ей запрещалось также подниматься на чердак дома, как священное пространство. Она не должна стоять, когда поднялся мужчина. Даже ребёнка одёргивают словами: “Ты что встал,

садись! Неуж то хочешь к богам? (сравняться с богами – В.С.)”. Традиция разрешает мужчине сушить свою обувь (*кисы*) на вешалах у двери, а женщине только у огня, положив их на доски пола.

Средний мир ограничен пространством сидящих в чуме людей. Основным божеством, обеспечивающим благополучие в домашнем быту, считалась хозяйка огня *уни ката* “дух огня” или *тун ката* “огонь бабушка”. Этот дух воспринимался в облике женщины. В огонь нельзя бросать ничего грязного, нельзя резать его ножом, протыкать острыми предметами. Дрова в него кладут без смолы (огонь живой и не должен “плохое кушать”), корой вовнутрь, считая, что дерево “оттуда растёт”.

Огонь мог предсказывать события: если уголёк “выстрелил” из очага – к удаче, гостям, а издающий звук, напоминающий звук “счик” (“как у букашки живот лопнул”) – к болезни. К огню ханты и ненцы часто обращались за помощью в сложные периоды жизни со словами: “Дом охраняющий огонь-девочка: нечистую силу, всякую нечисть в дом не пускай”. Духу огня жертвуют кусочек ткани от горловины одежды со словами: “Пусть и твои дети в куколки играют” [Сподина. 2001. С. 30].

По обе стороны от очага в чуме находятся жерди чэн, охраняющие огонь. Они в определённой мере священные, на них нежелательно ставить ноги, грязные предметы, в них не втыкают нож или топор. Если эту жердь во время обряда шаманящий проворачивает посолонь – это пожелание добра, а если в противоположную сторону – жди чего-либо недоброго. Если человек покинул чум, то эти жерди сохраняют святость три года. Потом их можно использовать в утилитарных целях.

Циновка под постелью, подочажный лист и пространство под ним относились к Нижнему миру *Кавшаң вэхку* “Чёрного мужика”. Подочажное пятно служило “таким же входом в Нижний мир, как и дымовое окно – в Верхний и через которое в чум приходит смерть” [Головнёв. 1995. С. 204-205]. По другим поверьям ненцы считали, что дети появляются (рождаются) из ямки под очагом.

Порог считался границей между “своим” и “иным” мирами, поэтому запрещалось сидеть или лежать у порога, устанавливать палатки перед входом в жилище (нельзя закрывать дорогу, чтобы не навлечь скорой смерти). Своеобразной “дорогой” является и слово, поэтому речь говорящего не принято “пересекать” (перебивать).

На способах структурирования пространства в зоне социального взаимодействия людей всегда лежит печать определённой социальной и этнической регламентации с многочисленными табу, связанными с обычаем почитания старших, гостеприимства, избегания и др. Особое внимание обращается на концепцию почётного (мужского) места, каковым в традиционном жилище было и остаётся место, максимально удалённое от входа. Его занимает старший по возрасту, как правило, хозяин стойбища.

Нормы пространственного общения наложили отпечаток и на выбор физической дистанции в ходе межличностного общения, которая напрямую связана с понятием личного (персонального) пространства человека или “пространственной сферы вокруг человека, очерченной мысленной чертой, за которую не следует входить” [Лабунская. 1999. С. 45]. В условиях повседневного социального взаимодействия между хорошо знакомыми людьми пространственная дистанция может составлять около 70 см, а между незнакомыми – до 120. Такую же оптимальную зону общения, как правило, должен соблюдать младший по возрасту относительно старших. Вторгаться в личное пространство человека, особенно пожилого или женщины, считалось неприличным.

Следует отметить и ещё одну разновидность пространства – пространство внутреннего мира человека. В ходе социализации у каждого человека и этноса в целом вырабатывалось то или иное отношение к традиционной культуре общения, что являлось важной социальной и психологической характеристикой народа на определённых этапах его истории. “Может быть, – отмечает Г. Шпет, – нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же “созданным” духовным ценностям” [Шпет. 1927. С. 108].

Весь окружающий человека мир на всех диалектах хантыйского языка носит схожие названия – *Торэм, Терэм*, которые кроме этого основного значения соответствуют понятиям: небо, творец, небесный бог, сторона, погода, воздух. Собственно же *мех (мыг)* “земля” в традиционной культуре имеет три значения: поверхность земли; край, сторона; почва, плодородный слой.

Особняком стоит ряд слов, репрезентирующих образ малой родины. Они характерны для эпических произведений и выражаются биномом “вода-земля”. В песне-легенде сургутских хантов о Мужчине Глухаринной горы рассказывается о том, что после кровопролитных войн собирались боги-богатыри на Барсовой горе (возле Сургута), чтобы назвать “воды-земли”, которые им предстояло охранять (“на каждую воду-землю свои имена-звуки положили-зажили”) [Барсова гора. 2002. С. 81].

Формирование образа родной земли уходит корнями в мифологию обско-угорских народов. Священные тексты изобилуют формулами-клише, описывающими родную землю эпических героев и неприглядные местности, относящиеся к “чужому миру”. Так, хантыйский *Моц хэ* мужчина имеет “клыкастого зверя шкурой покрытый дом”, “[за] спину” [имеющим] селением” его животные стоят. Хвастает герой, что “С крепкими осинами много лесов, Много я имею тоже” [Мифология хантов. 2000. С. 238]. Аборигены чувствуют физическую связь с землёй, она для них живая. Не случайно в их священных мифах земля растёт, увеличивается. В мансийской священной сказке о возникновении земли из комка торфа, поднятого из воды Железной Гагарой, описывается как земля сначала “на ширину стопы стала”, а затем “стала такой, насколько глаз может видеть” [Мифы, сказки, предания манси (вогулов). 2005. С. 33].

Истинное понимание образа “своей земли” невозможно без знания принципов освоения пространства и организации среды жизнедеятельности, под которой мы, вслед за А. Сириной, понимаем “приведение в определённую систему, упорядочение взаимоотношений этноса или этнографической группы с окружающей средой в процессе хозяйственно-бытовой, культурной адаптации, конкретнее – в процессе пространственной организации среды” [Сирина. 1995. С. 6]. Иными словами, всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования её в качестве жизненного пространства, предварительно превращается из “хаоса” в “космос”.

Рассмотрим в качестве примера стойбище лесных ненцев Айваседа (род Шуки), живущих по р. Аган и её притокам на территории Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа. Следует уточнить, что лесные ненцы различают собственно стойбище (*нисы*) и летнюю стоянку – *танумсат* (“место, где будем летовать”). Другое её название – *тё’ты*, указывает на то, что она расположена на берегу озера, где когда-то жил какой-то род, что здесь раньше было чьё-то обиталище. Такое название стоянки обычно ассоциируется с понятием родины.

Летняя стоянка – место постоянного нахождения семьи с периода летних дождей до самой осени. П.Я. Айваседа своё стойбище называет *Канупонслемя тотяай тышиняны шатняны тин-но* (“Ниже Улька-озера левый остров-бор”). Действительно стойбище расположено между Улька-речкой и небольшим озерком с песчаным дном. На стойбище находятся: старая изба (*мят*), приспособленная под склад, баня (*ма’тунлама*), собственно дом (*мят*), место для колки дров (*найчема*), туалет и помойная яма (*пал’ци’мят*), лабаз (*чин*). Интересную деталь при строительстве дома подметили старики: если к порогу будущего жилища сходятся несколько тропинок – это знак того, что дом “попал на правильное место” и его будут посещать люди. Кроме построек, в понятие “своя территория” входит кладбище (*кат мят* “дом земля”, т.е. “покойники”), расположенное на Могильном бору, и колодец (*ванклат* “прорубь”) [Сподина. 2001. С. 52].

Отметим, что перечень жилых и хозяйственных построек обусловлен конкретным типом стойбища, его функциональным назначением и зависит от природно-климатических особенностей района кочевий. Различные принципы освоения и организации пространства не нарушали целостной системы мировоззрения коренных народов Севера. В частности, полукочевой образ жизни лесных ненцев обусловил фокусную освоенность территории.

Значимые черты оседлости населения проявляются в локализации мест захоронений членов рода в определённом месте, в наличии сети культовых объектов/ориентиров, в число которых входят природные объекты, связанные с архаичными верованиями. К примеру, хантыйское кладбище (пугор, юх) обычно располагалось вдали от посёлка, в лесу на высоком месте, за рекой или протокой. Могилы на кладбище группировались, как правило, рядами по числу основных фамилий, проживавших раньше в этом посёлке

и хоронивших здесь своих умерших [Соколова. 1974. С. 166]. В сознании же современных ненцев как идеальный вариант сохраняется желание быть похороненным на “своей” земле, в лесу, на освоенной ими в прошлом или настоящем территории, и это место будет названо именем покойного (рис. 1).

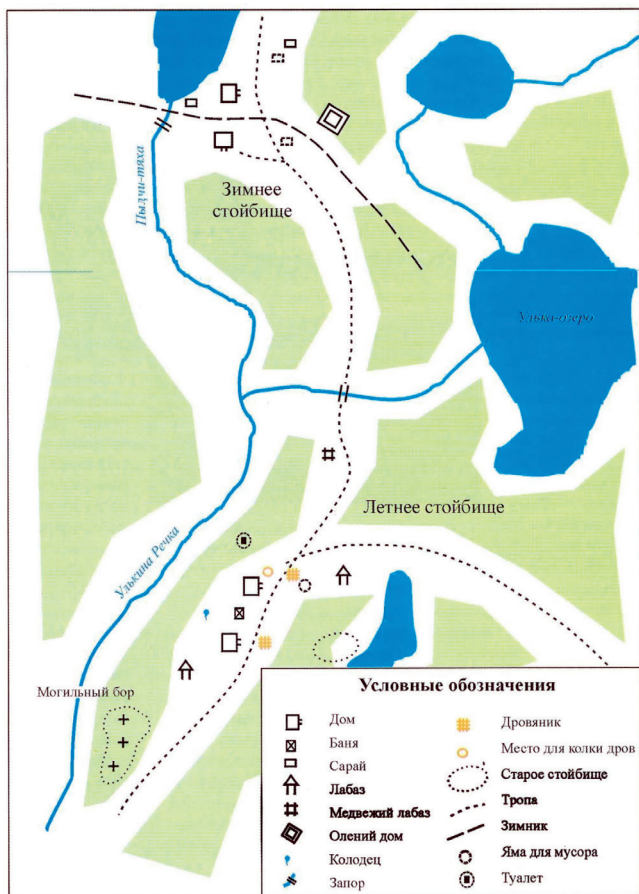


Рис. 1. Карта стойбищ П.Я. Айваседа (рис. автора)

Другой, не менее значимой составляющей организации территории обитания является доскональное знание местности, её ландшафтных, экологических и иных особенностей. У хантов и ненцев – особое отношение к водным объектам. В лексике этих народов существует, например, множество определений озёр. Ханты различают озеро, имеющее исток (*лор*), озёрки (*янкут*), “лужицы” (*янхлот*), болотное озеро (*кор лор* или *нёрэм*

*лор*) и др. В ненецком языке для обозначения гидронимов существует устойчивая терминология:

*то* – озеро, *нюча-то* – озерцо,  
*ту’ты* – маленькое озеро, сквозь которое протекает речка  
*тотя-ай* – большое озеро,  
*ханымезй* – озеро с подземными ручьями, которое летом сильно мелеет, зарастает травой и превращается по бокам в клюквенное болото,  
*тялай то’куша* – озеро с песчаным дном и кустиками голубики по краям,  
*щечезй* – мелкое озеро с песчаным дном и островками, с травянистыми и песчаными мысами,  
*таптяхан то* – озеро илистой реки  
*выңки то* “тундровое озеро”  
*танавс* (от *танэм* “бор”) – озеро, окружённое мелким лесом  
*вехелезй* – озеро вытянутой и изрезанной формы [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 202 и др.].

Озеро, которое летом сильно мелеет, зарастает и превращается в болото, ненцы называют туты, а если такое озеро вообще пересыхает, образуя большие лужи, поросшие осокой – *хата* (“лужа”). Встречаются у ненцев и такие определения озёр в качестве имён собственных: *лымпат тяхан-то* – “Болотной реки озеро”; *канчой-то* “Лохматое озеро”, по берегам которого валежник, кустарник, корчи похожие на неужеланный начёс на голове (от *манташ* “валиться”); *тыну пылы-то* – “Под борами озеро” и др. Также разнообразны определения заводей и стариц: “река без начала” – *ликуп*, старица – *ури*, речной поворот – *махи*.

Следует отметить и многообразие названий воды: “вода живуна” – *нёк вит*, “между кочек вода” (прорубная) – *ванклат вит*, “речного течения вода” – *тяхан вент вит*.

По ненецким поверьям духи-хозяева рек, озёр и ручьёв подчиняются главному хозяину воды – *Нум тяхан кахэ*. Среди водяных духов по своей значимости выделяется *Тяши’летпёта кахэ* (“Речки охраняющий бог”). Он обитает в любом водоёме, охраняет реки, озера, родники. Его вспоминают на каждом жертвоприношении наряду с другими богами. Вероятно, когда-то ему приносили человеческие жертвы [Хомич. 1984. С. 143].

Географические названия представляют собой одно из важнейших проявлений национального самосознания народа, являются неотъемлемым признаком его национальной территории. В названиях сохраняется историческая преемственность поколений, через географическую номенклатуру передаются культурные традиции освоения пространства. Одна из них – одухотворённость ландшафта. В качестве примера рассмотрим старинную оленюю дорогу *нал’ка ноту*, которую проложил лесной ненец А.К. Иуси от пос. Варьёган до своего стойбища на Лисьем бору (*Чонь тотяй тиң*). Её протяжённость свыше 100 км. Здесь, в верховьях р. Ампуты, находилась так называемая “земля Иуси” (*тюши тя, тюши* – одно из названий рода

Йиуси). По мнению Б.О. Долгих, род Иуси (“старое” родовое подразделение “Ивши”) имеет южно-самодийские корни и тесную связь с энецким родом Ючи [Долгих. 1970].

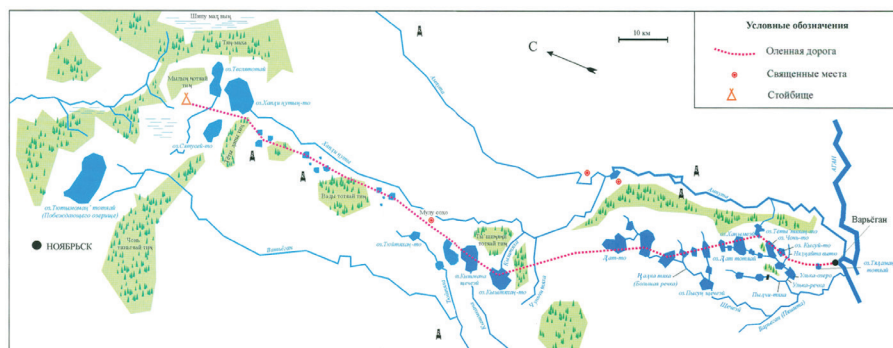


Рис. 2. Карта старинной ненецкой оленьей дороги

Национальный пос. Варьёган расположен на правом берегу р. Аган, недалеко от места впадения в неё небольшой речки Варьёган. По-хантыйски *вар* – “запор”, *ёган* – “река” (“Запорная река”). Ненцы же её называют *Пяшита* – “Река по безлесью текущая”. Сам же посёлок расположился на яру с названием *Тупка-нат* “Топорик-яр”. Когда-то здесь располагалось хантыйское стойбище. Легенда сохранила память о том, как однажды с верховой Агана появилась лодка с воинами. На стойбище мужчин не оказалось, были только дети со своими матерями, да один старик. Взял он в руки топорик и с высокого берега стал грозить проплывающим воинам расправой. Те испугались, подумав, что на стойбище много мужчин-воинов, и проплыли мимо [Вэлла. 2006. С. 125-126].

В 5 км от посёлка раскинулось “Озеро людей, вылавливающих ершей” – *Тя’уамаң тотяай* “Ершарей озерце”. Несмотря на незначительные размеры этого озера, для жителей пос. Варьёган оно имеет большое значение. Здесь всегда делают остановку, проверяют упряжь, вспоминают, всё ли взяли в долгий путь. Из этого озера вытекает небольшая речушка Еганишка. Она впадает в р. Аган и кормит рыбой всех жителей посёлка. Недалеко от этого озера расположены Улька-озеро и Улька-речка, названия которых произошли от личного имени старика Улька из рода Айваседа. В Улька-речку впадает *Пылчи тяха* (“Щучьей кишки речка”).

Следующий маркер – “Поперёк (дороги) расположенная (болотная речушка)” – *Нялңайта вытю*. По-ненецки “речушка” – *тя’ку*, но этого слова в названии нет. Оно лишь подразумевается. Проезжая мимо неё, жители посёлка рассказывают историю о том, как когда-то Аули Кольевич потерял

здесь свою жену. Случилось это много лет назад. Возвращался он как-то зимой с женой Рая со своего стойбища в посёлок на снегоходе. Было темно, нарты сильно подбрасывало на кочках. При очередном ударе Рая выпала из саней в снег. Делать нечего, отряхнулась она и пошла по следу мужа. А у Аули через шесть километров сломался снегоход, и он занялся его починкой. Рая, нагнав мужа, молча села в нарты. Только в посёлке Аули узнал, что по дороге чуть было не потерял свою жену (ПМА, стойбище Лисий бор. 1998).

Далее дорога проходит через озеро *Кысуй-то*, что в переводе означает “Сухое”, то есть мелкое. За ним расположено “Лис озеро” (*Чонь’-то*). Многие жители пос. Варьёган называют его *Чонь’тотяай* “Лис озерце”. Место это – родина ненцев Айваседа. В бору по берегам рек всегда были стойбища людей, которые выращивали лис. Через это озеро протекает “Речка для переправы по полой воде на ту сторону нарты” (*Кану’пунсје’мя*). Для коренного жителя её название означает, что здесь находится “перетаск” и всегда жили люди. Хантыйское же название этой речки – *Ав йича юта охэат* (“Против течения идущий волок”).

Следующим на пути расположено “Озеро речки родовой стоянки” (*Тётты тяхаң-то*). На устье речки, впадающей в него, с двух сторон находились стойбища людей рода Иуси и Айваседа. За ним простирается озеро *Лэпа’ котич’-тотяай*. *Лэпа* – старинное ненецкое имя, а *котич’* – означает, что человека уже нет в живых. Ю.К. Айваседа перевёл его название, как “Шаткой походкой идущего покойничка озерце”. Озеро это небольшое, но примечательное. История его названия такова. Однажды Лэпа, согласно легенде, гнал с Пенялю (“Человек небольшого роста”) оленей вдоль озера. На их пути встретилась небольшая речушка. Олени переправились, и Пенялю перепрыгнул. А Лэпа думает: “Раз Пенялю перепрыгнул, я и подавно перескочу”. Прыгнул – и в середину речки угодил. Пенялю кричит: “Сейчас вытащу, помогу!” Лэпа сначала отказался, надеясь на свои силы, однако был вынужден в конце концов просить о помощи. Пенялю вытащил Лэпу, затем его штаны и кисы. В каждом из кисов был улов. С той поры речку стали называть по имени Лэпы, а озеро получило название уже от реки.

Почему Ю.К. Айваседа не назвал Лэпу своим настоящим именем – Пандята? У матери Юрия Кылевича – А.С. Айваседа – дед по отцу был Аннет. Его брата звали Пыли. У него был сын Пандята. Таким образом, Юрий Кылевич приходился им правнуком. Согласно традиционному этикету, он должен был иносказательно произнести его имя (“Шаткой походкой идущий”). А вот П.Я. Айваседа может назвать Лэпу его настоящим именем, так как его отец Янча был старше Пандяты. Они принадлежат как бы к одному поколению. Наш информант вспомнил, что Лэпа был шаманом и прожил до 80 лет (ПМА, пос. Варьёган. 1990).

С этим озером П.Я. Айваседа связывает такую историю. Вроде бы здесь, когда каслали, поставили люди чум. Но, видать, не рассчитали и попали

на край речушки. Когда разожгли огонь, лёд растопился, да так, что вода стала бить фонтаном. Лэпа схватил бубен и давай колотить – хотел воду остановить. А женщины всё вещи вытаскивают: то постели, то посуду. Не стерпели и говорят: “Ты бы, чем в бубен колотить, лучше бы вещи вынес” [Сподина. 2001. С. 583].

Название озера – *Хаңымээй* для коренного жителя означает, что его питает много подземных ручьёв, а значит зимой могут быть проталины. Такие места опасны для снегохода и оленьих упряжек. Название следующего озера – “Дошато́го” (*җат-тоҗай*) – говорит о специальном способе лова рыбы, при котором досками перегораживают реку, впадающую в него. Доски устанавливают в дно вертикально в два ряда, а пространство между ними засыпают землёй. Течение со временем ослабевает, рыба, ощущая недостаток кислорода, начинает идти из озера против течения и попадает в ловушку. Характерно, что такой способ рыбной ловли всегда начинался с ритуального покаяния. С этой целью ненцы ставили стол с жертвенной пищей, бросали в реку монетки. На берегу, по возможности, развешивали на деревьях полотна ткани [Сподина. 1995. С. 8]. Кроме того, у ненцев существует поверье: кто прокопает перешеек между озёрами, тот через три года уйдёт в Нижний мир сам или кто-либо из самых старших в роду. Объясняется это тем, что раз богом что-то создано, то “пусть там и будет”. По этой же причине нельзя нарушать привычную жизнь реки. Бог воды за это отомстит и заберёт человеческую жертву.

Недалеке осталось примечательное озеро – *Пысу’щечезэй*. Компонент щечэй подчёркивает, что это озеро мелкое с травянистыми и песчаными мысами и зачастую песчаным дном. Вдоль р. Ампу́та, недалеко от места впадения в неё р. Вылат простирается узкая гривка, называемая *Пысу’немяң пот* (от *пысу’немя* – “белка-летяга”). Ю.К. Айваседа приводит историю происхождения этого названия, согласно которой старый ненец по имени Пичча мастерил деревянную ловушку на песца, приманкой для которого была добытая накануне белка-летяга. Пока строил ловушку – проголодался, и сам не заметил, как съел свою будущую приманку [Вэлла. 2006. С. 141].

Среди маркеров, особенно важных для ориентации в пространстве, выделяются извилистые речушки, петляющие под жухлой травой и снегом. Ненцы их называют “Подземными” (*Тяңзылы*). Ночью такие места довольно опасны.

У следующего “Дошато́го озера” (*җат-то*) история иная. Рассказывают, как однажды человек по имени Тяванку шел со стойбища и случайно попал на большой мыс озера. Обходить его было слишком далеко, и он попросил Плотву его перевезти. В древности говорили, что Плотва возила на себе Человека по морю. Приплыла большая рыба и перевезла его. Но почему именно Плотва стала героем этой легенды? Вспомним, что по поверьям ненцев налим – “рыба плохой удачи”, ёрш – улов бедняка. На щуку также нельзя было посадить героя, так как это священная рыба. Язь – крупная

рыба, и над ней шутить нельзя. Из ельца готовится традиционное ненецкое блюдо *хан*. Только плотва осталась не у дел. Возможно, поэтому ей была уготована такая участь.

Следующее озеро на древней оленней дороге переводится как “Рыбака озеро” (*Каля’таң-то*). Здесь всегда было много рыбы. За ним расположено озеро *Выңкниң-хаңымэ’эй*, что дословно означает “Росомаха – хозяин подземных ручьёв”. А вот название речушки *Чуңьчи’тяха* наш информант А.К. Иуси уже не смог перевести. По его мнению, в этом названии есть отдалённый намёк на какую-то вражду. Название другого озера – *Кыштяхаң-то* – Ю.К. Айваседа перевёл как “Озеро *Кыш* реки”. *Кыш*, в свою очередь, он объясняет восклицанием “гсс!”, в значении “не спугни!” Между реками Кыштяха и Ампу́той расположен “Низовой остров-бор” (*Тышиняңи то’тяй-тиң*). На незначительном расстоянии от этого бора протекает р. Туйтя́хя (“Коряжистая”).

Следующий ориентир на оленней дороге Иуси – небольшая возвышенность *Му́лу сохо*, расположенная в верховьях притока р. Ампу́та (*Вампу́та* – “Ямная река”, от *ваңк* – “яма, впадина”, “ров”) [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 203]. *Му́лу* на ненецком языке означает “уязвимое место на теле человека, которое высовывается из-под кольчуги” или “место возле шеи”. Своему возникновению это название также обязано легенде. Во времена, когда ханты и ненцы воевали с тасам капи (тазовскими жителями, возможно, селькупам), одно из последних сражений разыгрывалось возле *Му́лу сохо* – бугорка посреди болот с вытянутой вершиной. На этом месте, по одной легенде, врагов стали прижимать к горе и загонять вверх. Вдогонку им полетели стрелы, попадая под кольчуги. С оставшимися в живых врагами заключили мир.

По другой легенде, тасам капи были на горе. Спускавшихся вниз врагов ненцы без труда поражали в открытые шеи. Подробности, связанные с этим сражением, содержатся о безногом Айваседа из рода Тётт. В ней говорится, что, когда началась вражда, ненцы не хотели брать с собой безногого родственника для участия в битве. Тогда он тайком заполз на нарту и спрятался, а достигнув места сражения, стал ползать между врагами и стрелять им под кольчуги. Говорят, что, таким образом, он поразил большую часть войска противника (ПМА. 1999).

Река Ампу́та, как и Ватьёган, являются крупными притоками р. Аган. Название р. Ватьёган (Вачь-явун, хант.) переводится как “Узкая река”. Её ненецкое название Тяпта-тяха “Тонкая река” Ю.К. Айваседа считает неудачной калькой с хантыйского.

Следующий ориентир – “Сушинной (речки) озеро” (*Хынитостаң-то*). За ним оленняя дорога проходит по “Озеру речки, по берегам которой много задранных корневищ поваленных деревьев” (*Туйтяхаң-то*). Очередной ориентир – островок леса посреди голой тундры. Его очертания особенно хорошо видны ночью. Ненцы так и называли его – “Чернеющий” (*Палмезэй*).

После целой россыпи озёр оленная дорога подходит к р. Хаплинугты. Её название означает “Возвращающая”, поскольку с этого места ненцы, провожающие родственников на Север, разворачивали свои нарты обратно [Бармич, Вэлло. 2002. С. 127]. О речке Хаплинугты ненцы говорят, что это одна из восточек, которые хозяйка Агана посылает своему мужу. А было это так. Старик Обь выдал замуж свою дочь Аган за сына Торум-ики, которого звали Тром-Аган. А так как характеры были у них, как у бурлящей реки потоки, вместе прожили они недолго и разошлись: Тром-Аган – на северо-восток, Аган – на восток. Но тяга друг к другу осталась. Поэтому, когда хозяйка Агана вспоминает что-нибудь хорошее из их совместной жизни, она поворачивается в сторону своего мужа и начинает грызть северный песчаный берег ягельного бора. Как вспомнит ссору – рассердится, повернётся к нему спиной и начинает грызть глинистый берег Чёрного Урмана. Когда очень соскучится – посылает восточку в сторону мужа (притоки). Как приток – так и новая восточка. И эти восточки-притоки Агана и Тромъегана рано или поздно встречаются.

Старинная оленная дорога пролегает через “Бор высохшего дна котелка” (*Тёт мылапы тиң*). Ненцу такое название говорит о многом. Когда-то, во времена страшного голода люди ушли из этих мест. Пустой, сухой котелок для таёжника – знак беды. Причин голода могло быть много. Но человек на Севере в наибольшей степени зависел от окружающей природной среды, дающей ему всё необходимое. Не случайно самые большие голодовки вызывались миграцией зверя, плохим уловом рыбы, засухой, когда люди вынуждены были есть лиственничную и сосновую заболонь (слой под корой), кожу со своей одежды.

В стороне от оленной дороги расположен огромный остров-бор Сугулис нотяй. Потомственный оленевод А.К. Иуси объяснял, что “вроде бы это было имя человека”. Теперь это место называют “Старика Мылы остров-бор” (*Мылың тотяй-тиң*). Лет 90 назад здесь умер прадед Ю.К. Айваседа – Мылы. С тех пор остров посреди тундры носит его имя. Но Мылы – это было бытовое имя, на самом же деле его звали Хэша.

К *Мылың тотяй* примыкает – “Котелка дужки угол” (*Тёт ңычуншаң лохой*). Это место очень значимое. Сюда собирались ненцы целыми родами. Чумы ставили на окраине леса. С другого конца тундры загонщики гнали оленей в узкий проход между гривками, а лучшие стрелки на узком перешейке стреляли из луков в добычу. Если людей было мало, то на противоположной стороне в землю наклонно втыкали палочки со свисающими на нитях перьями глухаря. Они колыхались и отпугивали оленей, которые в это время из лесов шли стадами в открытую тундру. Такой способ называли загоном с помощью *махавок* [Сподина. 1995. С. 20]. Здесь можно было вдоволь поесть, то есть “браться за дужку котла”. За этим местом находилась грива, называемая “Земли спина” (*Тяң маха*), севернее которой расположено “Конца нарты болото” (*Шипу мал вың*). Оно имело столь большую

протяжённость, что “если утром по нему проезжала последняя нарта аргиша богатого оленевода, то только к вечеру следовала нарта аргиша его пастуха” [Перевалова, Карачаров. 2006. С. 203].

Местом своей родовой стоянки А.К. Иуси выбрал “Лисий бор” (*Чонь то ’тяай тиң*). Здесь было вдоволь ягеля для оленей, дров для обеспечения проживания круглый год. Бор окружали рыбные озёра. Одно из них называлось “Победившего озерце” (*Титумо ’ма то ’тяай*). По мнению нашего информанта Ю.К. Айваседа, название этого озера связано с каким-то сражением, в результате которого одна из сторон одержала победу над другой.

Таким образом, практически каждое имя географического объекта – это символ, своеобразный памятник своего времени, в которое он возник. Одной из особенностей топонимики является точная передача структуры рельефа и тончайших признаков местности. При этом особые названия могут иметь все мельчайшие речушки, озёра, болота и гривы. Данному обстоятельству способствовало и то, что местные жители издавна занимались охотой и оленеводством, которые требовали глубокого знания местности. Кроме того, в названиях получило закрепление моделирования мира, которое шло одновременно с практическим его освоением-усвоением. Для традиционного мировоззрения беспредельный физический мир (Вселенная) не актуален; он сужен до обозримых и достижимых пределов своей земли. Поэтому многие названия, помимо одухотворённости ландшафта, могут поведать о различных сторонах мировоззрения лесных ненцев, закрепляя эту землю за живущими на ней людьми и тем самым отрицая понятие ничейного пространства.

Особыми качествами наделено священное пространство. Религиозно-обрядовая практика хантов и ненцев осуществлялась в рамках святилищ разных рангов: региональных, поселковых и домашних (семейных). Территории святых мест отождествлялись с местом обитания богов и духов-покровителей. Они связывают традиционный образ жизни с древнейшими космогоническими пластами мифологии и с религиозным ритуалом. Наиболее значимыми священными местами у ненцев были так называемый Болванский Нос на о. Вайгач, священное место *Яумал-хэ* на полуострове Ямал, гора Минисей на Северном Урале. Самое большое священное место лесных ненцев расположено на озере Нум-то. Региональные святые места, как правило, совпадают со значимыми материковыми элементами ландшафта. Одно из таких мест лесных ненцев (*кайта-тя* – “святая земля”) для поклонения *Найка Нум* (Большому, Великому Богу) расположено на высоком холме в 5 км от дороги на Западно-Варьёганское нефтяное месторождение (Нижневартовский район ХМАО). У подножья этого холма по обычаю принято оставлять жертвы божеству Нижнего мира *Кавшаң вэ ’ку*. Они служат своеобразным “пропуском” к вершине, куда могут подняться только мужчины. Они и призывают богов, совершая жертвоприношения.

Все формы и виды традиций хантов и ненцев, а также многие общепринятые и жизненно необходимые правила говорили о бережном отношении человека к окружающей среде.

Ненцы одухотворяли окружающую природу в целом, персонифицировали отдельные её составляющие: озёра, реки, чем-то примечательные места, тем самым обогащая свой духовный опыт. По представлениям коренных народов Севера, у каждого объекта или явления окружающего мира имеется свой “хозяин” – самостоятельное существо, как бы слившееся с данным объектом или явлением. Средний мир – мир людей и всего живого – населяли, в том числе, и духи-боги: хантыйский *Вонт ики* (“Урманский старик”), ненецкие *Туң ката* “Огонь бабушка”, *Пытляң кахэ* “Щучий бог”, *Нум тьяхаң кахэ* “Священной реки бог”, а также многочисленные семейные духи, духи святых мест и сверхъестественные существа.

Юганские ханты успех рыбного промысла связывали с благорасположением водяного духа *Енк лунга* (“Воды дух”). Перед рыбалкой в воду бросали кусочек материи и просили, чтобы дух воды дал рыбы; иногда для него забивали оленя. На Югане полагали, что если небрежно обращаться с пойманной рыбой – *Енк лунг* обидится и не даст больше рыбы. Александровские ханты перед началом промысла бросали в воду котёл, обращаясь с просьбой дать больше рыбы. На Пиме в устьях рек бросали монетки, плескали чай. Ваховские ханты перед ловлей рыбы вешали на берёзу подарок духу – куски ткани, при этом взамен у духа просили сетей, наполненных рыбой. На Васюгане весной духу-хозяину воды жертвовали домашнее животное – шкуру спускали под лёд, прося *Енк лунга* дать рыбы. Считалось, что водяной дух даст много рыбы тем, кто ему жертвует, а остальным ровно столько, чтобы не умереть с голоду [Краснопеева. 2004. С. 561].

К духам Среднего мира относится дух воды родника – *Нёк вит*. К этому духу отношение особое. По хантыйским поверьям в родник (*киври*) принято класть серебряные монетки, на него нельзя наступать, иначе “он может уйти”. Ненцы ещё и сейчас верят, что того, кто обидит источник (плюнет или как-то иначе осквернит), вода родника накажет. Поэтому запрещалось черпать её грязным ведром, разбрасывать рядом мусор и т.п. Если в источнике появлялись маленькие проворные жучки, наподобие птички грачки – так пев, то такую воду уже не использовали.

Одухотворённый образ своей земли широко представлен в песенном фольклоре с помощью таких поэтических средств, как параллелизмы, эпитеты, сравнения и т.д. Посредством параллелизма вырисовывается образ своей земли: “тайга, полная чёрными соболями; тайга, полная красными лисицами” (*ниты нюхэс тэм тэляң вэнт, вурты вухсар тэм тэялң вэнт*). Каждый автор, исполнитель песни, описывая родные места, обязательно называет их особенности, перечисляет духов-охранителей. Например, жители юрт Суреи поют о своей земле так: *карай супра найрай мўв, сомай супра найрай мўв* – “шероховатая, как спина лягушки, (священная)

божественная земля; шероховатая, как кора дерева, (священная) божественная земля”; жители деревни Тугияны: *лапэт тарум ортум мўв, хэт тарум ортум мўв* – “земля, разделённая между семью богами, земля, разделённая между шестью богами”; жители деревни Пашторы: *курек сапай ювра пусай, васы сапай ювра пусай, ай хай хулы кэртые* – “извилистая, как шея острохвоста, протока, извилистая, как шея утки, протока, деревня (находящаяся) среди тальника”; жители деревни Резаны: *нивайхэс вэнши стмаң мўвие, ярхэс вэнши стмаң мўвие* – “земля, где растёт восемнадцать сосен, земля, где растёт девятнадцать сосен”; жители села Полноват: *лай халэх теллуп мўв, пит халэх теллуп мўв* – “земля под защитой (духа) тёмного Ворона, земля под защитой (духа) чёрного Ворона”.

Самым излюбленным средством являются эпитеты-сравнения. При описании сопки её сравнивают с лицом невесты: меньше *вениап кайши санхум* – “как лицо невесты (красивое) высокая сопка” [Пятникова. 2004. С. 387].

Кроме благоприятных визуальных признаков, характеризующих образ своей земли, немаловажное значение придавалось акустическим маркерам, в частности, различным звуковым сигналам, которые традиционное сознание наделяло тем или иным символическим значением. К примеру, “семантика колокольчиков в медвежьих игрищах хантов связана с маркировкой ключевых фигур пантеона, креативной и охранительно-очищающей функциями. При этом звон колокольчиков как атрибута наконечных украшений подчёркивает именно сакрально-созидательную функцию, нацеленную на концентрацию благожелательных по отношению к человеку сил в определяемое время и в определяемом месте”. Акцентируя внимание на функциональную значимость звона металла в качестве “одного из средств творения будущей пространственно-временной протяжённости с заданными свойствами, благоприятными для человека”, О.М. Рындина рассматривает их и в качестве обживания и конструирования своего пространства [Рындина. 2008. С. 300].

Глубокие духовные связи с родной землёй обнаруживаются в родильной обрядности, в частности, в почитании последа ребёнка. У восточных хантов послед в берестяной коробке повитуха уносила в лес и вешала на дереве, либо его закапывали в землю, завернув в белую тряпочку [Кулемзин. 1984. С. 105, 211]. На Югане и Пиме пуклан анки (“туповины мать”) завёртывала послед в платок, в берестяной коробке уносила его за селение и привязывала к дереву с восточной или южной стороны [Народы Западной Сибири. 2005. С. 145]. Почитание последа в культуре обско-угорских и самодийских народов обнаруживает тесную связь с землёй предков, местом рождения, которое человек обязательно должен был посещать.

Обычай регулярного посещения места своего рождения (место захоронения последа) и его почитания способствовал поддержанию тесной духовной связи с духами-хозяевами родных мест и духами предков. Сохранение этой связи составляло и составляет один из критериев жизненного

благополучия коренных жителей данной местности и их потомков. Величайшим ритуально-сакральным назначением в хантыйской традиции был наделён бубен. У тегинских хантов старый бубен увозили в те же места, где он когда-то был изготовлен, а новый также изготавливался на “родине” старого бубна и освящался там же, на месте.

В масштабе родоплеменной общности существуют аналогичные представления и обряды почитания мест или территорий, где находится местообитание богини-прародительницы. Одна из богинь пантеона северных хантов – *Пугос Анки* (“Мать”). В картине мироустройства она помещалась в стороне восходящего солнца. Считалось, что от неё зависит зачатие ребёнка. На кончике солнечного луча она посылает новорожденному душу (*ilt*), определяет продолжительность жизни каждому человеку, покровительствует людям.

В среднем течении р. Аган, на горе *Эвэт рап*, находятся главные капища аганских хантов и ненцев (местообитание *Эвэт ики* по прозвищу *лапат-кор-виттен-эвэт-ики* – “Семижертвенный старик” и святилище хозяйки реки *Охэн-ими*). Во время больших жертвоприношений к трапезе обязательно приглашались *Торэм-ики*, его младший сын *Сори-кон-ики* и прародительница *Саңки-нухэс-ими*. Здесь же время от времени проводился обряд поклонения *Мах-аңки* (“Земле-матери”). Хозяин святилища производил приветствие-молитву всем духам с просьбой “со всех сторон земли” собраться у жертвенного места: “Присаживайтесь к нашему столу!.. Принесите нам удачу в промысле, сберегите нас и наших детей от болезней!” [Сподина. 2001. С. 85].

Понятие “своего”, родного пространства живёт, прежде всего, внутри человека, являясь актом патриотического самосознания. Наиболее ярко это состояние прослеживается в мотивах личных песен ненцев-оленевонов. В одной из них, записанной нами от Ламки Ханевны Иуси (пос. Варьёган. 1996) поётся о своей родине, а конкретно, о земле Пеналю, расположенной в междуречье р. Селять (*Шеял*) и Чёнь-тяха. Трагизм хозяйки песни в том, что когда она вышла замуж в другую семью (“наружу вышла”), олени остались без присмотра, без хозяина, а значит, без защитника осталась и её родина:

Пеналё мя'ке-нэ наңэ	У Пеналю в доме (моём) – нэ наңэ
Че'т тю'кыти-нэ шаңэ	Четыре десятка осталось – нэ шаңэ
Тя'че кыте ...	Важенка осталась ...
Велше'кыти-нэ шаңэ,	Без хозяйски осталась – нэ шаңэ,
Тюлк'тё-маха наңэ...	Когда я наружу вышла наңэ...
Че'т тю'...тяңэ чинэ ...	Четыре десятка... ой больно ...
Велше'кыти ...	Без хозяйски осталось ...

[Песни реки Аган. 2003. С. 63].

Встречающиеся в песне повторы (“осталось”, “осталась”), кроме необходимости создания общей ритмической фигуры, укладываемой в

строго определённый размер, важны ещё и для концентрации внимания на главной идее, мысли песни. Эти повторы, доходящие до восклицания-плача, многократно усиливают тоску хозяйки по утрате оленей, а значит, и потере своей земли.

Образ родной земли немыслим без осознания бережного отношения к своему освоенному пространству. На примере коренных народов Севера отчётливо прослеживается, что традиционное природопользование осуществлялось в контексте так называемой “системы правильных действий”, которая формировала экологическое сознание целого ряда поколений. Нарушение правил поведения, поддерживающих установленный миропорядок, строго каралось неудачами в промысле, несчастьями в семье, болезнями и даже смертью. Взаимоотношения человека со своей средой обитания в традиционной культуре строились на основе эколого-этического закона, определяющего меру наказания за сознательную или невольную порчу природы. Исполнение “приговора” производилось самими силами природы при жизни “злумышленника” или после его смерти, накапливая, таким образом, опыт экологически допустимого поведения.

Разнообразные мнемонические символы, которыми так богато сакральное пространство Сибири – священные урочища и озёра, ритуалы, жертвоприношения духам – владельцам природных ресурсов и угодий, ритуалы камлания с путешествием по трём мирам традиционного мировоззрения, – всё это воспроизводит духовные основы аборигенной экологической культуры. С приходом на эти земли культуры техногенного человека с “большой земли” происходит нарушение веками сложившихся стереотипов поведения, привычного миропорядка, поддерживаемого аборигенами на своей земле. Видя страшные изменения, которые происходили вокруг, старая ненка Оча из рода Иуси, ещё в 1970-х годах, гадая на сухожилковых нитях, пыталась заглянуть в будущее. Нити её “предупредили”, что природа изменится в худшую сторону: земля будет гореть, люди всё чаще станут погибать трагической смертью. Причину этой надвигающейся беды духи объясняли расплатой людей за то, что они “то, что было внизу – положили наверх, а то, что находилось сверху – оказалось внизу”. Сокрушаются ханты и ненцы пос. Нумто Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа, что в связи с освоением территории вокруг “Священного озера”, количество пастбищных земель сокращается. Сегодня основная боль народа выражается словами: “Хантыйских земель мало стало” (*Ханты мув шимла йис*) [Молданова. 2007. С. 109].

Таким образом, понятие своё пространство, “своя земля” в культуре коренных народов Севера содержит глубокий духовный, эмоциональный подтекст и не ограничивается лишь интересом к её ресурсам. В условиях ассимиляции, обрусения народов Севера, урбанизации их культуры, угасания традиционных хозяйственных занятий этнообразующим фактором всё больше становится память об истории и культуре народа, о связи человека



с землёй, на которой он живёт и на которой жили его предки, чувство Родины. Этническая идентичность становится ценностью высшего метафизического плана, и образ “своей земли” активно участвует в определении тенденции к этническому самоопределению.

Представление о “своём” пространстве задаёт так называемую бинарную оппозицию по линии “своё – чужое” пространство, исследование которого немислимо без рассмотрения их границ. Под этнической границей (понятие, введённое норвежским антропологом Ф. Бартом) понимается субъективно осознаваемая и переживаемая дистанция, рассматриваемая в контексте межэтнических отношений. С точки зрения социально-психологической концепции межэтнических отношений *этническая граница* существует на основе своего культурного содержания, удерживаемого в границах, которые группа сама себе очерчивает. В этом смысле можно говорить о реализации культурной традиции, рассматриваемой в качестве структурно-функционального механизма стереотипных способов коллективной деятельности, где “целесообразный процесс субъективно-личностного существования свёртывается в устойчивый предметный и знаково-символический мир, очерчивающий границу возможной деятельной активности личности” [Амелин, Анайбан. 1998. С. 86, 247].

Этнические границы диктуют сложную организацию поведения и социальных отношений, обусловленных соционормативными культурными различиями, в основе которых лежат различия в системе ценностей, значений, эталонов действия, моделей желаемого поведения, понимаемые в качестве символов этнической идентичности.

#### Литература

1. Амелин В.В., Анайбан З.В. и др. Социальная и культурная дистанция. М., 1998.
2. Бармич М.Я., Вэлло И.А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Филиал изд-ва Просвещение. 2002.
3. Барсова гора: 110 лет археологических исследований / год ред. А.Я. Труфанова, Ю.П. Чемякина, 2002. Сургут: МУ ИКНЦП Барсова гора. 224 с.
4. Вэлло Ю.К. Поговори со мной. Нижневартовск: Изд-во “Приобье”. 2006.
5. Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 606 с.
6. Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М.: Наука. 1970.
7. Краснопева Н.Е. Родственные связи жителей д. Пугоры Берёзовского района // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. Материалы Международной научной конференции. Ханты-Мансийск – Москва, 2004. С. 560-564.

8. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 191 с.
9. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Томск, 1977. 225 с.
10. Лабунская В.А. Экспрессия человека: общение и межличностное познание. Ростов-на-Дону, 1999. 181с.
11. Мифология хантов. Т. III. Томск: Изд-е Томского ун-та, 2000. 310 с.
12. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.
13. Молданова Т.А. Проблема сохранения языка и культуры коренных народов Югры: традиции и современность // Сборник итоговых материалов международного симпозиума «Экономическое развитие и охрана окружающей среды для устойчивого развития». Ханты-Мансийск: Полиграфист. 2007. 120 с.
14. Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2005. 805 с.
15. Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург, Нижневартовск. 2006. 352 с.
16. Песни реки Аган / Сост. В.И. Сподина. Мегион-Варьеган, 2003. 86 с.
17. Пятникова Т.Р. Лирическая поэзия ханты полноватского Пиобья // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. Материалы Международной научной конференции 23-26 июня 2003 г., Ханты-Мансийск. М., 2004. С. 387-392.
18. Рындина О.М. Звук металла в моделировании пространства у обских угров // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. Томск: Изд-во Аграф-Пресс, 2008. С. 297-302.
19. Сирина А.А. Катангские эвенки в XX в.: расселение, организация среды жизнедеятельности. М. 1995.
20. Соколова З.П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования ИЭ 1974 г. М., 1974. С. 165-174.
21. Сподина В.И. О чём твоя песня, Аули? М.: Интербук, 1995.
22. Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск: ЦЭРИС, 2001. 124 с.
23. Хомич Л.В. Реальность и фантазия в фольклоре ненцев // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 143.
24. Шпет Г. Введение в этнографическую психологию. М., 1927. 341 с.

**НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ  
КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ: ИССЛЕДОВАНИЕ,  
СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСЛЯЦИЯ**

*О.Д. Ерныхова*

**Советский хантыйский фольклор  
как источник изучения постреволюционного периода Югры**

Целью данного исследования является рассмотрение жанровой природы эпических и прозаических форм хантыйского фольклора, отражающих социальную жизнь хантов в советский период. Исследование такого характера предпринимается впервые.

Советский фольклор как индикатор общественного мнения и инструмент воздействия «на народные массы» вызывает огромный интерес у российских фольклористов. Под советским фольклором понимается устное народное творчество, созданное в 1930-1960-е гг. не профессионалами, а самим народом, и которое получило те или иные формы жизни (исполнения, бытования) в народе. Реформы советского государства сопровождались борьбой за формирование нового человека – носителя коммунистического идеала, и этот процесс советизации отражен в устном народном творчестве всех народов страны Советов. Рассмотрен советский фольклор многих крупных по численности народов России [1, 2].

Бытование советского фольклора имеет место и в хантыйском этносе. В качестве анализа рассмотрим такие жанры, как агитационные песни, личные песни, былички и страшные рассказы-страшилки. В советский период носители фольклорной традиции создавали агитационные песни, воспевавшие советскую действительность и повествующие о явных преимуществах существующей власти. Возможно, агитационные песни сочинялись «по заказу представителей советской власти», судя по направленности их на пропаганду советского строя. Агитационные песни печатались в местной прессе, передавались по радио, звучали со сцен клубов и домов культуры. Другие жанры фольклора, отражающие советскую действительность, личные песни, былички и страшилки фольклористами в советский период не собирались и не публиковались.

Уже в постсоветский период собиратели устного народного творчества народа ханты намеренно не уделяли должного внимания и не считали нужным собирать и записывать фольклорные произведения, возникшие в советский период и отражающие советскую действительность. Однако мизерная часть произведений все же фиксировалась, а былички, страшилки даже были опубликованы собирателями [3].

При анализе собранных материалов в фондах фольклорного отдела обско-угорского института прикладных исследований и разработок становится очевидным, что агитационные песни, воспевающие советскую власть, не являлись предметом сбора. Надо сказать, что большая часть собранных материалов в фондах фольклорного отдела фиксировалась у народа ханты уже в постсоветский период. Такой подход к сбору фольклора означает проблему ухода от изучения явлений массового творчества. В настоящий момент все же необходимо признать, что советский фольклор является очень ценным источником при изучении советского периода и фольклористики в целом. В основе понимания фольклора как феномена, не застывшего в архаике, а меняющегося под влиянием социальной новизны, лежит утверждение, что фольклор – явление культуры исторически непреходящее, хотя и изменчивое [4, 227]. Остановимся на отдельных жанрах советского фольклора.

*Агитационные песни*

В качестве примера рассмотрим известную агитационную песню «Ин советской ям лацна» – «В период хорошей советской власти».

Катра вөләм пурайна Хантэт атма вөсэт, Ин советской йам лацна Хантэт йама вәлжәт.	В старое время Ханты плохо жили, Во время хорошей советской власти Ханты хорошо живут.
Катра вөләм пурайна Түтәң Һаһ мўң лесәв, Ин советской йам лацна Нуви Һаһ мўң ләлжәв.	В старое время Плохой хлеб мы ели, Во время хорошей советской власти Едим белый хлеб.
Катра вөләм пурайна Ханты нирән йаңхсәт, Ин советской йам лацна Рўщ сопекән йаңхләт.	В старое время Ходили в нирах, Во время хорошей советской власти Ходят в резиновых сапогах.
Катра.вөләм.пурайна Имэт.сахән.йаңхсат, Ин советский йам лацна Рўщ вансахан йаңхләт.	В старое время Ходили в шубах из оленьего меха, Во время хорошей советской власти Ходят в русских коротких шубах.
Катра вөләм пурайна Мирэв ловән йаңхсәт, Ин советской йам лацна Тухләң хопән йаңхләт.	В старое время Наш народ ездил на лошадях, Во время хорошей советской власти Летают на самолете.

*Расшифровка и перевод на хантыйский язык Ерныховой О.Д.*

Песня бытовала в народе в разных вариантах. Она разучивалась фольклорными группами и исполнялась хором со сцен клубов и домов культуры во время праздников. Хоровое пение было нетрадиционно для хантыйского этноса, оно появляется под воздействием русской культуры наряду с песнями на русском языке про советскую власть. Известно, что после октябрьского переворота хоровое пение на русском языке как часть повседневной культуры, исключительно сильная по своему эмоциональному воздействию, переживает сложный процесс трансформации, выполняя новые определенные исторической ситуацией функции. Коллективное разучивание песен, организация спевков в клубе, выступление пионерских и комсомольских хоров на пролетарских праздниках было распространенным явлением в обществе.

Поскольку в песне упоминается самолет, периодом появления (бытования) песни можно считать 1950-1960-е гг. Именно в это время были налажены регулярные рейсы на самолете Ан-2 в местах компактного проживания хантов. Возможно, песня появилась и раньше, в зависимости от исторического периода менялись только слова песни. Песня демонстрирует явное противопоставление двух эпох: первые строчки куплета отражают жизнь северных жителей в досоветский период, последние, завершающие строчки показывают явные преимущества жизни советской. Строчка из песни «ин советской ям лашна» – ‘во времена хорошей советской власти’ показывает нам образ нужной и хорошей власти.

Агитационная песня была призвана эмоционально воздействовать на слушателя, поражая его воображение своей торжественностью, она была инструментом создания авторитета власти, создавала иллюзию единства взглядов и настроений. Следует отметить и широкое распространение этой песни во всех локальных группах ханты.

#### *Личные песни*

Рассмотрим следующий жанр, который отражает советскую действительность – личные песни. В научной литературе их называют индивидуальными песнями или песнями судьбы. Героями личных песен, имеющих отношение к советскому фольклору, главным образом являлись депутаты, ударники, председатели колхозов, советов и др. Одним из ярких представителей советской власти являлся председатель Казымского сельского совета Аликов Василий Андреевич. Он родился в семье рыбака-охотника. С пятилетнего возраста остался сиротой, воспитывался у дяди. Аликов Василий Андреевич был талантливым исполнителем хантыйских песен и одним из активистов колхозного строительства на Казыме. В 1936 году он окончил курсы колхозного актива при Казымской культбазе. Работал в землеустроительной экспедиции переводчиком, инструктором колхозного строительства при Казымской культбазе. С ноября 1938 г. и до трагической гибели (1955) был председателем Казымского национального совета.

Хөләм Аликөпө күтәпалэнкэн Касэма советэ омэсмем лэнкийө. Нъялхушйау ол рөпитө ин ийэлмемө. Непэк хөн тайи ин ийэлмемө, Нумэмна ши рөпитө ин илмемө. Хөлөң, хөлөң йурэн ими Йурэн имийө тайэм пухөлэнкэн, Тялэн, тялэнө йурэн ими, Йурэн ими тайэм пух лэнкэн. Касэма советэ омэсмемө лэнки. Вөн Сөрханэллө вөнле воша Ма йяңхемкийө ин пурайны, Нөмөлта йяңхты ут аңтыйө вөлма. Йурэн ими аңкийемө тайэм, Аңкийемө тайэмө кят күремна Вөн Сөрханэл вөнле воша	Среди трех сыновей Аликова был я средним, Я работал в казымском сельсовете, Четырнадцать лет я там проработал. Не имея свидетельства об образовании, Работал, благодаря своему уму. Моя мать – ненецкая женщина, Меня родила ненецкая женщина. Я был рожден ненецкой женщиной, Я сынок ненецкой женщины. В кресле казымского совета я сидел. В то время, когда я ездил В большой Сургут, в большой город По воздуху летать самолетов не было, Я ненецкой женщиной, моей матерью рожденный, Своими ногами в большой Сургут, в большой город
Күрна ши шөшийөлэмемлэйиэ. Тял хятэл ки верантмаллэйиэ, Хөләм ма хоптыйө кирэм өхлёмна Өхлёмна йяңхийө ин ийэлмемө. Щос хөн тайиөлэмемаиө, Хятлыйем ма постна йяңхем ма ийэ, Тылшийем ма постна йяңхем ма ийэ. Йурэн имийө тайэм пухалэнкийө Вөн Сөрханэл вөнйэн вошайө Йухэтмем кийө ин пурайнайө Ма рөталэм ин йам хуца Ай кеван ки йө йящмэм ма ийэ. Нумсэм аңт вөтшийө ин иэлмеммө, Йям арийемө ма аримеммө, Йям путрийемө ма путэртмеммө, Хөләм Аликөпө күтәпа лэнкэнө.	Я пешком ходил. Когда зимний день настанет, На упряжке, запряженной тремя быками, Я на упряжке ездил. Часов у меня не было, По солнцу я время определял, ездил, По луне я время определял, ездил. Я сынок, рожденный ненецкой женщиной, В большой Сургут, в большой город, Когда приезжал я туда У моей родни хорошей, Если и выпивал я маленькую бутылочку, То ум свой я не терял. С ними и песни я пел хорошие, С ними и разговор хороший я вел, Среди трех сыновей Аликова был я средним.

*Расшифровка и перевод с хантыйского языка Е.Д. Каксиной*

Повествование в песне ведется от имени одного человека – председателя сельского совета. Возможно, годом рождения этой песни можно считать 1952. Василий Андреевич Аликов поет о нелегкой судьбе председателя совета – одной из ключевых фигур в поддержании и навязывании советского образа жизни в среде коренного населения. Фраза из песни «Не имея свидетельства об образовании, работал, благодаря своему уму» позволяет сделать вывод о важности получения образования на посту председателя. Аликов в песне акцентирует внимание на том, что не имеет свидетельства об образовании, необходимого для председателя, но природная смекалка и ум компенсируют отсутствие аттестата. Известно, что Василий Андреевич научился читать и писать благодаря реализуемой государством программе Советской России, начало которой положил декрет Совнаркома «О ликвидации безграмотности в РСФСР». В отличие от других личных песен соплеменников, в песне Аликова показана трансформация основополагающих ценностей, установок, жизненных ориентиров, обоснованных изменением сознания человека – приходом советской власти. Прежняя архаичная (традиционная) система ценностей хантыйского общества была разрушена, и вместе с этим были уничтожены и ростки самосознания личности, автономной от государства. Одной из главных ценностей советской эпохи являлось образование. Известно, что молодое государство создало настоящий культ образования, а также организовало все необходимые условия для его получения каждым гражданином, а тем более работником советского аппарата.

Часто повторяющаяся фраза в песне «Я сынок, рожденный ненецкой женщиной» повествует о том, что председатель совета осознает свою принадлежность к северной этнической общности – ненцам. Надо сказать, что отец у Аликова Василия Андреевича по национальности был ханты, а мать была ненкой, и он воспитывался в хантыйской среде. Таким образом, председатель совета солидаризуется с идеалами и стандартами своего северного народа и осознает уникальность и неповторимость своего этноса, его культуры, а также оценивает значимость членства в народе.

В личной песне отражаются события не только бытового, но и общегражданского, социального характера. Практический каждый ханты имел и исполнял свою личную песню. Чаще личная песня умирала вместе с человеком, более долгую жизнь имели песни, которые хорошо запоминались другими слушателями. Личные песни известных и уважаемых людей также исполнялись уже другими исполнителями после смерти хозяина-исполнителя. В данном случае личная песня Василия Андреевича Аликова была исполнена жительницей д. Юильск Белоярского района Екатериной Кирилловной Тоголмазовой.

#### *Страшилки*

В большей степени известны рассказы-страшилки, возникшие в советское время, касающиеся жизни учащихся в школе-интернате. Например,

страшный рассказ «Как пугали в интернате». Приведем текст полностью:

«Есть еще такой рассказ. Только стали строить интернаты, только стали строить школы. Говорят, на старом кладбище стали строить. Хоть ханты и говорили, что нельзя там, так и построили. Все равно там построили школу-интернат. Только дети лягут спать, на полу какой-то комок начинает кататься. Ведь тогда дети только ханты были, сильно боятся, так и росли дети, всего боясь. В то время электричества не было, темно. Каждый день их пугали. Дети совсем стали напуганными. Только начнутся уроки, дети спать хотят. Приехало из района начальство, говорит:

– Это предрассудки.

Потом стали писать везде. Районо приехало, ночью сидят, в двенадцать часов увидели какой-то шар, это ведь комсомольцы увидели. Комсомольцы шамана пригласили. Вот смешно. Шаман весь дом посмотрел и говорит:

– Здесь нельзя было строить дом. Здесь нельзя.

После его ухода все это прекратилось, стали дети нормально спать» [3, 97].

Существует очень много вариантов этой страшилки. Возможно, этот страшный детский рассказ возник еще в первые годы деятельности Казымской школы-интерната (1930-е гг. XX столетия), когда обманым путем, путем психологического прессинга детей для обучения грамоте собирали в Казымскую школу-интернат. В той ситуации ребенок был оторван от своей семьи почти на год, испытывая серьезные трудности в период адаптации. Страшилка передает нам детское авторское видение действительности того периода. Происходящие и непостежимые события объясняются результатом воздействия потусторонних сил. Возможно, подобное качество унаследовано страшными историями из быличек, где главным является суеверие, вера в сверхъестественных существ. Данная страшилка отображает особенности детского восприятия другой жизни (нетрадиционной). Ребенок, живший до жизни в интернате с родителями, испытывает тревогу и беспокойство, он испытывает ужас, но тем не менее стремится передать свой опыт другим детям. В данном случае можно говорить о всеобщей психологической напряженности детей, которые в силу исторических обстоятельств оказались без должной опеки родителей.

Наряду с ужасом в рассказе присутствует и юмористическое отношение к этой истории. Комсомольцы-атеисты вынуждены были обратиться к шаману за разгадкой этой тайны, что само по себе является комичным фактом даже для ребенка. Очевидно, эта страшная история, сопряженная с юмором, является своеобразным средством разрешения конфликта с окружающим миром, позволяя преодолеть детские страхи, связанные с проживанием в интернате. Эта история рассказывалась старшими учениками новичкам, и бытование страшилки именно в интернате могло являться неким тренингом изживания страхов. В зависимости от возраста наблюдалось активное или пассивное отношение к страшным историям:

дети младшего возраста являлись слушателями и выказывали свое эмоциональное отношение к событиям. Старшие уже являлись авторами истории в разных ее вариантах, трансформируя текст под воздействием жизненного опыта.

Кроме этого, необходимо обратиться к периоду появления такого жанра, как страшилка. Рискну предположить, что страшилка как фольклорный жанр возникла еще в досоветский период, поскольку известны страшные рассказы у народа ханты, связанные с несоблюдением каких-либо запретов и ориентированные на детей и молодежь. Например, страшные рассказы о женщине, делающей жилы, известны с давних времен во множестве вариантов. А вариативность – одна из причин долгой жизни народных произведений. Традиционным табу для хантыйских девушек являлся запрет на выделывание жил ночью, за несоблюдение этого требования всегда следовала расплата, и только находчивый характер главной героини не позволял случиться беде.

Таким образом, можно выделить следующие жанры хантыйского фольклора, которые отражают советскую действительность: это агитационные песни, личные песни и страшилки. Агитационные песни создавались «по заказу» власти и отражали явное преимущество советского строя и являлись одним из механизмов власти для воплощения идеологических установок в среде коренного населения. Власть возлагала большие надежды на формирование в народе положительного отношения к действиям советской власти при помощи устного народного творчества «на массы». Обязательным элементом агитационных песен стала картина счастливой жизни при советской власти. И этот мотив («счастливая жизнь») во многих песнях получает доминирующее значение. Однако агитационные песни не получили такого большого распространения в хантыйском этносе, а скорее являлись авторским трудом, зачастую не имевшим своей поэтической ценности. Тем не менее, произведения советского фольклора, созданные на хантыйском языке, представляют собой большую ценность как исторический ценный материал своей эпохи, который должен получить оценку в трудах фольклористов, историков, литературоведов.

Личные песни, отражающие советскую действительность, создавались населением помимо советской пропаганды и представляют собой традиционные формы хантыйского фольклора, характерные в досоветский период. Из всех жанров советского фольклора вызывают больший интерес страшилки, поскольку именно они могут сообщать о реакции хантыйского населения на проводимые реформы советской власти. За рамками настоящего анализа остались былички, рассказы, малые жанры фольклора (загадки). В перспективе существует необходимость анализа советского хантыйского фольклора с точки зрения его роли в истории советизации хантыйского населения, а также есть необходимость выявления общих тенденций и закономерностей развития советского хантыйского фольклора.

#### Литература

1. Штерншис А. Советский еврейский песенный фольклор // Общество «Еврейское наследие»: серия препринтов и репринтов ОЕН. Выпуск 25. // URL:<http://www.jewish-heritage.org/prep25.htm> (дата обращения: 13.05.2013).
2. Архипова А.С., Неклюдов С.Ю. Фольклор и власть в закрытом обществе. // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 101. – С. 84-103.
3. Земля кошачьего локотка. Кань Кунш олаун / сост. Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 230 с.
4. Аникин В.П. Не постфольклор, а фольклор (к постановке вопроса о его современных традициях) // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 2. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора. 1997. С. 227.

#### Информанты

1. Слепенкова (Себурова) Рима Константиновна, 1956 г.р., д. Тугияны.
2. Тоголмазова Екатерина Кирилловна, 1934 г.р., ю. Эхат Юган.
3. Каксина (Тарлина) Евдокия Даниловна, 1968 г.р., д. Нумто.

### Репрезентация концепта «Семья» в текстах хантыйских народных сказок

Впервые в отечественной науке термин «концепт» был употреблен С.А. Аскольдовым-Алексеевым. Ученый определил концепт как мысленное образование, которое замещает в процессе мысли неопределенное множество предметов, действий, мыслительных функций одного и того же рода [1]. Д.С. Лихачев примерно в это же время использовал понятие «концепт» для обозначения обобщенной мыслительной единицы, которая отражает и интерпретирует явления действительности в зависимости от образования, личного опыта, профессионального и социального опыта носителя языка и, являясь своего рода обобщением различных значений слова в индивидуальных сознаниях носителей языка, позволяет общающимся преодолевать существующие между ними индивидуальные различия в понимании слов. Концепт в этом плане, по Д.С. Лихачеву, выполняет заместительную функцию в языковом общении [2]. З.Д. Попова, И.А. Стернин определяют концепт как дискретное ментальное образование, являющееся базовой единицей мыслительного кода человека, обладающее относительно упорядоченной внутренней структурой, представляющее собой результат познавательной (мыслительной) деятельности личности и общества и несущее комплексную, энциклопедическую информацию об отражаемом предмете или явлении, об интерпретации данной информации общественным сознанием и отношении общественного сознания к данному явлению или предмету [3]. Мы придерживаемся этой точки зрения, концепты правильнее всего интерпретировать, прежде всего, как единицы мышления, а не памяти, поскольку их основное назначение – обеспечивать процесс мышления. Они выступают и как хранители информации.

Рассмотрим самый распространенный концепт в этнической культуре ханты – «Семья».

Концепт «Семья» является универсальным. Его составляющие имеют разные коннотации. Общим является в целом положительная оценка семьи как социальной ценности.

Исследователь Е.И. Алещенко коммуникацию «семья» описывает следующим образом «ядерную часть концепта составляет простое именование степени родства между старшим и младшим поколением. Однако в языковой картине мира, в том числе и фольклорной, можно обнаружить и его составляющие... Базовыми для фольклорной картины мира, вербализуемой в хантыйских народных сказках, являются отношения между мужем и женой, родителями и детьми, братьями и сестрами» [4]. Взаимоотношения внутри семьи в хантыйских народных сказках строятся по-разному:

Бездетные герои хотят стать родителями, считая семью без детей неполноценной: *Төрүм вош, хон вош вуттийн пирэц именуэн-иксүнэн вөсүнэн. Лыу муй хув вөсүнэн, лыу муй олэл сот вөсүнэн, лыу муй олэл шурэс вөсүнэн. Вөлэм хув ноптэжэн эви ант тайсэжэн, пүх ант тайсэжэн...* ‘За небесным городом, за царским городом жили старые муж с женой. Долго ли они жили, то ли сто лет жили, то ли тысячу лет жили. За весь прожитый век дочери не имели, сына не имели’... («Ими Хилылэ па нуви хон – Ими Хилы и белый царь»); *Старик со старухой проводят дни, проводят ночи. У них нет ни дочери, ни сына* («Подобно Осиновому Листу Верткий муж»)... *Моему тонху, одетому в малицы из медвежьих и из лосиных шкур, я пожертвовал семь амбаров, изобилующих пушным товаром. Несмотря на это, ни родилось у меня, ни сына-богатыря, держащего лук в руке, привычной к луку, не родилось у меня ни дочери-девицы, держащей иглу и работающей концами пальцев* («Богатыри города Сонг-хуца»).

Словосочетание *Эви ант тайсэжэн, пух ант тайсэжэн* ‘У них не было дочери, у них не было сына’, включает в свою семантическую структуру негативное отношение к такому явлению. Сказка приводит народную аргументацию необходимости детей в семье (*т.е. они не живут счастливо, а живут однообразной, монотонной жизнью*). Примечательно, что при объективной необходимости иметь кормильцев в старости в сказочном тексте говорится и о гордости за своих детей. Если параллелизмы *Йинтэн катэжты и эви, карты катэжты и эви* ‘Девочка, держащая иглу в руках, девочка, держащая металл в руках’; *Пухэмэн пух верэтсайэм, пухэмэн пух күрэтсайэм* ‘Сыночек меня оживил, сыночек меня разбудил’ истолковать, как «уход за пожилыми родителями», и «гордость за детей, чтобы в будущем они были хорошими богатырями и замечательными мастерицами», то и в этом случае подразумевается радость от общения с детьми.

В следующей формуле только по эмотивной лексике можно определить спасение героев от одинокой старости: *Йэшэк хятлыэй! Хуйат мулты йивэу-йсэу эвийэ, тывэл хул жулэн? Тата па лайэмэн хойлайжэн». «Йив-йски тайлэм тата хөн йаңхлэм, муцал-парап ап па йив-йс ан тайтэм пата йаңхлэм. «Ими, ими, сора йүва! Йивды-йсы эви вөйтсэм! Немхуйат ан тайлэ, лайэмэм илпийн тывэл-тухэл йаңхэл». Йа, имем ими йухи куншамэс, йухи төсы. Мултыйэн лантса-йацэлтэсы. Ши вөлэмтасэм.* ‘О, господи, какой хороший день! Девочка неизвестных родителей, что ты здесь делаешь, зачем ты под топор лезешь? Топором тебя задену». «Если бы у меня были отец и мать, разве я ходила бы здесь? Нет у меня родителей, поэтому и хожу, где вздумается». «Жена, жена, иди быстрее! Без роду, без племени девочку нашел. Никого у неё нет, под моим топором ходила!» – Тетя обрадовалась, зашевелилась, схватила девочку, завела домой. Чем-то накормили, напоили. Так и зажили’. В приведенном примере междометие *Йэшэк хятлыэй* ‘О, господи, прекрасный день!’ обозначает неожиданную

радость. Парное слово *Йивэн-эсэн эви* ‘Дочь неизвестных родителей’ имеет притяжательный суффикс *н*, применяется по отношению к этим неизвестным родителям. Глагольная форма *Имем ими йухи кўншэмэс* ‘Тетя зашевелилась, затрепыхалась [букв.: домой заскреблась]’ означает растерянность от неожиданности, радость от того, что у них появилась девочка-сирота.

Возможен и абсолютно реальный выход из положения – взять ребенка на воспитание: *Йеша вөл, кйт өхэл йэцэжт этсэжэн. Там өхэлэлэн имилэ на икилэ омэслэжэн, лын сүхлэн-нурлэн ици питы вўлы сүх эвэлт вермэн. Кирман тайты вўлылэн на питэт. Имилэ цив омэс, ин хилыйэ хурэн өхэллэ нух омэслэса на на йэжлы ици мансэт... Питы вўлы тайэм имсэжэн-икежэн тацэна йисуэн....* ‘Немного погодя, показались еще две олени упряжки. Это были мужчина с женщиной. У них были запряжены все черные олени и одежда сшита из черных оленьих шкур. Когда оленья упряжка поравнялась с мальчиком, женщина остановилась. Она посадила в свою нарту мальчика и поехала дальше... Мужчина с женщиной, имеющие черных оленей, стали жить богато’ («Бабушка и внук»). Богатство и достаток сказочных героев определяются по следующим признакам: «олени были белые и белая меховая одежда»; бедность: «олени были черные и одежда сшита из черных оленьих шкур». В тексте используется антитеза: *Йэжк сэхэп имсэжэн* ‘Женщины в белых шубах’ – *Питы сэхэп имсэжэн-икежэн* ‘Женщина с мужчиной в черной шубе’. В финале повествования говорится о том, что женщины, которые были в белых шубах и не взяли к себе мальчика, стали бедными, а те, кто подобрали мальчика на дороге, стали жить в достатке. В тексте присутствуют символика цвета – белый и черный. Белый цвет обозначает богатство, черный цвет – бедность.

#### Тетя и племянник

Популярный герой Ими хилы живет у своей тети. Этнограф Н.В. Лукина [5], исследуя мансийские тексты, объясняет происхождение имени Эква-пыгрищ (хант.: Ими хилы) – «герой – сын Торума, который поссорившись с женой, изгоняет ее на землю, где она рождает сына; сестра Торума находит их и после примирения супругов ухаживает с племянником на Обь. С этого момента тетя заменяет ему мать, учит его обращаться с луком и стрелами и т.д., а герой именуется «племянником» [5]. Мансийский трикстер Эква-пыгрищ аналогичен хантыйскому герою Ими хилы. Отношения тети с племянником строятся по-разному, в основном, это уважение друг к другу, забота о тете в старости: *Ма йулн имем ими на тайлэм, – лупэл, – имем ими лупатты мосл* ‘У меня дома ведь тоже тетка есть, – говорит, – тетку кормить надо!’; *Уккэл йирэс йухи йүхтэс: «Шйцупи, нўхи мосэл ки, лэва, – лупэл* ‘Домой приехал, вожжи привязал: «Тетя, если мясо надо, то ешь» – говорит’. Выражение *имем ими лупатты мосл* ‘тетку кормить надо’ говорит о том, что у героя также есть свои обязанности, которые он должен выполнять.

Пройдя те или иные испытания, мальчик возвращается к тете: *Шци хўвэт ици ййүхэс. Хөлэм хот сўжэл ил роханьлэмл, и хот сўжэл хйцмэйл. Шцацэл ими цухэйл эвэлт иллы пелы вантэл көр түр эвэлт. Шцацэл ими ай түт сэмиэй тайл лавэм, йош пайтыя, йош пайты эвэлт ларемийлэлэ* ‘До того долго ходил. Три угла дома совсем обвалились, один угол дома остался. Смотрит на тетю через отверстие чувала. Тетя едва теплившийся уголек от домашнего очага с руки на руку перекачивает’. Распространенная формула три угла дома обвалились, один угол дома остался означает, что есть еще в доме тот человек, который сохранил домашний очаг. Тетя осталась и сохранила «уголек от домашнего очага». В подобных формулах употребляются числительные – 3 и 1. Пара подобных числительных означает священное число в символике народа ханты.

Тетя запрещает мальчику ходить по тропинке: *Хот шйни [пелэкэн вөл] ал йул төхнэм кўрэн йош, шйни йул төхнэм мэйл кўрэн йош. Шци кўрэн йош хуват ал мэйна, хот шйни пелэ кўрэн йош хўвэт* ‘За домом есть глубокая, до высоты колен протоптанная, тропинка. По этой тропинке за дом не ходи!’ («Ими хилы [и слепые старики]»), но именно ее запрет нарушается мальчиком: *Муй пайта имем ими мэйнты ант эсэллэлэжэ?* ‘Почему это тетя [моя] меня не отпускает?’, что составляет завязку сказочного сюжета: может тетя и не ведает, а может целенаправленно посылает мальчика пойти по той тропинке, чтобы он узнал о смерти своих родителей.

Естественно, что запрет выражается повелительным наклонением в сочетании с отрицательной частицей *Ал мэйна* ‘Не ходи’. Но, тем не менее, тетя подробно описывает, где находится тропинка, тем самым вызывает интерес мальчика.

Герой отправляется на поиски тети: *Йухи шөшэс на, йухи кўш лунэл: имэл ими, мйттырн, йнтө! Шйшйэл-муйэлн ким ици менэмэм, на цухэл-ов эвэлт ким ици түвэм шйшйэл-муйэлн имэл ими? Па кйниши мосэл! Мосэл! Кйниши ици питсэллэ* ‘Домой пришел, зашел в дом, а тети-то, оказывается, нет! Вместе с крайней боковой доской нар на улицу ее вынесло (букв.: вырвало), через дымоход чувала на улицу ее вынесло вместе с боковой доской нар, чувал полностью разорвало! Куда унесло – непонятно, в какое место унесло тетю вместе с этой доской! Искать надо! Надо! Стал ее искать’. В подобных текстах о герое Ими хилы чаще всего встречаются формулы, где мальчик заботится о тете, относится к ней с нежностью, заботой. Этим и отличается этноязыковое сознание от других народов.

Пройдя определенные испытания, мальчик становится духом-покровителем, но и не забывает о тете: *Шйцэл Кйлтац имийа мулэтсэл, лув на хөс хор хөлэм лантэн Ас пуэла мэйнас, ар хор хөлэм хўлэн Ас тыйэла мэйнас, ин на шйта ици омэсэл оутэн хор йируп лөүха ици омэсэл, лувэн хор йируп лөүха ици омэсэл* ‘Тетю назначил богиней Калтац, а сам мальчик пошел в верховья Оби, стал Богом, принимающим в жертву рогатых оленей, принимающим в жертву костистых оленей’. В результате анализа концептов

«Мать и сын» и «Тетя и племянник» становится очевидным, что отношения между тетей и племянником более открыты, нежели с родными, это отношения между близкими людьми, им характерна доверительность, теплота. А отношения с матерью в хантыйском этносознании являются областью закрытой, интимной. Приведенная формула очень распространена в хантыйских сказках, кроме этого, встречается параллелизм с употреблением числительного *хәс* – двадцать.

#### Отец и сыновья

Обычно дети платят родителям искренней любовью и в свою очередь готовы нести за них ответственность, выручать их из беды, если это необходимо, даже в сложных ситуациях, когда мало кто верит, что это возможно. При этом дети не просят благословения родителей: *Муу аңкэв кәништы мәнлэв* ‘Мы маму [нашу] пойдем искать («Ялань»)’. Дети в этой сказке ставят отца перед фактом. В подобных эпизодах обычно оставшийся родитель отговаривает детей от опасного похода, но не всегда преуспевает в этом.

#### Отец и дочь

Расценивая детей как божий дар, как утешение в старости, родители хотят перед смертью наставить их, чтобы они смогли жить без них и не пропали, выстояли в беде: *В лесу жил человек с тремя дочерьми с закрытой дверью. Говорит старшей дочери: «Доченька, я замерзаю. Сходи к Северному Ветру, попроси, чтобы не очень дул. Пока не дойдешь до другого берега завязки на кисах и на шубе не завязывай. Встретишь медведей – поцелуй их и дальше шагай. Когда придешь в дом, в дровянике найдешь два топора – острый и тупой. Руби дрова тупым топором, острый – не трогай. После этого сама выбирай, как быть»* («Человек с закрытой дверью»). В финале повествования говорится о том, что две старшие дочери не послушали совета отца, и обе погибли. А младшая сделала все так, как велел отец. В данном примере приводится совет отца, направленный на то, чтобы жизнь дочерей была обеспеченной.

Следующая формула говорит о любви отца к дочери: *Йанас хотән омәсәллэ, тухлән вой мәнәс ки, мәнтал сат хурәл цив хәисәллэ, күрән вой ки мәнәс, күрән вой мәнтал сат хурәл цив хул хәнисәллэ. Шци хурасәп хотн ацәлн омәсса* ‘Построил мужчина дочери красивый дом. Если птица летела, когда он строил дом, то ее облик он вписал в дом, если лось прошел, то его облик он вписал в дом. Такой красивый дом отец ей построил’; *«Йа, шци эвийэ, нәуэн шөкатты утән, йөшәл шци шөпа сәвәрмәсем»* ‘Ну вот, доченька, тому, кто обижал тебя, я руку отрубил’. Любящий отец строит дочери красивый дом, он же мстит обидчику за свою дочь. Параллелизм *Тухлән вой мәнәс ки, мәнтал сат хурәл цив хәисәллэ, күрән вой ки мәнәс, күрән вой мәнтал сат хурәл цив хул хәнисәллэ* ‘Если птица летела, когда он строил дом, то ее облик он вписал в дом, если лось прошел, то его облик он вписал в дом’ включает в себя образное выражение. В слове *эвийэ* – доченька, присутствует уменьшительно-ласкательный суффикс *йэ*.

#### Мать и сын

В сказках возможны (хотя и крайне редко) ситуации, когда родители не всегда любят своих детей. Видимо, этим фольклорная концептосфера пытается отразить сложность реальной жизни, представленную в этносознании. Иногда это предательство приобретает очень жестокую форму: *Ай Мош неңийә һавремләнүки сема павтәс. Һавремәл сема питәс па, һаврем сема питәм йүнийн һавремәл күш тайсәллэ, хутәц һавремәл пела катлы йиты питәс... Йеукал нопәтты питәм артән, вүслә па ин һавремәл йэук пул өхтыя омәлсәллэ, ин һавремәл шци увәса шци нопәтса...* ‘Женщина Ай Мош ребеночка на свет родила. Ребенок родился; да после того, как ребенок появился, что-то нежеланным он ей стал... Когда на реке начался (тронулся) ледоход, [она] посадила ребенка на кусочек льдинки, и понесло ребенка течением на север...’. Затем, когда появилась нужда в сыне, Ай Мош не путем обмана заманила его к себе домой. Мальчик наполняет ей лабазы мясом оленей. Мать использует своего сына, затем губит его, и он погибает («Женщина Ай Мош»).

Словосочетания, встречающиеся в начале повествования, уже обрекают ребенка на печальный исход: только что родившегося на свет ребенка сказитель называет *Һаврем ләнүки сема павтәс* ‘Ребеночек на свет родился’, *ләнүки* – уничижительный суффикс, с семантикой пренебрежительности. *Күш тайсәллэ* ‘Хоть, и держала [ребенка]’; *Хутәц һавремәл пела катлы йиты питәс* ‘Стала тяготиться этим ребенком’. В поступке матери *Йайәл ис вүслә па, ин өпәт акаһа вермәл. Ин өпәт акаһа вуслә па түта хиртсәллэ. Түта хиртсәллэ па, түтән шци шонхисы* ‘Душу-тень старшего [сына] взяла и вселила ее в куклу из волос. Эту куклу из волос взяла и в огонь бросила. В огонь бросила, огонь сжег (куклу)’. Речь не идет о любви к ребенку, ибо мать решается на преступление, при этом она даже не испытывает жалости к родному ребенку. В финале сказки зло традиционно наказывается, но в приведенном эпизоде героиня совершает нехарактерные для матери действия, нарушая национально-культурный стереотип, лежащий в основе фольклорного концепта «Мать».

Отношение матери к сыну подтверждают слова: *Йухи йухтәс, аңкәлн шци ванаһса: «Муийән кәшмән талысыйлән?»* ‘Домой пришел, мать на него набросилась: «Что ты ищешь, таскаешься в лесу?»’; *Аңкәлн шци хушумса: «Наң шци вортүлән хоптәт хуца вер әл тайа! Наңән хойум вер әнтө, лыв кашау вүрн ат шөшиләлт!»* ‘Мать прикрикнула: «Тебе до дядиных оленей дела нет! Тебя это дело не касается, они, как могут, пусть ходят!»’. Мать заставляет своих братьев избавиться от ее сына ради их богатства: *Шци, аңкәл путәртты питәс: «Йа, әктәцәтты, ашцәт! Ай ләхөләнкән хәлэвәт хәтәл мулты вүрн хуцалән, ләпәлмән түвәлн па, па хулләла түвәлн! Хулләла ки әнт төллән, тәйм йау шүрәс вүлән – нынылән әнтө, йухи шци хохәләлләт!»* ‘Мать стала говорить: Ну, собирайтесь, братья! От маленького племянника завтра как-нибудь избавьтесь, обманув, увезите и куда-нибудь девайте!



Если куда-нибудь его не уведете, эти десять тысяч оленей не ваши – обратно вернет их!». Такая ситуация может разрешаться убийством сына ради богатства родных братьев. Глаголы *ванамса* ‘набросилась’; *талысый-лсээн* ‘таскаешься’; *хишумса* ‘прикрикнула’ дают эмотивную окраску негативного отношения к сыну.

### Мать и дочь

Отношения матери и дочери в сказках характерны для хантыйской семьи, так как они касаются воспитания девушки, будущей матери: *Аукел дупийэл*: «Эвийэн, – дупэл, – атэл хотэн омсэ, йанэс хотэн. Мин хотэмэн питэра» ‘Мать говорит: «Дочери построй отдельный дом, хороший дом. Возле нашего дома»’. В данном случае у девушки наступил возраст, когда ей необходимо жить в отдельном доме. Также мать заботится и о приданом для дочери: *Аукэл йухи ййүхэс*. *Бул тунты, нес тунты сыхат төс*. *Хинтэн нул тунты, нес тунты вөн хинтэн йонтса*. *И ай туйэсн йөнтса, и вөн туйэсн йөнтса* ‘Мать сходила домой. Принесла бересту. Сшила из бересты, легко отделяющейся от дерева, большой и маленький кузовок’.

### Мачеха и падчерица

В хантыйских сказках мачеха отмечается, прежде всего, как отрицательный персонаж: *Ма нйү холсэ эвэн пелы дькэм этэл*. *И хотн лүв пиэлэ вөлты кашем иса антэм*. *Мйтты вөнт хуца хүвашиэк ай хотн омсэ, лепутн хинт лытийн цив алтылэ*. (*Щи эвэлт имэл – Кирэп нүлэп ими*) ‘Я ненавижу твою грязную дочь. Жить с ней в одном доме я не хочу. Подальше от нас в каком-нибудь лесу построй ей маленький дом, еду туда носи в берестяном коробе (оказывается, его жена – Кирп нюлуп ими)’ («Маленькая Мощ нэ»). *Лыкэм этэл* – фразеологический оборот – букв.: зло выходит. «Эвэн, – дупэл, – йира түвэ. Атэл көрта түвэ, хулпела атэл тйхийа. Муй, тйта вөл?» *Икилэ, лүв вантэ, нөрэм хор күр, вөнт хор күр эвэтэл, летут төл*. *Йа, күш ле катлы вөс*. *Имэлн партса*: «Мана түвэ, мулты тахийа, вөнта» ‘«Дочь свою, – говорит жена мужу, – увези отсюда куда-нибудь. Увези в отдельное стойбище. Что это она здесь живет?» Муж охотится, еду домой носит. Хоть и не хотел он дочь увезить, заставила жена: «Иди, увези ее куда-нибудь в лес»’ («Йиврэс эви»).

Фольклорный концепт «Мачеха и падчерица» обладает следующими образно-аксиологическими составляющими: злая, коварная, ненавидящая падчерицу и любящая родную дочь, в то время как в жизни в хантыйской семье мачеха не является однозначно злой.

### Муж и жена

Взаимоотношения между супругами в сказках строятся по-разному: *Ой-кййэт симэсь вэйтап ус, нэмэт осмар вэрта ант хошэс*. *Ким ки этэт, вот пулэн ит пайта, сйр ки йөша навэтэт тось хирта, сарэтэн ит татта*. *Хот пат ки ванта манэт, пост хонэна йнта йүхэтэт, вэйта ит*. **Ситы утманэн, ин имилэнки морта си шөк вантэс** ‘Муж был до того слабый, что ничего не мог делать. На улицу если выйдет, то от ветерка вниз падает,

если возьмет лопату снег убирать, лопата вниз его тянет. Сети если пойдет проверять, то до берега еще не дойдет, устанет. Так поживая, **бедная жена столько с ним горя испытала, столько с ним натерпелась**’; *Кимэт хйтта йис, ин ойкййэт па моты вурас уйтэс, па нэмты ант питэс вэрта*. *Нори тыпийа сорашиэк танэмэс па ит отэс*. **Интйм имэта тыкана йөхэтса, тув кантэмса, вөншиэт тув ситэтэн тай вүра, пит вүрайа йис**: «*Наүэна рупитта ки ант рахэт тйм хйтэт, тйм хйтэт, ким этта ан тйнхатэн, майна, ма нйүты нох турэм пэта васькатэм*. *Нумта ит пэта ванта, мир патта, йөх пайта хуттэты*. *Тйм мэлэк хйтэт, рувэу хйтэт нйүэна рупитта вэр антэм*. *Интэм ат хуват ит ванта*. *Тылэсь ойкая ута*» ‘На следующий день муж её опять какую-то причину нашел, не стал ничего делать. В кровать быстро забрался, спать лёг. **Жена разозлилась, лицо её словно темной кровью, черной кровью налилось**: «Если ты работать не можешь сегодня, завтра на улицу выходить не хочешь, уходи, я тебя на небо заброшу. Сверху освещай людей, если в теплый день, жаркий день тебе работать лень. Теперь всю ночь смотри вниз, месяцем будь»’; *Щи хотыйэн хуца, мйттырн, лөйн тййс, имилэнки омэсэл*. *Вөн панне щи эвэтлэл*. *Щив вуйэмса ин имиле*. **Щйэлта именлэ хуцэ па щих пөрэнтсэллэ** ‘В этом домике, оказывается, у мужа была подруга, женщина сидит. Пока большого налива разделявала, там же эта подруга и уснула. **Женщина избавилась от своей соперницы, раздавила ее**’. Таким образом, несмотря на то, что муж – глава семьи, женщине иногда приходится брать инициативу в свои руки и самой приходится искать выход из того или иного положения. Обычно завязку сказочного сюжета составляет формула: *именэн-икенэн вөсүнэн* ‘муж с женой жили’. Описания, как они живут между собой, нет.

### Тесть и зять

«*Ин вөсүев, йухи щи йил, амнэл пила*». «*Йа, муй, – дупэл упэл ими, – леваса дупкалты хулта пел йухи йил? Муй шөк нүхи, шөкэн лүвөл?*». «*Антө, антө, лүв щи йил*». *Вөсүэл тыв ова йүхэтмэл*: «*Тавай, аща, йанха кят лов кятла, и ром лов кятла, и хөр лов кятла*» ‘«**Зять наш** домой идет, вместе с собаками». «Что ты ерунду болтаешь, откуда он придет? Его бедное мясо, его кости придут?» «Нет, нет, это он идет». Зять подошел к дверям, обращается к отцу жены: «**Давай, отец**, сходи, поймай двух лошадей, одну – смирную лошадь, другую – дикую»’. Обращение зятя к тестю со словами *аща* ‘отец’ говорит о том, что между ними теплые и доверительные отношения.

### Сестра и брат; Братья

Следующие примеры раскрывают взаимоотношения между братьями и сестрами: *Лын и аunki тййэм пух муртэн вөллэнэн, и ащи тййэм пух муртэн вөллэнэн*. *Имилэн вөллэт ищиты*. *Эвэн-пүхэн вөллэт, ййха йунтлэт, йаха вөллэт, и немэлт йөхлэл пела вэвтэм пүтэр, вэвтэм йасэу ан луплэт*. *Иса йам вөллэт* ‘Они живут, как от одной матери рожденные сыновья, как от одного отца рожденные сыновья. Жены их живут также. Дочки, сыновья живут, вместе играют, вместе живут и ни на кого худых разговоров, худых

слов не говорят. Все время хорошо живут'; *Апицэл пуражэн пелэм на ци, кара йис, апицэл нүна йис. Төслэ, муй айсэллэ, нык йүхэтсэнэн, ут йив пухийэн хот вөйтэс, ин утэл цив пунсэллэ. А ци тумпи муй вүрэн шавиллэллэ? Шив хота, цив шависэслэ на холжэман ци шотэл. Муй уишэн тэхэла мәнэл, левэса мәнэл* 'Брата его сверлом проткнули, умер брат. Понесла его, то ли потащила, пришли на сухое место, нашла берлогу и там положила брата. А как она его еще похоронит? Там и оставила, идет, плачет. Куда идет? Идет наугад'.

Интересный пласт представляют сказки, в которых сестра вредит своему брату: «*Апицэм уллот, апицэм такла мәремасыйэм, апицэм уллот ма лэцэтлэм*». «*Йа, лэцэтлэн, лэциттэ*», – *мэньл муй лэ лупэл. Шци хултэла ин вүлы пурты вой шөл ут, сэм шумайа цив ил пунлаллэ. Тахты пун хөлла лукэмажэ. Ин апицэл вуты күй улумэл и пуш топ вэнл мийэл. Йа ци. Шцты хөн канл, хулта ци йис на ци йис* 'Брату я сама застелю постель. Я очень по нему соскучилась». «Ну, застелешь, так застели» – что ответит невестка. Взяла сестра кости от своего жениха, которые остались у кострища, спрятала в постели посреди шкур. Брат лег на постель, и эти кости попали ему в самое сердце. Кто теперь будет искать причину смерти, что случилось, то случилось'. В сказках подобного рода возможна ситуация измены, когда сестра влюбляется во врага своего брата и начинает помогать в убийстве брата. Брат, чувствуя ответственность за судьбу сестры, принимает ее обратно в свою новую семью, где сестра мстит брату за смерть своего возлюбленного. В финале сказки брат жестоко наказывает сестру за ее поступки.

Сюжеты про бедного и богатого брата относятся к более позднему периоду, так как в тексте присутствуют и базар, и торговля: *Имултыйэн восунэн йайнэн-апицэнэн. И йайэл вөс тацэн, итэл нүша хө вөс. Тэйлэн хятэл рөпитэс йөрэл хултман. Вөн йайэл лэпэлтыйэлты вер тайэс тынесталэн* 'Однажды жили два брата. **Один брат богатым был, другой был бедным.** Целый день работал, силу растрчивая. А старший брат имел привычку обманывать, торгуя'. С появлением новых общественных отношений происходят изменения и внутри семьи, что, безусловно, отразилось в фольклоре.

По нашим представлениям, тематическая классификация фольклорного концепта «Семья» по хантыйским народным сказкам включает следующие группы:

- 1) описывающие иерархию членов семьи и их обязанности;
- 2) отражающие взаимоотношения между супругами;
- 3) отражающие взаимоотношения между родителями и детьми;
- 4) отражающие взаимоотношения между братьями и сестрами;
- 5) отражающие взаимоотношения между неродными родителями и детьми.

В ходе анализа концепта «Семья» представляется важным рассмотреть лексико-фразеологические средства, описывающие взаимоотношения между родственниками. Выражающие их лексико-фразеологические единицы (ЛФЕ) условно можно разделить на две группы:

1. ЛФЕ, описывающие согласие между родными: *И немэлт йөхлэл пелэ взэтэм путэр, взэтэм йасэн ан луплэт. Иса йам вөллэт* 'Вместе живут и ни на кого худых разговоров, худых слов не говорят. Все время хорошо живут'.

2. ЛФЕ, отражающие негативное отношение друг к другу: *Ма нһу холжэн эвэн пелы лыкэм этэл* 'Я ненавижу твою грязную дочь'.

Единицы, при посредстве которых вербализуется фольклорный концепт «Семья», могут быть классифицированы следующим образом. Семантическая классификация лексико-фразеологических средств, репрезентирующих концепт «Семья» в сказке, включает следующие группы:

1) термины родства и свойства: *ими, ики, аьхи, веш, аци, аunki, пүх, эви, йиврэс эви, упи, ййй, шйшүпи, хилы, акем ики, навшка;*

2) фразеологизмы, дающие характеристики поведению людей и ситуациям: *лыкэм этэл* 'ненавижу' (букв.: злость выходит); *на суха йиты* 'сойти с ума' (букв.: другой шкурой стать); *сәмен похэнл* 'сердце = твоё разорвется' (букв.: лопнет)' (о состоянии сильного испуга);

3) паремии и афористические высказывания, содержащие обобщение народного опыта: *Тәм йис путэр шцты лупэл: «Вөн хуятн мулты верты ки партдайэн, вөн хуят ясэңа хөдэнта на ци вер вера»* 'Это предание говорит о том: «Если взрослый человек о чем-то тебя просит, слушай его и сделай то, о чем он тебя просил»';

4) текстовые фрагменты, характеризующие эмоции и чувства людей: *Ин амтэм най амтэм рүвэлэн, амтэм күр ци хөхэлмэс, күрнэл тата-туда питыйэллэнэн, айт на сатыл* 'Теперь обрадованная богиня с радостью побежала (букв.: обрадованными ногами), ноги здесь-там попадают, даже не чувствует их'; *Ин эвийэл пила на вүца версэнэн, шепацицы, тови васы шепацитанан, сүс васы шепацитанан шепацисэнэн, арлэн арисэнэн* 'С доченькой тоже поздоровались-поцеловались, как весенние утки целуются, как осенние утки целуются, песни свои спели'.

Грамматическая классификация лексико-фразеологических средств, при посредстве которых вербализуется концепт «Семья», включает в себя следующие разряды единиц:

1) существительные, наименования членов семьи: *Рамнэр хө, хишнэр хө* 'замарашка (букв.: золы, песка хозяин)', *верлы питэм хуйят* 'бездельник (букв.: без дела, оставшийся человек)', *похатур* 'богатырь';

2) существительные-наименования эмоций и чувств: *амтэм рүвэлэн* 'с радостью';

3) прилагательные, дающие характеристику членам семьи: *нүшайану* 'бедный', *көняр* 'несчастный', *утишэм* 'ненормальный', *тацэн* 'богатый', *пәлтанэн* 'трусливый';

4) глаголы, обозначающие отношение людей друг к другу: *лавэтэл* 'ругается', *мосэлтэсы-эвэллэсы* 'мать поцеловала-обняла';

5) фразеологические единицы, обозначающие действия членов семьи по отношению друг к другу: *Лың онтэн, сөн пәтыйа сусэм пухийэ тэйлэнэн*

‘они ко дну люльки, ко дну колыбельки присохшего сыночка имеют (т.е. ребенок никак не может вырасти, остается в одном и том же возрасте)’; *онтэп пйт-сөн сусэм, нўр лўвэл-сомэл нух сормэл* ‘он ко дну люльки, ко дну колыбельки был присохший, кости-чешуя его совсем высохли (совсем худенький)’; *ин тйм йўхэу вэнт, пэмэу вэнт шйниэн ци ййухэл* ‘сейчас вот по спине леса с деревьями, леса с травами и ходит’; *эвэн кялы олэу, пухэн кялы олэу ротналан йухэтсэт* ‘дочери крови начало, сына крови начало родня приехала (речь идет о кровном родственнике)’; кўтн пурэмтэйлэжэн – между собой грызутся.

Таким образом, концепт «Семья» вербализуется в народной сказке посредством широкого круга лексико-фразеологических средств, отражающих семейные устои, правила поведения, взаимоотношения между членами семьи.

Проведенное исследование не носит исчерпывающего характера и может быть продолжено посредством изучения других аспектов концепта «Семья» (вдовства, сиротства, более детального изучения родственных уз) на примере рассматриваемых языков в сравнительно-сопоставительном аспекте, а также привлечения других языков и иных методов исследования, что даст возможность получить более достоверные данные по касающемуся вопросу.

#### Литература

1. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М., 1997. С. 267-279.
2. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Изв. РАН – СЛЯ – 1993. – № 1. – С. 3-9.
3. Попова З.Д. Когнитивная лингвистика. М.: АСТ: Восток – Запад, 2010. С. 314.
4. Алещенко Е.И. Этноязыковая картина мира в текстах русского фольклора (на материале народной сказки). Диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Волгоград, 2008.
5. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков. Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной, под общей редакцией Е.С. Новик. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 568 с. (Сказки и мифы народов Востока).

### Трансформация традиционной календарной обрядности хантов полноватского Приобья

В семейном, общественном и производственном быту в прошлом большое значение имели календарные обряды. Они складывались в процессе трудовой деятельности людей, поэтому в их основе лежит богатейший опыт человека, связанный с освоением природы и окружающей среды. Эти обряды подразделяют трудовой год на определённые периоды и в совокупности образуют ежегодно повторяющийся цикл [1].

Хоть и давно прошли те времена, когда человек зависел от окружающего мира, природы и полностью подчинял ей свой уклад жизни, память о тех временах сохранилась в обрядах, обычаях, которые не теряют своей актуальности и в наши дни.

В статье рассматриваются древние религиозные обряды хантов полноватского Приобья, история их происхождения и возникновение новых обрядов.

Промысловая деятельность, являющаяся основой существования народа, нашла отражение в их верованиях. Основная цель обрядов была направлена на размножение животных, рыб, на благополучие и здоровье людей.

Возникновение традиционных календарных обрядов народа ханты относится к глубокой древности. Они приурочивались обычно к началу или завершению охотничьего и рыболовного промысла, смене времён года и т.д. Эти дни были насыщены религиозными магическими обрядами с жертвоприношениями, угощениями божествам. Все обрядовые действия сопровождалась определёнными словесными формулами – молитвами, с которыми обращались к божествам для получения от них той или иной помощи. Обязательным элементом всех обрядов была пища, так как одним из основных моментов этих обрядов было их кормление. Жертвенную пищу в зависимости от того, какому божеству она посвящалась, бросали в воду, в огонь, выливали на землю, вешали на деревья. Непременным блюдом в качестве угощения для всех обрядов была традиционная каша *соламат* из крупы и ржаной муки на мясном бульоне. Ее варили много, чтобы хватило всем. Это блюдо по-прежнему готовят к важным трапезам семейных, календарных и других обрядов.

На каждом историческом этапе власть пыталась использовать древние традиционные обряды в собственных интересах, обрядовый календарь подвергался сильным изменениям. С введением христианства древние обряды были прикреплены церковью к соответствующим им по времени датам церковного календаря, и многие из них получили новые христианские названия. Так, например, «День Водного духа – Йингк ворт хатл», который отмечался перед началом миграции ценных пород рыб – стал называться

«Петров день». По письменным источникам К.Ф. Карьялайнена, «водно-го-духа-Старика» сравнивают с апостолом Петром, который благодаря его «крупной рыбной ловле» стал у многих народов подателем рыб: от Петра к Водному-духу-Старику перешли замки и ключи [2: 175]. В советские годы – это профессиональный праздник День рыбака, в этот день чествовали победителей социалистического соревнования. Наступление весны связывалось с весенним пробуждением природы, прилётом птиц. Обряд «Вороний день» у хантов ассоциировался с началом нового жизненного цикла в природе, сменой полугодий – стал называться «День Благовещения». В настоящее время – это праздник «Проводы зимы», не имеет определённой даты, в этот день проходят народные гулянья.

Календарь – это свод обрядов, обычаев, праздников и трудовой жизни народа, это руководство жизнью, которое складывалось столетиями и сопровождало человека в течение всей жизни. Помогал человеку в его жизни при начале и окончании промысла, он связан с явлениями природы и всевозможными приметами, с устным народным творчеством и т.д. [3]. Оказывало влияние на календарь и то, что жизненный уклад народа определялся сменой времён года, поворотными сроками: зимний и летний солнцевороты, весеннее и осеннее равноденствия. Им соответствовали декабрь (месяц коротких, тёмных дней), июль (месяц коротких ночей); апрель (начало летнего полугодия *дү*) и октябрь (начало зимнего полугодия *тәл*).

Ханты пользовались лунным календарём, поэтому и время проведения обрядов определялось по лунному календарю. Год делился на два полугодия *тәл-дүң* ‘зимнее-летнее’, то есть на холодное и тёплое время. В году 13 месяцев, четыре сезона: зима, весна, лето, осень. Количество дней 28, в месяце четыре недели. На стыке декабря и января добавлялся 13-й месяц из-за несовпадения циклов солнца и луны. Счёт дням вёлся с момента новолуния. Луна и по настоящее время сохранила своё значение в различных представлениях о воздействии её фаз на успех тех или иных работ и действий. Положительную роль играли обычно новолуние и полнолуние, в то время как убывающие фазы луны считались неблагоприятными для всяких начинаний. Это относилось не только к сфере промыслового хозяйства, новолуние считалось также временем, благоприятным для свадеб, гаданий о будущем и т.д.

В представлениях хантов Верховные (Небесные) божества самые могущественные, они хозяева природных явлений и стихий. От их воли зависит жизнь на земле. Главным из них считают *Торум Курс вон ащи* Большой (Главный) Небесный отец. Без его воли ничего не происходит. В конце весны, когда снег уже почти растаял (где-то в конце апреля), ходили делать **обряд угощения Большому Небесному отцу** или *Курс Торуму*, он управлял природными стихиями и судьбами людей. Жители деревни Тугияны ходили на край леса в южную сторону и кипятили семь котелков воды *лапт ай нүт* (не большие котлы, а маленькие, примерно как чайник).

Предание объясняет смысл этих действий: «В старину это было. Мужчины собрались делать семь жертвоприношений для Большого Небесного отца. Мальчик-сирота собрался с ними, но его не приняли: «У тебя ничего нет для угощения» – и прогнали прочь. Мальчик отошёл на край леса, разжёг костёр и повесил котелок со снегом. Кипятил воду и призывал причаститься сэвем<sup>а</sup>ты со словами: «Мне тебе поставить, Большой Небесный отец, ничего нет, к этим котелкам с водой причастись». Затем воду выливал на землю, и так семь раз. И он причастился к котелкам мальчика с водой, а к тем, кто делал семь жертвоприношений и варил мясо в семи котлах, нет». Так Большой Небесный отец установил, какое ему делать угощение, чтобы каждому желающему было доступно. Этот обряд проводили дважды в год. Весной, когда почти растаял снег, появлялась трава, возвращались птицы, и осенью, когда улетали перелётные птицы и выпадал первый снег. Этот обряд ещё в середине 1950-х гг. проводили в д. Тугияны. В настоящее время данный обряд не проводится.

Помощниками неба *Торума*, обладавшими также могущественной силой, влиявшей на жизнь людей, были солнце и луна, им поклонялись, с ними делили угощение. По словам информантов, «Обряд угощения Луны (Месяца)» проводили в течение трёх месяцев: февраль, март, апрель (месяцы не соответствуют данному календарю). В этот период времени один день светит солнце, тепло, на другой – солнца нет, морозно. Будто зима не хочет уступать свои позиции, в связи с чем проводили обряд задабривания. Эти обряды способствовали переходу к тёплому времени года, к светлым длинным дням. В это же время рыба набирает икру, у зверей начинается гон, поэтому просили, чтобы рыба и звери размножились. Обряд проводили, когда луна была в фазе роста или почти круглая, и вечером на улице светло.

Согласно мифологии, Месяц – мужчина, Солнце – женщина, они муж и жена. Жена-солнце и преследовательница её мужа вырывают его друг у друга и разрывают пополам, с тех пор месяц то умирает, то снова возрождается. В хантском языке слово *тыльц* означает месяц и луну, так как это светило в образе мужчины, поэтому в русском переводе чаще употребляется слово «месяц».

Солнце указывает на лунные фазы. Начало лунного цикла считают с момента новолуния, и через каждые семь дней наступает новая лунная фаза. Для фазы луны употребительны следующие выражения: когда только начинает появляться, говорили: «вновь зарождающийся сын богини, вновь зарождающийся сын духа, здравствуй!» Месяц растёт на правую сторону. Месяц полный в полнолуние о нём говорили «богатырём стал». Уменьшается на левую сторону, а когда совсем не видно, наступали «тёмные ночи конца луны». Месяц убывает каждый раз, но не до конца, остаётся узкая полоска, но её не видно в темноте ночи, и снова вырастает. Его называют «Светлый отец, дающий свет зимой в ночное время».

Праздник Угощения Луны был молодёжным, но организаторами и руководителями были взрослые женщины. Девушки и парни брали мешок и деревянную лопату для выбивания снега, ходили по домам, собирая еду. Продукты клали на лопату и только потом в мешок. Лопата символизировала месяц. Перед тем, как зайти в дом, ручкой лопаты скребут стену снизу вверх возле дверей и говорят: «Месяц появился, он просит поесть-попить». Считается, что еду собирают для того, чтобы месяц дальше рос и стал «богатырём». Хозяйка клали еду на лопату, затем перемещали в мешок. Перед уходом также скребут палкой по стене и в знак благодарности хозяйкам, говорят: «Если мало еды имеешь, пусть еды больше будет! Если в амбаре было пусто, пусть наполнится!» и т.д. Если хозяйка не впускали в дом, ругались, говорили: «Если еды много было, пусть меньше станет! Если амбар полный был, пусть пустым будет!» и т.д. Вечером женщины сообща готовили еду, варили ритуальную кашу солакат, рыбу, чай. Молодёжь в это время общалась, загадывали друг другу загадки. Старшая по возрасту женщина из мякиша хлеба делала «семь животных» – оленей, коров, лошадей (число обязательно должно быть равно семи). Когда еда готова, её раскладывали на семь тарелок: одну ставили у очага *Түт аңки* ‘Хозяйке огня’, остальные выносили на улицу. Еду и «животных» ставили на заранее подготовленный «снежный стол». Молились, а затем совершали «жертвоприношение» следующим образом: женщина поочередно отрубала ножом головы «животным», клала их на лопату и со снегом бросала их в сторону луны. И так семь раз. Остальные части тела разламывали и делили между участниками обряда, называя их по-разному (в шуточной форме). Поворачивались трижды по ходу солнца. Затем бросали друг в друга снег (будто так вызывали снег). Заходили в дом играли в разные игры с участием взрослых женщин. В каждой деревне обряд имел некоторые свои особенности.

Солнце ассоциируется с теплом, светом. С его появлением на земле начинается всё расти. Месяц связан с плодородием, размножением, его фазы маркируют цикличность жизни: рождение – взросление – смерть – возрождение. Это обряд задабривания Луны с просьбой уступить путь солнцу, светлым дням и ночам.

Наступление весны, тёплого полугодия связывали с прилётом ворон, отмечали обрядом «Вороний день». На земле появляются проталины, под корой ивы начинается сокодвижение, и люди заготавливают на весь год таловые стружки *ватлуп*. По словам информантов, «ворона первая прилетает в наши края, чтобы к лету дни повернуть, открывают путь перелётным птицам». По сведениям информантов: «В облике вороны богиня Калтащ-женщина, она же Мать-Земля, и считается Главной матерью, «она всех нас кормит», поэтому ей угощение и делают. Она детей посылающая женщина, от неё зависит зачатие и рождение детей, определяет продолжительность жизни каждого человека». Кроме облика вороны Калтащ-женщина имеет и

другие образы – лебедя, зайца. Время проведения «Вороньего дня» – обычно начало апреля (в прошлом точной даты не было, обряд совершали по прилёту ворон). Основными участниками были женщины и дети. Мужчины в обряде не участвовали. Предварительно вечером до назначенного дня дети и молодые женщины делали утиные гнёзда из сена возле своих стоек для скота. Вместо яиц клали лошадиный помёт, их количество соответствовало количеству утиных яиц в гнезде (4-7 штук). На следующий день рано утром взрослые будили детей со словами: «Вставайте, долго будете спать, ворона вам глаза выклюет». Дети собирали яйца из чужих гнёзд и из своих гнёзд, если их другие не нашли. Так они подражали вороватому характеру вороны. Считалось, кто много «яиц» сейчас соберёт, тот и летом много найдёт. Про того, кто рано вставал и собирал много «яиц», говорили «проворный ребёнок, работающим будет». Тот, кто проспал и ничего не собрал, считался ленивым, нерасторопным.

Днём участники обряда собирались в лесу на южной стороне деревни, откуда прилетают птицы. Приносили с собой еду, мясо, женщины варили на костре традиционную кашу *солакат*, чай, рыбу. Ставили угощение «Богине огня» и звали ворону погреться у костра «дальнюю дорогу летевшие руки, ноги здесь, у нашего костра погрей». Сваренную еду ставили на дерево, растущее со стороны восхода солнца. Ребёнок, который залез на дерево, кричал, подражая вороне, будто призывал её причаститься. На ветки дерева привязывал разноцветные полоски ткани, принесённые из дома. Женщины молились, кланяясь в сторону дерева, просили для детей здоровья, удачи. Из снега делали «снежный стол». После трапезы начинались игры и соревнования, в них принимали участие и взрослые женщины. Праздник проходил весело и шумно.

Обряд «Вороний день» отмечает время завершения одного годового цикла и начало следующего.

В начале лета, когда в первый раз садились в лодку, взрослые себе и детям смачивали макушку головы водой со словами «со спины белой лошади пересели на спину черной лошади» (зимой ездили по снегу, льду, летом по воде). Это делалось для безопасности взрослых и детей на воде, и как бы здоровались с водой, с водными духами, оказывали им почтение. В июле наступают длинные и светлые дни, лето в самом разгаре. Начинается сезонная миграция рыбы, по народным представлениям ее количество определяет Водный дух. Обряд задабривания «День Водного духа» считался одним из важных обрядов. После его проведения начинается заготовка сена, так как в это время трава в самом соку, берёзовых веников, лов белой рыбы (нельма, муксун, осётр). Обряд носил периодический характер, раз в три года проходило всеобщее жертвоприношение. В остальное время на берегу северной стороны деревни устраивали простое угощение.

По народным представлениям «Водный дух-мужчина на нашей земле хозяин. Небесные мать и отец *Торум ащи*, *Торум анки* его главным быть

назначили. Он находится везде в воде, распоряжается водой, создаёт рыбу, велит рыбе ходить туда-сюда. «У него стеклянный дом, сидит и строгаёт нескончаемую палку, маленькую стружку строгаёт – появляется рыба с маленькими плавниками, большую стружку строгаёт – появляется рыба с большими плавниками». Успех в рыбном промысле связывали с ним. Он считается одним из сильнейших персонажей, так как может брать верх над богиней Огня, которая считается выше ста духов. Огонь можно затушить водой, но разбушевавшуюся водную стихию ничем невозможно остановить. Вода – основа жизни. Ему приписывают наводнения, создание волн на реке.

Краткое описание обряда всеобщего жертвоприношения. Заранее назначали день проведения всеобщего обряда с жертвоприношением *мирӑң иир*. Жертвоприношение совершалось раз в три года, требовался жеребёнок. В деревню Тугияны приезжали на лодках (гребли вёслами, не было моторов) из соседних деревень: Суреи, Пашторы, Резаны, Чуэли, Полноват, Войтехово. Обряд проводили в северной стороне от деревни, напротив водоворота. Взрослые и дети, нарядно одетые, шли по берегу до места проведения обряда. Каждый нёс с собой полоски ткани с завязанными на одном конце монетами, посуду. Молодые мужчины ехали на лодке, соревнуясь, гребли веслом с середины лодки, сидя на одном колене. Прибыв к месту, мужчины разжигали костёр. У воды делали стол, ставили угощение, клали монеты, молились божествам, призывая причаститься Водного духа и его детей. Здесь же в жертву приносили лошадь. Спину животного покрывали материалом с завязанными на углах монетами. При разделке туши не снятыми оставались голова и нижняя часть ног. Варили мясо в больших котлах. Кости собирали в кучу, после трапезы вместе с внутренностями животного, с жертвенной тканью и полосками ткани заворачивали в шкуру и перевязывали. Мужчины ехали к водовороту, у берега на лодках делали три круга по ходу солнца. Возле водоворота три лодки привязывали друг к другу (носами по течению), их кружило на одном месте. Ведущий обряда был одет в ритуальный халат, на шее платок в качестве шарфа, на голове ритуальная шапка, в одной руке держит шкуру лисицы, в другой – платок (атрибуты из приклада для духов). Он кружится по ходу солнца в середине лодки и призывает духов *кацтал*, взмахивая вверх шкурой и платком. «Нужно было призвать восемьдесят близ находящихся божеств, называя их имена в определённой последовательности. В лодке сидел человек (знающий), и если «призывающий» называл неправильно или кого-нибудь пропускал, он подавал знак или подсказывал». (Таким образом передавались знания от поколения к поколению). Затем завернутую шкуру опускали в водоворот, вращаясь, всё уходило под воду. Затем, снова совершив три круга, направлялись к берегу. Начинались соревнования на лодках. В каждой лодке находились мужчины из одной деревни или рода. Зрители-болельщики стояли на берегу. Затем на суше мужчины устраивали соревнования в меткости, мерялись силой. Праздник продолжался в течение двух-трёх дней, его никогда не отменяли, даже если была плохая погода.

Обряд с простым угощением проводили на берегу в северной стороне деревни. Жители приносили с собой еду, полоски ткани с завязанными монетами на одном конце. У воды сооружали стол, бросали в воду еду, призывали причаститься божеств. После угощения и совместной трапезы полоски ткани завязывали вместе, и на лодке мужчины ехали на середину реки и опускали в воду. Проводили соревнования на лодках между родами. На берегу проводились различные соревнования и игры. В настоящее время свидетельством трансформации обряда информанты называют принесение в жертву любого вида животного (овца, петух) и не призывают восемьдесят близ находящихся божеств, так как не знают их эпитетов и имён.

Обрядовая деятельность хантов прежде всего была направлена на получение помощи от сверхъестественных обитателей Верхнего и Среднего мира. Так как могучие божества олицетворяли собой силы природы, а обряды почитания посвящались природным явлениям, то можно сказать, что в основе своей такие обряды, как календарные, представляли собой культовые церемонии в честь умирающих (исчезающих) и воскресающих (возвращающихся) богов. [4].

Во время календарных обрядов (Угощение Месяцу (Луне), Вороний день) взрослые активно использовали детей в качестве вспомогательной силы: своей молодостью они олицетворяли силу природы, переход во что-то новое. Кроме того, дети были неизменными зрителями всех обрядов взрослых, перенимая умения и навыки, необходимые для будущих поколений. Люди одушевляли и восхваляли силу природы через песни, обряды, в которых отражены богатство языка и народная мудрость. Бытовые предметы, включённые в обрядовое действие, приобретали символическое значение. В одних случаях они служили показателем содержания обряда, например, гнездо, лопата. Культовая трапеза, на которой незримо присутствуют вместе с людьми сверхъестественные силы и слушают человеческие просьбы.

С введением христианства в Сибири в XVIII в. исчезли многие обряды, некоторые из них получили новые названия и были адаптированы к русскому православному календарю. Влияние христианства особенно усилилось с основанием церкви в с. Полноват в 1714 г.

В начале XVIII в. великий реформатор Пётр I нуждался в содействии православной церкви с её духовным потенциалом и значительными материальными средствами. Он видел в религии тот фундамент, на котором могла существовать мощная Российская империя. Вслед за территориальными приобретениями за Уралом требовал от своих иноязычных зауральских подданных не только экономического, но и духовного подчинения. По царскому Приказу Фелофею Лещинскому повелевалось: «Ехать богомольцу во всю землю вогульскую и остяцкую и в волостях их, где будут найдены кумиры, кумирцы и нечестивые чистилища и то пожечь, а их... всех инородцев Божьей помощью и своими трудами приводить в христианскую веру...

Тем остякам малым и великим, которые уверуют и крестятся, нашего великого государя милость: ясачные недоимки впредь не спрашивать» [5].

Несмотря на все старания миссионеров, христианские догматы не были усвоены народом так, как хотелось бы деятелям русской церкви. Охотники и рыбаки считали своих идолов куда более надёжными помощниками, чем Иисуса Христа или Богородицу. А учение о блаженстве одних умерших в раю и вечном мучении других в аду и вовсе не вязалось с привычными представлениями о том, что живые на земле или мёртвые под землёй одинаково занимаются охотой и рыбной ловлей. В.Н. Татищев, наблюдавший быт новокрещённых, не случайно писал в начале XVIII в.: «Митрополит Филофей Лещинский не более сделал, как их перекупал, да белые рубашки надел, и оное крещение пощитал» [6: 101].

В годы советской власти изменились сложившиеся комплексы праздничной культуры. В процессе приобщения к новому образу жизни происходило внедрение и новых революционных праздников, обновление или вытеснение праздников народного календаря, введение новых обрядовых действий, освящающих «переходное состояние» в жизни человека: рождение, свадьба, похороны и т.д. Новые обряды нужны были для того, чтобы вытеснить религиозную обрядность, и это были те обряды, которые сопровождают профессиональные и трудовые праздники. В целях усиления антирелигиозной пропаганды стали разрушать и закрывать церкви. Их стали превращать в склады, клубы.

Начиная с 1917 года прочно вошли в быт и стали традицией такие праздники как: 1 января – Новый год, 8 марта – Международный женский день, 1 Мая – День интернационала, 6 июля – День Конституции СССР, 7 ноября – День пролетарской революции. Со временем 1 Мая часто соединяли со Всероссийским субботником, всё трудовое население выходило на работу. В дни октябрьских праздников подводили итоги года. Обязательными были митинги, демонстрации, празднично украшенные улицы.

За годы советской власти сложился особый цикл профессиональных праздников, посвящённых наиболее массовым и общественно значимым профессиям и промыслам хозяйства. В последние годы эта традиция сохранилась. Так, в обряд «День Водного духа – Петров день» пытались вложить антирелигиозное содержание, итогом было появление нового профессионального праздника День рыбака. На празднике чествуют передовиков социалистического соревнования, в их честь поднимают флаг, дарят подарки. Также День оленевода. Появились праздники День медицинского работника, День работника леса, День строителя и т.д. Кроме того, отмечались определённые памятные даты: День рождения В.И. Ленина, 21 января – день траура (смерти В.И. Ленина), День пионерии, День комсомола.

Великая Отечественная война замедлила процесс развития праздничной культуры. Главным лозунгом страны стало «Всё для фронта, всё для победы!». Главные праздники – Первомай и Октябрь отмечали, но не устраивали

больших торжеств. Весна 1945 года стала рождением нового праздника Победы. День Победы и по настоящее время является общегосударственным праздником. В этот день поздравляют не только живых, но вспоминают и погибших.

В большинстве селений полноватского Приобья традиционные обряды перестали проводить в середине 1930-х гг. Это было связано с антирелигиозными кампаниями, и событиями, которые происходили на Казыме (Казымское восстание), репрессии. В числе причин также можно назвать и войну 1941-1945 гг., когда множество мужчин, проводивших обряды, погибло на фронтах Великой Отечественной войны, и преемственность традиций нарушилась. Однако были единичные случаи, когда некоторые обряды всё же тайно проводились. Поводом служили чрезвычайные обстоятельства, причину которых видели в прекращении традиций.

По сведениям информантов, родившихся в 1930-х гг., в молодые годы они почти не участвовали в традиционных обрядах, так как учились в школе, жили в интернатах и были вовлечены в общественную жизнь и ориентированы на строительство «светлого будущего». В то время отвергались вековые традиции, которые назывались «отсталыми». А в военное и послевоенное время жизнь молодёжи в основном была сосредоточена на выполнении государственного плана по рыбодобыче и леспромхозам. Но даже в те времена люди среднего и старшего возраста по-прежнему жили традиционным укладом. Привычные обряды и обычаи были для них выше «социалистических преобразований». Вот один пример, описанный В.Н. Чернецовым, который был участником «медвежьих игрищ» в 1936 г. в селениях полноватского Приобья: «Приехал в ю. Суреи... записывал сказки от слепого старика Степана Ольсина. Под вечер приехали из Полновата председатель тузсовета Терентьев, заведующий заготовительной конторой Ямзин и ещё др. .... Председатель присутствовал на празднике. После окончания обязательной части медвежьего праздника Терентьев провёл небольшую юмористическую пьеску, которая чрезвычайно понравилась присутствующим. ... Странно видеть, как юноша одетый в пиджак с галстуком, то есть такой, каких можно видеть обычно в РИКе в Берёзове за письменным столом, подходит, мягко ступая ногами, обутыми в пимы, к столу, на котором лежат медведи, останавливается, наклонив голову, потом нежно гладит медведя по лбу... и стоит неподвижно с опущенной головой» [7: 213; 233].

За несколько лет советской власти в условиях гонения на религию, развития современного образа жизни, появления и утверждения в быту новых советских праздников традиционные праздники в значительной степени утратили свои былые позиции. Но традиция их проведения не прерывалась. Старинные обряды продолжали отмечать ещё в конце 1970-х годов. В итоге они соединили в себе старые календарные с сезонными особенностями и новые.

Примерно в 1970-х гг. возрос интерес к народным традициям, и в быт стали внедряться новые праздничные обряды и обычаи, использующие народную культуру. Стали создаваться фольклорные группы, которые участвовали на всех праздниках, возрождаться народные ремёсла. В программе всех праздников были выступления различных фольклорных коллективов, воспроизведение традиционных календарных, семейно-бытовых и других обрядов (сценки из медвежьих игрищ), разучивание национальных песен, перевод русских песен на хантыйский язык о Ленине и партии, знакомство с традиционным декоративно-прикладным искусством и т.д. Разрабатывали и внедряли в быт сценарии новых праздников и обрядов, в конечном счёте пропагандировали новый советский образ жизни. Например, появились песни-сравнения, как жили в старину и как живут при советской власти. Появились дома народного творчества, клубы. Проведение общественных праздников часто имело национальную окраску благодаря национальным костюмам, выставкам национального искусства, национальной кухне, национальным играм и соревнованиям.

В 1989 году в Ханты-Мансийском автономном округе была создана первая в России общественная организация коренных малочисленных народов Севера Ассоциация «Спасение Югры», деятельность которой была направлена на сохранение этнической самобытности, уклада жизни, культуры народов ханты и манси. При содействии и организационной поддержке этой организации в округе проводились мероприятия, связанные с празднованием национальных календарных праздников и т.д. Появились культурные центры (Центр культуры национального творчества, Центр ремёсел и т.д.).

С 1990-х гг. Россию охватило «возрождение» православия. Христианские праздники получили вторую жизнь. Повсеместно стали проводить массовые гулянья на такие праздники, как: Масленица, Пасха и др.

Появились новые праздничные даты, а уже утвердившиеся в быту народа праздники получили новые названия или исчезли как государственные праздники. Так, День международной солидарности трудящихся (1 Мая) стал праздником Весны и Труда. День Советской армии (23 февраля) переименован в День защитника Отечества, а в последние годы превратился во всеобщий мужской день, независимо от возраста. Имеют свои праздничные даты все рода войск. Международный женский день 8 Марта стал всеобщим женским праздником. День Великой Октябрьской социалистической революции (7 ноября) переименован в День согласия и примирения. Появился новый праздник – День народного единства, отмечаемый 4 ноября. Сравнительно молодой праздник – День пожилого человека (1 октября), отмечаемый с 1992 г. Большую популярность в молодёжной среде получил праздник влюблённых, День святого Валентина (14 февраля).

С 2000 г. на общественных началах в ХМАО действует «Союз оленеводов», «Союз общин КМНС» и др. Дети и молодёжь приобщаются к культуре своих предков в стенах этноориентированных учреждений и реализуемых ими программ через конкурсы и фестивали по родному языку, культуре и фольклору.

В 2011 году праздники День рыбака, День оленевода объявлены межрегиональными праздниками. День рыбака каждый год в начале июля будет проходить с. Полноват, День оленевода проводится ежегодно в марте в с. Казым. К этим праздникам приурочен и День села. Для них готовится специальная программа. Почётными гостями становятся представители окружных, районных администраций, руководители департамента культуры и т.д. Цель праздников их организаторы видят «в возрождении традиций, обычаев народа ханты, в сохранении национальных видов спорта и т.д.». Они включают в себя приветственные речи руководителей, глав администраций и т.д. Важной частью являются концерты фольклорных групп. Готовят традиционную пищу, выставку декоративно-прикладного искусства. Участники праздника одеты в традиционную одежду.

В настоящее время обряды имеют двойное происхождение. В них сохраняется традиционное, но добавляется и новое. Повсеместно в сёлах проводится «Обряд угощения Луне» только один раз, к божествам не обращаются с молитвами, т.к. не знают слов-обращений. «День Водного духа» проводят без жертвоприношения.

Праздник «Вороний день» отмечают почти во всех селениях района. В советские времена он был приурочен к празднику «Проводы зимы» с катанием на лошадях, с украшенными лентами и колокольчиками санями. Были популярны катания с горки, на качелях, спортивные игры, залезание на столб за подарком и т.д. В наши дни сани с лошадьми заменили на снегоходы «Буран». Сейчас обряд «Вороний день» проводится, когда прилетают вороны. Жители деревень Тугияны, Пашторы, Ванзеват, Полноват ходят в лес. Варят традиционную кашу, привязывают на ветки дерева разноцветные ленточки. Проводят спортивные соревнования, игры.

Сценарий и программу праздника День рыбака готовят работники клуба, включают традиционные спортивные соревнования: перетягивание палки, верёвки; поднятие гири; стрельбу из лука в мишень и т.д. Проводятся конкурсы национальных блюд, национальной одежды, выставка декоративно-прикладного искусства и т.д. К празднику приурочен День села.

Обряды, которые входят в наш быт в качестве новых, отнюдь не надуманные явления, их выдвигает сама жизнь, они порождены потребностями реальной жизни нашего общества.

На протяжении столетий в праздничной культуре хантов происходило смешение трёх пластов (языческого, христианского, советского). Все вместе они составляют одну этнокультурную среду, отражающую многообразие современной праздничной жизни.

В заключение приведем цитату из книги Н.И. Новиковой: «Как видим, хорошо продуманная культурная политика государства в отношении праздников может привести к расцвету и пропаганде праздничной деятельности в стране. При этом в Ханты-Мансийском автономном округе необходимо учитывать, что существует множество локальных вариантов праздников, в их содержании и выразительных средствах сочетаются традиция и



импровизация, это синкретические и живые явления культуры. Приведённый материал наглядно свидетельствует о том, что праздничная культура – это одна из форм жизни народа, его общественного быта. Её структура и содержание изменяются под влиянием политических, социально-экономических и культурных преобразований. На разных исторических этапах появляются новые праздники и обряды, и только немногим из них суждено войти в праздничный календарь народа, и сохранится в его памяти» [8: 219].

#### Литература

1. Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.: Наука, 1985. 206 с.
2. Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. 2. / Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995.
3. Соколова З.П. Традиционное времяисчисление у обских угров. // Традиционное мировоззрение и культура народов Севера и Сибири. М., 1990. С. 78.
4. Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. 80 с.
5. Абрамов Н.А. Описание Берёзовского края. // Записки РГО, 1875. Кн. XII. С. 329-448.
6. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.
7. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
8. Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. М., 1995.

#### Информанты

1. Аксёнова (Смолина) Татьяна Григорьевна, с. Тунзикорт, 1938 г.р.
2. Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, д. Пашторы, 1932 г.р.
3. Гришкина (Лельхова) Екатерина Константиновна, д. Пашторы, 1931 г.р.
4. Инырева (Тасьманова) Екатерина Григорьевна, ст. Выгрим, 1926 г.р.
5. Курикова (Молданова) Мария Ивановна, под. пос. Ван-пан, 1928 г.р.
6. Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, д. Пашторы, 1923 г.р.
7. Лельхова Евдокия Григорьевна, д. Пашторы, 1936 г.р.
8. Лельхова Ульяна Павловна, д. Пашторы, 1922 г.р.
9. Обатина (Ерныхова) Евгения Даниловна, ю. Мозямы, 1939 г.р.
10. Ользина Матрёна Алексеевна, д. Тугияны, 1924 г.р.
11. Ользина Матрёна Григорьевна, ю. Суреи, 1930 г.р.
12. Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, ю. Суреи, 1924 г.р.
13. Юмина (Лельхова) Матрёна Григорьевна, д. Пашторы, 1934 г.р.
14. Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, д. Чуэли, 1930 г.р.

#### Время как часть картины мира хантов

Изучение лексического фонда хантыйского языка и особенностей его формирования остается одной из важных задач современного хантыйского языкознания. Проблема отражения времени, начиная с древнейших эпох, представляет интерес во многих отношениях. Каждый язык по-своему членит мир, т.е. имеет свой способ его концептуализации. Отсюда заключаем, что каждый язык имеет особую картину мира, и языковая личность обязана организовывать содержание высказывания в соответствии с этой картиной. И в этом проявляется специфически человеческое восприятие мира, зафиксированное в языке.

Концепт «Время» присутствует в наивной картине мира человека независимо от его национально-культурной принадлежности. Наряду с пространством время является логически исходным параметром, конструирующим в каждой культуре свою модель мира.

Вероятно, время в понимании традиционных народов – не просто измерение. Это не столько то, что идет, сколько то, что происходит. Это, слегка перефразируя классическое измерение, и то, что действительно, и то, что разумно. Оно объединяет в себе языки людей, богов, зверей, деревьев, оно охватывает не только жизнь, но и смерть, не только Землю, но и Небо (как дневное, так и ночное) [Головнев, 1995: с. 296].

Названия времен года у хантов, каждого сезона имеет свое значение для хозяйственной деятельности. Первый сезон наименований года в прошлом считался весенним, это связано с наступлением нового жизненного цикла в природе. Весна считалась началом года – лета, это связано с наступлением весеннего равноденствия, с прекращением зимней пушной охоты, переездом из зимних поселений (*тăл көрт*) в весенние и летние (*лүү көрт*).

В описание календаря хантов большой вклад внес А.В. Головнев. Как и у других народов мира, солнечный год в хантыйском календаре состоит из четырех сезонов: лета (*лүү*), осени (*сүс*), зимы (*тăл*) и весны (*тову*). Два из них – зима и лето считаются основными и часто характеризуются как полугодия или годы. Для определения «круглого года» используется словосочетание (*тăл-лүү*) зима – лето, хотя есть и особое понятие (*ол*) год. Осень и весна являлись промежуточными вехами, отделявшими (завершавшими и начинавшими) два противоположных состояния природы, летнего бодрствования и зимней спячки. [Головнев, 1995: с. 295].

Названия времени года у хантов, каждый сезон имеет свое значение для хозяйственной деятельности. Первый сезон наименований года в прошлом считался весенний, это связано с наступлением нового жизненного цикла в природе.

Стык декабря с январем в прошлом был временем проведения ярмарок, уплаты ясака. Ханты к тому времени собирались в «больших избах», которые были построены специально для проведения массовых мероприятий. А также в это время из летних поселений переезжали в зимние стойбища, на стоянки охотничьего промысла.

### Модели времени в хантыйской языковой картине мира

В хантыйской языковой картине мира встречаются единицы темпоральности, которые можно наблюдать в обрядах, поверьях, например, в Медвежьем празднике, если медведь мужского пола, то праздник длится пять дней, если женского – то четыре. В старину, когда проводили Медвежьи игрища в «больших избах», то праздник длился от семи до девяти ночей, в зависимости от количества запланированных священных песнопений и количества участников. Встречаются также элементы времени, связанные с культом медведя. Например: по случаю добычи медведя в старину существовал ряд правил, которые необходимо было соблюдать до проведения Медвежьих игрищ. Утром, как и человека, медведя будят, открывают ему морду, ставят угощение. Вечером укладывают его спать, накрывают голову платком или тканью. И есть песни, сопровождающие эти моменты, которые исполняются также в определенное время суток, например: «песня пробуждения или утренняя песня» “*нух килтэты ар или алэу ар*” исполняют при пробуждении медведя. Исполнили песню, затем открывают морду медведя и здороваются с ним. А перед закатом солнца исполняют «песню засыпания» “*илы вэлтэты ар*”, попрощались до утра и опять накрывают голову. В поверьях ханты медведь – зверь, который встает раньше других зверей и птиц. Его в словаре ханты называют “*алэу хонь вой*” (букв.: утренней зари зверь). “*Най киньцана алэу килты вой айтэм вэс*” (букв.: тебя раньше утром встающего зверя не было).

**Погребальный обряд.** Если обряд проводят после смерти мужчины, то обычно его хоронят на третий или на пятый день. На пятый день считается, что *хйтэй тарумсэт* (букв.: дней хватило). Обычно хоронят по согласию покойника, после проведения погребального обряда “*хонтейэжты*” после поднимания гроба. Если умерла женщина, то обычно хоронят на четвертый день, и считают, что *хйтэй тарумсэт*. Этот период для мужчин длится пять дней, пятьдесят и отмечают пять месяцев, считается что *тылэцлал тарумсэт* (букв.: месяцев хватило). Для женщин – длится четыре дня, сорок дней и отмечают четыре месяца, что также считается *тылэцлал тарумсэт*. Последний период проведения поминок у мужчин – пять лет, у женщин – четыре года, это отмечается выражением *ол тарумты* (букв.: годов хватило). После этого периода у покойника окошечко открывать уже нельзя. У казымских ханты в знак траура по умершему родственнику женщины носили *пес ухшам* (букв.: платок траура), которые были надеты на них во время похорон и держали их до поминальных дней или месяцев. Если умер мужчина, носили платок до пятидесяти дней, некоторые могли

держат и до пяти месяцев. А по женщине – сорок дней или четыре месяца. Затем снимали и уносили в лес, завязывали на гнилой пень.

В хантыйской языковой картине мира отражаются первый гром и прилет кукушки. Если гром прозвучал раньше прилета кукушки, то считали, что будет хороший улов рыбы и большое изобилие ягод. Летом, когда гром грохочет каждый день, по наблюдениям старожилов, он может обычно до семи дней подряд, ханты говорили: *ланта төлжэ* (букв.: до семи доводит), за этим будут следовать температурные изменения в природе. Наступает время ненастья. Начинаются проливные дожди, обычно дня три дует северный ветер. Этот промежуток ненастья ханты называют *Вой-хул тухэл дыйэжты пөкаты иит верэл* (букв.: птице-рыбе крылья гнить промежуток ненастья делает). Обычно сильный гром бывает в середине июля, *тарэм палэу пура* (букв.: время сильного грома). К этому времени кукушка перестает куковать, ханты говорят: *көккөкэн лән хәнэс, тух-тух верты питэс, һамайт ици есэлэл* (букв.: кукушка замолчала, начала издавать иные звуки, выпускает мошкар). Считается, если кукушка перестала куковать, старинная примета, наступает время мошкар.

### Описание года в хантыйском языке

В современном русском языке лексема год выступает, прежде всего, в качестве термина, обозначающего единицу летоисчисления – промежуток времени, соответствующего одному обороту Земли вокруг Солнца, содержащего 365 или 366 суток, или 12 календарных месяцев, отсчитываемых с 1 января. Следующее значение слова год определяет его как промежуток времени в 12 месяцев, отсчитываемых от какого-либо определенного момента, дня.

Слово «год» в хантыйском языке представлено словом “*ол*”. Например: *Ма эвэм ланэт ола иис* ‘Моей дочери исполнилось семь лет.’ Также в значении слова «год» синонимично используется слово “*тэй*” (букв.: ‘зима’). *Хөлэм тэй хоптыйа иис* ‘Этому оленю три года’. *Һал тэй мис тайлэт* ‘Они держат четырехлетнюю корову’. Лексема “*ол*” сочетается с измерением продолжительности человеческой жизни и домашних животных (собак, кошек), например: *Ма аукэм ланэт йан хэт ола иис* ‘Моей матери исполнилось семьдесят шесть лет’; *Ма һал йан ола иисэм* «Мне исполнилось сорок лет». *Лув ампэл һал ол* луват ‘Его собаке четыре года’, *Ма ка Бем кайт ол лувэт* ‘Моему коту два годика’.

Лексема «*тэй*» в хантыйском языке сочетается с измерением продолжительности жизни диких животных и крупного рогатого скота. Например: *Ма хөлэм тэй мис тайлэм* ‘Моей корове три года’; *Вэт тэй күрэн вой навэтсэв* ‘Мы добыли пяти годовалого лося’; *Сыры хоптэм ланэт тэй пела керлэс* ‘Оленю-передовику седьмой год пошёл’ (букв.: повернул к седьмому году).

В хантыйском языке год состоит из двух полугодий – *тэй-дүү* – холодное и теплое время года. В былые времена ханты начинали считать год с самого

холодного времени – с ноября (*тáл ланкэр нуви* ‘плечо зимы месяц’) и до марта (*тáл-төви нуви* ‘зимы-весны месяц’) – это считается холодное время года. Теплое время года начинали считать с пребывания вороны в наших краях – начало апреля (*вөн кер нуви* ‘месяц большого наста’) и октябрь (*ай дорэт потты нуви* ‘месяц замерзания малых водоемов’).

Также ханты делили год на два периода – светлый и темный. Светлый период начинали считать с весеннего равноденствия и до появления осенних темных ночей. Роль функции светлого периода выполняет Солнце. Темный период времени ханты считали со дня засыпания медведя и до его просыпания. Роль функции темного периода относится к Луне. Эти два периода описываются образами птиц – *күрэкүэн-хөлэхүэн төрэмэн ларилжэнэн* (букв.: орел и ворон в небе кружатся). Одна птица (*күрк*) в образе Солнца – светлого периода, *хөлэх* – показатель темного периода. В словаре ханты лексема (*хөлэх*) имеет синоним (*сивэс*), что означает ‘темная птица’, ‘птица темного периода’. *Лайла хөлэх иисы ворт, тилла хөлэх иисы ворт, лүв Төрүм пйтлам пелак лавалты хө. Сивэс хүв нэрэн мар Вөнла Төрэм Ащэл хуца тылжэц хурэн лярйэйл* ‘Темное длительное время, на небе у Великого Торума Отца, он в образе Луны крутится’. *Тáл сивэс хүв мэрэн ат* ‘Зимняя, темная длинная ночь’.

#### Описание месяца в хантыйском языке

Рассматривая темпоральную лексику, можно отметить, что ее небольшая группа, состоящая из трех единиц – *хятл* ‘день’, *тылжэц* ‘месяц’ и *ол* ‘год’, имеет прямую связь с конкретными явлениями природы.

Именно по этой причине они стали не только основой исчисления времени, но и базой для дальнейшего формирования лексико-семантической группы с обозначением отрезков времени разной длительности. Названные три лексемы стали основными единицами измерения. Лексема *месяц* занимает в этой группе особое место, как отмечает Ищук Д.Г. на русско-славянском материале, именно *месяц* (луна) является первой мерой времени.

Итак, *лексема* *месяц* связана с измерением времени по видимым изменениям фаз Луны.

Понятие *месяц* и *луна* на материале хантыйского языка не дифференцируются, а выражаются одной лексемой *тылжэц* ‘месяц’.

Ханты издавна знали и использовали время исчисления по лунному солнечному календарю. Отмечались у хантов такие промежутки времени как, например: *тылжэц энэмты мэр* ‘промежуток времени, когда луна растет’; *тылжэцэн йухлы керлэс* ‘Луна идет на убыль’ (букв.: луна повернулась назад); *тылжэц тэрэмты пура* ‘полнолуние’; *кят тылжэц кят күт* ‘промежуток между двумя месяцами’; *тылжэц тэрэмты пура* ‘полнолуние’. По изменению фаз Луны определяли некоторые повадки рыб. Например: у щуки зубы меняются каждый месяц. При растущей Луне и у них растут зубы. В это время щуки очень активные, успевают питаться *сорт нелтысыйдэты пура*. В период, когда Луна идет на убыль, у них начинают выпадать зубы,

и они сидят обычно на одном месте. Этот промежуток именуется как *сорт омэсты пура* (букв.: *Сорт* ‘щука’, *омэсты* ‘сидеть’, *пура* ‘пора’). А также определяли некоторые повадки животных, например: при растущей Луне у медведя начинает наполняться желчный пузырь и до полнолуния. Когда Луна пойдет на убыль, у него начинает выходить желчь.

В народном календаре исчисление времени быть связано с изменением фаз Луны. Не случайно лунный период является самой древней календарной единицей. Ханты все обряды проводили при растущей Луне, считали, чтобы жизнь их была удачной и продолжалась дальше.

Первобытная мифология обращается к Луне чаще, чем к Солнцу, поэтому для обозначения названий месяцев и луны употребляется в хантыйском языке слово *тылжэц* ‘месяц’ или синонимичное слово *нуви* (букв.: белый).

Лунный календарь и ныне используется, сохранившись в качестве времязчисления в религиозной сфере.

В повседневной жизни ханты использовали солнечный календарь, который был связан с сезонными изменениями природы *тáл вán хятлэт* ‘зимние короткие дни’; *тови хятллан вантман хүва ци йилжэт* ‘весной световой день с каждым днем увеличивается’; *лүн хятлэн карэцэн* ‘летнее солнце высоко на небе’; *сүс хятллан йухлы хятлэт* ‘осенью дни начинают уменьшаться’.

#### Наименования месяцев народного календаря, связанные с оленеводством

Названия месяцев хантыйского народного календаря, связанные с оленеводством, трактуются по-разному. С.В. Онина утверждает, что в хантыйском народном календаре имеется большое разнообразие названий месяцев, которые зависят от хозяйственной деятельности человека (охота, рыболовство, оленеводство). Особую значимость для оленеводства имеют названия месяцев, в которых отражены биологические особенности оленя (самки и самцы), а также изменения в природе, явления погоды. Большое значение придается и качеству шкуры оленя, так как из нее изготавливают одежду, обувь и многое другое, что тоже нашло отражение в названиях месяцев. Обозначения месяцев связаны также с названиями насекомых, сопутствующих оленям, от которых зависят упитанность оленя и продуктивность оленеводства в целом [Онина, 2006: с. 49].

Следует отметить, что для обозначения одного месяца часто употребляется несколько лексических единиц. Например, в календаре оленевода у казымских ханты январь *тáл шахэр пура* – время зимних пастбищ. Для оленей это спокойный период отдыха.

Издавна для оленеводов была характерна смена сезонных поселений по маршруту календаря, время переезда из зимних пастбищ на места для отела важенок. В прошлом все, что люди ни делали, все отмечалось проведением обряда для духов, чтобы избежать несчастных случаев и болезней. Например: во время перехода от зимнего темного периода года к летнему светлomu

периоду поклонялись домашним духам, духам местности. С поворотом к весеннему сезону, по словам некоторых информантов, приходит время миграции быстроногих хищников, в словаре ханты звучит как *пасты вой* 'быстрый зверь'. Если они появились в районе оленьих пастбищ, то это становилось большой трагедией для пастухов, из-за них могли быть большие потери оленей. Ханты жили и верили в свои традиции, соблюдая поверья и обычаи, всегда поклонялись божествам, это помогало им в жизни. По поверьям хантов, Волки и птица Черный Ворон предназначались духу-покровителю Хинь Ики, духу, отправляющему болезни и смерть. По мифологии ханты, они являются его орнитоморфными обликами. Его (Хинь Ики) считают духом-покровителем северной земли, место его нахождения – Обская губа. По поверьям хантов, Хинь Ики летает в облике Черного Ворона, а Волки являются его служебными собаками, над которыми он может управлять. По старинным поверьям, приходит время, когда Хинь Ики выпускает их на волю, и они начинают действовать по его велению: нападают на олени стада, дают оленей. Поэтому ханты всегда проводили обряд жертвоприношения, поклонялись Хинь Ики, просили, чтобы его орнитоморфными облики обходили стороной стадо оленей, чтобы его «берестяные лодки» с духами болезней обходили стороной людей, не оставляя болезни. Ханты обращались к родовым божествам с просьбой, чтобы отёл оленей прошёл хорошо, без больших потерь.

Апрель – май по календарю оленевода – время начало отёла важенок. К тому времени оленей перегоняли на весенние стойбища *тови хот вула* (букв.: весна дом остов). Переезд в весеннее стойбище также отмечался в старину обрядом жертвоприношения. Оленевод-частник мог поставить для жертвоприношения одного оленя и призвать Небесного Торума, обратиться к нему с просьбой защитить стадо от духа болезней и от всех несчастных случаев. Пастухи-оленеводы больших стад, где работают несколько пастухов, со слов информантов казымских ханты, ставили для жертвоприношения сразу трех оленей: Небесному Отцу «Төрэм Ащи»; Матушке-Земле «Сухән Аңки»; духу-покровителю, отправляющему Болезни и Смерть, «Хинь Ики». Жертвенных оленей забивали в лесу, на пастбище, где охраняют основное стадо.

Во время отела основное внимание пастухов было уделено важенкам. Остальные олени (обычно оленеводы-частники, где небольшое поголовье), чтобы не разбегались по насту, быкам на ноги надевали «*йош йух*» так называемые деревянные «башмачки». В календаре оленевода, этот промежуток времени называют «*йош йух нура*» (букв.: рука палки время). Место для отела выбирали по нескольким показателям: чтобы были хороший корм и место, безопасное от хищников. Чаще всего в это время оленеводы пасут оленей в тундре. Первые оленята появляются в двадцатых числах апреля, их называют обычно ханты «*кер пэши*» 'теленки наста', так как они рождаются во время крепкого наста. С появлением первых оленят, ханты –

оленеводы проводят обряд поклонения, посвященный птице Ворону или Вороне, чтоб они не трогали новорожденных оленят, не выклевали им глаза.

Обычно оленеводы-частники о точном количестве появившихся оленят в стаде посторонним не говорили, поскольку считалось, что их могут сплести. А просто говорили: «*мултэт ши вэддэт*» «что-то есть». Если в стаде появились чисто белые оленята, то было больше присмотра за ними, говорили, что они рождаются «няр семаңэт» «с сырыми глазами». В первые дни жизни они плохо видят, бегают как полуслепые. На весеннем стойбище оленеводы находятся обычно столько времени, пока все важенки не отелятся «*пеши тарумты вөнта*» (букв.: оленята пополнятся до времени) или, говорят еще «пеши шукэп парты вөнта».

Когда открываются реки, озера ханты проводят обряд, посвященный Янцут Ики (букв.: выпиваемому Мужчине) «Богу Воды». Они приходили к ближайшему водоему (к речке, озеру) и проводили обряд поклонения Хозяину Воды: бросали монеты, опускали в воду ткань с завязанной монетой, ставили угощения. Также считали, что у Хозяина Воды есть дочь «Йинк вөрт Эви», дающая рыбную удачу. Для неё обычно в виде подарка опускали в воду платок. Если приносили жертвоприношение, то для этого шкуру жертвенного оленя опускали в воду. Это делается для того, чтобы не было несчастного случая на воде. И также летом, с появлением первого Грома обращались с просьбой, чтобы он спокойно проходил над их стойбищем. Во время грозы принято оленей отгонять от стойбища в лес. Также весьма почитаемым божеством у хантов является Матушка-Земля «Сухән мув Най Аңкийэ». В древности ханты считали, что в июне – день рождения Матушки-Земли. И Небесный Отец Төрэм Ащи на землю своей дочери шлёт самые дорогие подарки, это земное украшение: зеленую траву, листья, разноцветные цветочки и многое другое. И все, кто топчется на ней, должны относиться к этому с большим почтением. Если ханты проводили обряд, посвященный Матушке-Земле летом, то шкуру жертвенного оленя стелили на землю и в том числе все жертвенные приклады. Если зимой, то шкуру оленя вешали на сосну, так как это дерево является олицетворением духа-покровителя Матушки-Земли.

С наступлением летнего периода, с появлением сопутствующих насекомых: комаров, оводов, оленеводы переезжали в летние стойбища *пелңа хот вула* (букв.: комар остов стойбища). Затем, в течение лета постоянно кочующие оленеводы к концу июля переезжали «*ньамалт хот вул*» (букв.: мошка остов стойбища). Для летнего пастбища выбирали обычно открытую, продуваемую местность. Для выпаса оленей предусмотрены были хорошие, болотистые места, богатые растительностью: лишайниками, трёхлистниками, молодой травой-муравой и др. В календаре оленевода месяц июнь именуется по происходящим изменениям растительного мира: *Вуды ьар летута питты нура* (букв.: время, когда олени начинают питаться сырой едой (молодой

травой). Второе наименование этого же месяца связано с появлением насекомых, сопутствующих оленям: «*Педңа җтты тылҗиц*». (букв.: месяц появления комаров). На местах выпаса оленей сооружали дымокуры, которые защищали оленей от гнуса. На постоянных местах проживания это обычно делают оленеводы-частники, дымокуры огороженные, чтобы олени не обжигали копыта. На языке ханты эти ограждения называют «*пәсәң хот*» что в переводе означает «дом дымокура». Он собой представляет прямоугольный небольшой кораль, сооруженный из тонких жердей, прибитых (в былые времена их прикрепляли корнями кедра «*жер*») к четырем расположенным по углам столбам. Внутри находится костровая площадка – дымокур. С одной стороны изгородь имеет вход к дымокуру «*пәсәң хот ов*» (букв.: дымокур дом дверь), его перекрывают отдельными жердями «*пәсәң хот ов ныр*». Пәсәң лэщтаты йух или пәсәң йух – тонкая жердь для поправки моха для дымокура. Количество таких площадок может доходить до трех-четырёх, в зависимости от количества поголовья оленей. Их располагали по разным краям оленьего дома «*вұлы хот*» или по краям площадки, где отдыхают олени. Разжигали дымокуры в зависимости от направления ветра, чтобы дым шёл в сторону оленей. Для дымокура готовили сырые поленья, коряги, древесную труху, мох, свежую хвою. Этот период в календаре оленевода означает «*вұлы пәсәң хота питты пура*» (букв.: олени дымокур дом попадать время). В это время олени находятся дома, на стойбище, под присмотром людей, отдыхают под дымокурами.

В июле оленята уже окрепнут, и приходит время клеймить оленят «*пеши пәл пос эвәтты пура*», ставить метки на ушах. Хозяин оленей присматривается к мастям молодых оленят. У хантов издавна было принято дарить «подарки» духам-покровителям местности, родовым божествам, домашним духам и т.д. И более приметных оленят предназначают божествам, духам-покровителям «альщи пәта». Обычно оленя белой масти предназначают к Небесному богу «*Тәрәм Ащи*», и в будущем его не обучают, в поверьях он должен ходить свободно, нельзя запрягать его в нарты. Их предназначают на семь лет. Пройдя назначенный срок, олененка приносили в жертву. Забивают такого рода оленя обычно на родовом святилище. При этом весь приклад, взятый с собой, обкуривают, в том числе и жертвенного животного. Жертвенного оленя в былые времена в обязательном порядке привязывали к ножкам священной нарты, что означало, что в нём все приклады священных богов, которые должны объединиться. Мясо едят только мужчины и еще можно только малолетним девочкам. Шкура с головой и копытами вывешивалась на березу.

В прошлом был распространен такой обычай: рыжих оленят, обычно самку, предназначали покровительнице домашнего очага – Духу Огня, для того, чтобы он оберегал их стадо и местность от огненных стихий. Определенный срок жизни этому оленю особо не предназначали, бывает, когда хозяину приходит предсказывающая мысль или во сне приснится, что Дух Огня

просит кровную жертву. Огонь в традиционной культуре ханты представлен в образе женщины, символизирующей в доме жизнь, продолжение рода. Ханты с огнем обращались почтительно, называли ласково: «*данәт тўрәп, тўрәң Най Аңкийә*» «семи голосами, голосом Най Мать». Имеется в виду, что Огонь может издавать семь разных звуков. В старину ханты умели читать и понимать все эти звуки. Каждый звук означал свое понимание. Различными звуками она предсказывала, предупреждала, давала знать о себе, что пришло время принимать жертвоприношение от хозяина. И тогда этого оленя ставят на жертвоприношение в честь Духа Огня. В наше время редко кто проводит этот обряд. Специально для Духа Огня в старину шили семь миниатюрных халатиков, надевали друг на друга, держали в отдельном священной мешочке, который хранился в женской половине дома. И когда проводили обряд жертвоприношения в честь Духа Огня, как говорят информанты, этот наряд дарили Най Огню. В наше время просто держат красную ткань, и во время любого жертвоприношения ее принято класть в печку (в огонь) как подарок хранительнице домашнего очага.

С середины августа начинали подготовку к гону. Праздничным днем был день первой очистки рогов от кожицы хора. В это время проводили кастрацию старых и больных быков-хоров. Жертвоприношение осуществлялось и перед гоним оленей, призывая духов-охранителей местности. К этому времени у оленей проходила полная линька. Шкуры забитых оленей использовали для шитья одежды (малица, шуба).

Август в календаре ханты именуется как «*Ат пәтләты тылҗиц*» (букв.: время, когда ночи становятся темными). В это время обычно грозовые тучи ночью не гремят, а просто сверкают. Ханты считают *ат пәтләптәл* (букв.: время ночь темнит). В старину по преданиям хантов считалось, что в это время гром возвращается к себе на юг, его путешествия заканчиваются. Ночи постепенно темнеют. С наступлением темноты ночи становятся длиннее и прохладнее. Для оленей – это время спасения после жаркого периода. Всю ночь олени могут спокойно ходить и питаться в тундре.

Сентябрь: *Ай хор оүәт нәртты пура* ‘время, молодые хоры отчищают рога от кожицы. *Хор – вой-хўл вохантты пура* ‘время гона у крупных животных: оленей, лосей и медведей’.

Октябрь: *Сўс хәрәс па вұлы хәра мәнты тылҗиц* (букв.: месяц свежего пушистого снега, вольное гуляние оленей). Во второй половине месяца приходит время сбора оленей *тац кәнитты пура*.

Ноябрь: 1. *Олән ищки тылҗиц* (букв.: время появления первых морозов); 2. *Тац луңәтты тылҗиц* (букв.: время прочета оленей); 3. *Молтци, вэй верты сух хурты пура* (букв.: время свеживания шкур для пошива мальцы и кисов).

Декабрь: 1. *Тәк тац иңхәр пура* (букв.: время зима стадо стойбище).

Итак, рассматривая календарь хантов, связанный с оленеводством, мы выявили названия следующих месяцев: время зимнего стойбища, время

отела оленей, время дымокура, время линьки оленей, время свежения шкур для шитья одежды, время очищения рогов от кожицы, время брачного периода оленей, время сбора оленей, время счета оленей.

Итак, время (как и пространство) относится к универсальным категориям, определяющим устройство мира, а неослабевающее внимание к ним человека объясняется, прежде всего, тем, что они фиксируют те границы, в которых развертывается человеческая жизнь с учетом ее ретроспективы и перспективы.

В хантыйском языке лексема год представлено словом *ол* и синонимично *тӓл* (буквально зима). Год состоит из четырех сезонов или из двух полугодий *лун-тӓл*.

Названия месяцев в хантыйском языке трактуются по-разному, в зависимости от климатических условий и хозяйственной деятельности человека.

Картина мира хантов отражает особенности национальной религии.

#### Литература

1. Головнев А.В. Говорящие культуры традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 606 с.
2. Онина С.В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством. Йошкар-Ола, 2003. 48 с.
3. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. 292 с.
4. М.А. Зенько-Немчинова. Сибирские лесные ненцы: историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Баско, 2006. 272 с.

#### Информанты

1. Тоголмазова (Молданова) Екатерина Кирилловна, 1934 г.р., Эхат Юган, в окр. д. Юильск Берёзовского р-на Тюменской обл.; казымский диалект.
2. Тарлина (Тоголмазова) Дарья Григорьевна, 1934 г.р., д. Хуллор Берёзовского р-на Тюменской обл.; казымский диалект.
3. Тарлин Владимир Данилович, 1956 г.р., д. Нумто, Березовского р-на; казымский диалект.
4. Молданов Николай Тихонович, 1956 г.р., д. Юильск, Березовского р-на; казымский диалект.
5. Каксин Павел Максимович, 1926 г.р., д. Юильск Березовского р-на; казымский диалект.

### Обрядовая практика, связанная с почитанием богини *Каттась-Ими*

Прежде чем начать говорить об обрядовой деятельности, которая непосредственно связана с богиней *Каттась ими*, следует вкратце изложить систему религиозных верований хантов. Основоположник изучения древней религии С.А. Токарев, исследователь религии югорских народов К.Ф. Карьялайнен и другие не дают толкования слова «обряд». Лишь в «Толковом словаре» С.И. Ожегова находим, что обряд – это совокупность действий (установленных обычаем или ритуалом), в которых воплощаются какие-нибудь религиозные представления, бытовые традиции [1, 437]. Первые сведения об обрядовой деятельности хантов относятся к XVIII веку и принадлежат перу Г. Новицкого [2]. В последующем они были описаны К.Ф. Карьялайненом [3], З.П. Соколовой [4], Н.В. Лукиной [5], А.П. Зенько [6], А.В. Бауло [7] и др.

Для гарантированного благополучия в дальнейшей жизни люди на протяжении длительного времени сформировали целый комплекс ритуалов в почитании божеств и духов. Обряд выступает необходимым элементом социальной жизни, во многих случаях он, тщательно воспроизводимый и бережно сохраняемый, понимается как гарант социальной устойчивости. Необходимость соблюдения и проведения традиционных обрядов способствовали выживанию людей в суровых условиях таёжной жизни. Ритуальные действия проводили с целью получения помощи от сверхъестественных обитателей Верхнего и Среднего миров, и чтобы оградить человека от опасных воздействий духов Нижнего мира. Они важны как отдельному человеку, роду, так и коллективу.

Сведения о проведении ритуалов в честь богини *Каттась* сообщает С.И. Руденко в начале XX века [8, 9]. Он пишет о том, что раз в три года большинство остяков и вогулов совершают паломничество к святым местам в Калтась-горт (где *Калтась-Торум* родила *Мастера*). Ему удалось побывать в декабре 1910 года в Калтысьянах и быть свидетелем проведения обряда, который проводится раз в семь лет [9, 12]. Особого внимания заслуживают работы Е.П. Мартыновой. Она впервые описала святилище *Калтац-Анки*, которое находилось недалеко от селения Калтысьяны, в небольшой березовой роще на северном берегу Священного озера [10, 74, 76].

Одним из значимых мест в религиозной системе хантов и манси является священное место общеугорской богини *Каттась*. Неугасающий интерес к женской богине связан с главнейшими событиями в жизни человека – рождением и смертью. Из этнографической литературы известно, что святилище *Каттась-Ими* находилось в Калтысьянах и действовало до 1960-х годов [3, 11, 12, 13, 7] и др. Первое сообщение о том,

что богиня *Камтась* находится в Калтысьянах появляется в конце XIX века. Н.Л. Гондатти записал миф, в котором говорится, что *Нуми-Торум*, рассердившись на свою жену *Сянь-Торум* или *Калтысь-Торум* за измену с одним из прислужников, бросил ее на землю, и она при падении родила седьмого сына *Мир-Суснэ-Хума*. Упала она вблизи Калтысьянских юрт, где и поселилась. Из мифа мы также узнали, что она имеет вид старухи в собольей ягушке, покрытой шелковым платком; своей наружности она никогда не меняет и из своего местопребывания никуда не выезжает [14, 26-27].

Все действия на священных местах совершают мужчины. Информанты предупреждают, что на таких священных местах находятся сами боги и духи, поэтому это мужская сфера деятельности, женщинам запрещалось посещать такие места. Ещё К.Ф. Карьялайнен заметил, что «... священные места, близость духа... были опасны для женщины, и что она должна их избегать ради себя самой» [3, 181]. Запрещалось также чужим мужчинам, не принадлежащим к роду хранителей, и детям без сопровождения взрослых бывать на данной территории.

Обряды здесь в основном проводятся с периодичностью в два, три года или семь лет. Главная жертва – лошадь или олень, из других животных – это годовалая телка, овца и петух. Самым высоким статусом обладали коллективные периодические обряды с жертвоприношениями *миринг йир*, где *миринг* – ‘всенародное’, *йир* – ‘жертвоприношение животным’. По определению В.М. Кулемзина «жертвоприношение – это обряд подношения даров сверхъестественным существам, один из основных видов культовой практики обских угров» [15, 315]. В обряде обязательно принимали участие все жители коллектива, даже если он проводился по инициативе одного жертвователя.

Кроме жертвоприношения кровью жертвенного животного, которое называется *йир*, существует и другая форма – бескровное, то есть угощение пищей – *поры*. Это либо самостоятельная церемония, либо она является составной частью жертвоприношения животного. Угощают домашними продуктами, причем считалось, что духи «принимают» не саму пищу, а видимый или незримый поднимающийся пар – «силу» пищи. Пожертвованьем служили и различные предметы быта: одежда, пушнина, ткани, деньги. Особенно ценным подарком для духа считалось изделие из серебра – металла, наиболее почитаемого ханты и манси.

По словам информантов, человек в своей жизни должен совершить обряды поклонения *Камтась-Ими* три раза [16, 3, 10, 18]. В первый раз его привозят ребенком родители, затем он приезжает сам уже взрослым и в третий раз уже проститься. По данным Е.П. Мартыновой, «*Калтац* жертву приносили после рождения ребенка. Приезжали на поклонение и супружеские пары, не имеющие детей, они просили *Калтац* дать им ребенка» [10, 78].

После проведения обряда обычай требовал гостям разъезжаться по домам на третий день. Когда гости собирались ехать домой, хозяин обязательно отдавал им *нос* – что-то из одежды, снятой с изображения *Камтась-Ими*. Причем одежда действительно должна иметь отметку, так как *нос* с хантыйского это ‘отметка, зарубка, знак, след’. В основном отметиной служила дырочка, проеденная молью. Полученную вещь они хранили у себя дома в переднем углу – как бы ответный подарок от *Камтась-Ими*, в знак благодарности за проведенный обряд [18, 108].

Люди старались приехать летом. Зимой приезжали только те, кто имел оленей, так как летом они не имеют возможности приехать – это оленеводы с Казымской и Сосьвинской территории. Люди с данных территорий старались привезти в жертву белого оленя. Когда весной «прилетала» *Камтась-Ими* на свое священное место в деревню Калтысьяны в образе лебедя, то во время проведения обряда оставшиеся помощники – хозяйева её священного места отчитывались перед ней при произношении молитвы: кто приезжал, что привозили и какое животное было принесено в жертву [17, 107].

Ханты и манси Октябрьского района, в основном живущие вблизи деревни Калтысьяны (из Перегребного и Нарыкар), в последние годы периодически совершают коллективные обряды *миринг йир*, посвященные *Камтась-Ими* как местному духу. Заранее с хозяевами договариваются о дне проведения обряда, ищут животное (или несколько). По словам информантов, точного числа животных в обрядах для *Камтась-Ими* нет. Это зависит от самих поклоняющихся. Сколько они заказали, столько и везут животных. К намеченному дню все съезжаются в деревню Калтысьяны. Обряд проводят мужчины во главе с хозяином-хранителем, который впоследствии на «деревянной бирке» отметит всех участников обряда, включая детей и внуков. Затем сумму, потраченную на проведение обряда и покупку животного, делят на всех записавшихся. Деревянная бирка *шумтынг юх* остаётся на священном месте в Калтысьянах. Причины приезда были разными, но в основном просили благополучной жизни в семье, чтобы не болели сами и дети, а если есть больной, то просили выздоровления. Когда забирали в армию ребят, просили, чтобы они хорошо отслужили, целыми и здоровыми вернулись домой.

При проведении обрядов люди привозили и привозят различные приклады для богини – это ткани, платки, сшитые *саху* ‘женская распашная одежда – халат’. По мере накопления вещей её периодически переодевали, для этого проводили **обряд переодевания**, который относился к **семейно-родовому обряду**. Родители автора, многочисленные родственники, сама автор, как и другие дети этого селения, принимали участие в этом обряде. В детстве нас бабушки просили сшить *сах* для *Камтась-Ими*. Самостоятельно сшитый распашной халат, а не покупной в магазине, приравнивался к жертве (со слов информанта Плесовских В.А., 2002). К семейно-

родовому обряду относится ещё один обряд, который связан с **отлетом** и **прилетом лебедей**. Весной проводили обряд, чтобы её встретить, а осенью – чтобы проводить. Данные обряды автором уже описывались ранее [18, 104-108].

*Каттась-Ими* может быть **духом-охранителем** чей-то головы, на хантыйском языке это звучит так: *ух щий вохман ут* ‘голова туда (ей) зовущая’. В этом случае она является духом-охранителем (покровителем) для данного человека. По традиционным взглядам среднеобских хантов, тот, у кого голова находится «зовущим» каким-нибудь духом, должен в течение жизни трижды совершить для него обряд. Причем обряд он должен совершить именно в деревне Калтысьяны, *тув шашн хоси* ‘у её колен’ (в настоящее время приезжают в деревню Мулигорт):

- В первый раз привозили его родители в детстве и все действия за него совершали родители.

- Во второй раз приезжали, когда он (она) были юными (по данным Е.П. Мартыновой), если это юноша, как только он женится (1992). На этот раз отец должен посвящать его во все таинства проведения обряда. Если это девушка, то мать передавала дочери все, что необходимо делать.

- Третий раз человек приезжал в преклонном возрасте или его привозили дети для того, чтобы проститься.

Таким образом, трижды на поклонение приезжали те, кто считал своим долгом почитать богиню и те, у кого «голова принадлежит богине» [18, 107]. Преодолевая огромные расстояния, к ней ездят и зимой и летом. В то же время угощения и подарки можно передать с теми, кто из деревни совершал туда паломничество. По сообщению Е.П. Мартыновой, «к женской богине приезжали из самых дальних мест Нижнего Приобья. Сынские и войкарские ханты приезжали в *Калтац курт* редко, обычно они отправляли ей свои ежегодные дары – платки, шкурки пушных зверей, куски ткани... сосвинцы и казымцы приезжали один раз в три года» [19, 22]. В феврале 2001 года гости приезжали даже с Ямала [20]. Сюда также приезжали супруги, которые не имели детей. Они обязательно должны привезти животное для проведения обряда *Каттась-Ими* и в молитвах просили дать им ребенка. Пожилые женщины давали наставление такой паре: *яма пойкчатын Каттась-Анки пета, тув няврем маты нэ* ‘хорошо молитесь *Каттась*, она даёт детей’. Информанты приводили примеры, когда бездетные пары после посещения Калтысьян имели детей. Но были случаи, когда после проведения обряда, после соблюдения обычаев традиционных норм жизни у супружеской пары не было детей, тогда она за что-то наказывает их или не хочет, чтоб у них были дети. В этих случаях говорят: *Каттась-Анкина там ёхтат ант мостым* ‘*Каттась-Матери* такие люди не подходят’ [10, 75; 20]. Таким образом, на протяжении всей своей жизни человек осуществляет жертвоприношения Великой богине [7, 7].

Особое место *Каттась-Ими* отводится в **родильном обряде**. Информанты считают, что именно от неё зависит зачатие и созревание ребёнка в утробе матери. К.Ф. Карьялайнен заметил, что очень древним представляются воззрения угров, где для получения детей при родах нужно обращаться к наземным духам [3, 49].

Чтобы не разгневать богиню, чтобы исход родов был удачным, женщины старались угодить ей и тщательно соблюдали все предписания во время беременности. Задолго до родов будущая мать готовила платок для богини. Затем передавала его либо матери, либо свекрови для того, чтобы вывесить в переднем углу дома, где находятся святыни. Ей самой нельзя подходить к священному углу. Родственники завязывают в углу платка монеты, затем окуривают чагой, трижды обводя по солнцу. Здесь же готовится *аны* ‘посуда’ с продуктами, ставится все в переднем углу. Далее все встают и произносят молитву, обращенную к богине *Каттась-Ими*, делают поклоны головой и трижды поворачиваются по солнцу вокруг себя. В молитвах к ней обращаются так: *эви тыт маты Най, пох тыт мата Най* ‘дочери душу дающая *Най*, сыну душу дающая *Най*’ [20]. Вывешенный в переднем углу платок в качестве подарка приравнялся к жертве. После рождения ребенка платок убирала в священный сундук. Платок был главным подарком для богини, ему отводилось важное место в обрядовой деятельности женщин, связанных с беременностью, родами. Девочек имеющее высокое гнездо, если в него вы сели, из сочной бересты славный кузов вы изготовьте! Дно имеющий кузов, на дно его с длинными кистями, кистевой платок туда положите, поет она в своей священной песне на медвежьих игрищах [21, 46]. Если роды затягивались и проходили тяжело, *Каттась* делали жертвоприношение в любое время суток, даже ночью, она *атнга куттып йиранг Най, этна куттып поренг Най* ‘утром принимающая кровавые жертвы богиня, ночью принимающая бескровные жертвы богиня’ [20].

После рождения ребенка ханты вновь совершали обряд поклонения для *Каттась-Ими*. В молитвах благодарили её, что одарила родителей здоровым ребенком. Просили взять под покровительство, чтоб она охраняла, защищала детей *сорни анеки, тынынг анги няврематын тайтатын* ‘золотая богиня-мать, дорогая богиня-мать оберегай своих детей’ [20]. Согласно поверьям, среднеобские ханты считали, что дети, до появления первых зубов (до 6-7 месяцев), находятся под защитой *Каттась-Ими*, так как они *пенгкта-кушта няврем* ‘без когтей-зубов ребенок’ и нуждаются в особой заботе. В этот период считается, что дети особенно беззащитны, не имея зубов, они не могут себя защитить, устоять перед злыми силами. В детские зыбки клали различные защитные предметы-обереги: ножницы, небольшой нож, камешек или коробку спичек. Если ребенка обижали, за него заступались дух-покровитель головы и сама богиня *Каттась* как покровительница детей.



Однако не всегда рождались здоровые дети или болезни проявлялись впервые месяцы жизни. При выявлении признаков болезни или слабого, с физическими отклонениями новорожденного, снова совершали обряд и просили помощи у богини *Каттась*. В данном случае обряд проводили с жертвоприношением, старались приехать к *'тув шанит хоси'* к её коленям', чтоб просьбы дошли быстрее. Чаще всех посещали деревню Калтысьяны усть-казымски ханты из деревни Тугияны Белоярского района. Вот что пишет по этому поводу Т.Р. Пятникова: «В деревню Калтысьяны приехала семья, у которой родился ребенок с физиологическими отклонениями, мертвого ребенка в люльке *сэн* оставили в дупле дерева: «Ты дала нам такого, ты его и забирай» [22, 42]. Исследования автора подтверждают о существовании такого дерева с дуплом в Калтысьянах. Там хоронили умерших детей, родившихся с физиологическими отклонениями или больных. «Это дерево её, *Каттась*» – объясняет информант [20]. Дупло – это символ детского места в утробе матери. Поместив его обратно туда, откуда он появился, его душе обеспечивали посмертное существование. По воззрениям манси, души мертворожденных или умерших в младенчестве детей могли навлекать неприятности и беды [23, 126; 17, 98]. Их надо обязательно хоронить, причем хоронили на отдельном кладбище или в дупле дерева. У жителей деревни Мулигорт место для захоронения детей было у входа на кладбище, у самого края. Посещают это место только женщины и девочки. Они молятся там за души умерших детей, просят их не обижаться и не насылать беды на живых, растущих детей, чтобы не прекратился род. Если появлялись на свет дети с физическими отклонениями, то считали, что это дело рук умерших детей. Мать брала вину на себя, что не уберегла ребенка, посланного богиней, не доглядела, за это понесёт наказание [20]. Н.И. Новикова в своих исследованиях подтверждает данный факт и пишет о том, что «если мать будет плохо ухаживать за ребенком, то *сянь* может его забрать» [24, 161].

С обрядом рождения ребёнка связано представление, согласно которому ничто живое не умирает, лишь временно покидает этот мир, чтобы вновь появиться в нем, родившись повторно. Информанты автора часто произносили фразу об ушедших в иной мир родственниках *няврем сэма питы кеша хотта пета си тангемамыс* 'для того чтобы родиться ребенку, (он) куда-то исчез (спрятался)' [20]. Новорожденное дитя есть перевоплотившийся предок, душа которого переселилась в него после смерти, связывается с миром духов. В этом случае проводят **обряд воскрешения** *нох тьяксытта вер*, где *нох* 'верх', *тяксытта* 'приклеится', *вер* 'дело'. Здесь определяют, чья душа из умерших родственников вселилась в новорожденного. Опытная женщина ставила на колени колыбель со спящим ребенком и перечисляла имена всех умерших родственников по отцовской и материнской линии. Если при упоминании чье-либо имени зыбка становилась тяжелой, как будто «приклеилась», значит, этот родственник возродился в новорожденном ребёнке.

Определение, чья душа воскресла, происходит и в наши дни, но в другой форме – по сновидениям. Информанты говорят, что приблизительно через полгода, если родственникам снится недавно умерший покойный, то он хочет воскреснуть [20; 25, 129]. В этом случае говорят, что *тув нох тьяксытта вуратыт* 'он (покойный) вверх просится', то есть возродиться хочет. Многие женщины до сих пор определяют «воскрешение» по снам [20]. При этом замечают, что по-настоящему душа воскресает через четыре года (если женщина) и пять лет (если мужчина). До этого времени они (покойные) могут соперничать друг с другом, так как многие не могут воскреснуть, например, если в роду нет маленьких детей. Могут ошибочно нагадать, кто вселится в ребёнка, тогда ребенок часто плачет, ведет себя беспокойно, плохо спит. Со слов информантов, если не провести вторично обряд гадания, ребенок может даже умереть [20].

С появлением нового человека в семье необходимо было провести **обряд гадания** для определения духа-охранителя головы новорожденному ребенку, который должен в течение всей жизни находиться под его защитой. По истечении определенного времени после родов, пока женщина находится в роддоме, проводили данный обряд. Он проводился втайне от мужчин. Для проведения обряда приглашали опытную женщину. В основном она была пожилого возраста, умудренная опытом, у которой на счету не один проведенный обряд. Женщина ставила колыбель со спящим ребенком на стол, под него подкладывала нож, который держала за рукоятку. С помощью ножа опускала и поднимала колыбель и перечисляла имена всех окрестных богов и духов по ходу солнца. Если детская колыбель становилась тяжелой при упоминании какого-нибудь духа или божества, значит, он «приклеился», и богиня *Каттась* определила его (духа, бога) быть «охранителем» головы ребенка. Автором зафиксировано несколько названий «охранителей» головы, в зависимости от территории проживания хантов: среднеобские ханты говорят – *ухем щий вохман утт* – 'голова туда зовущая' (букв.: голова находится там, куда позвали), тегинские ханты – *ухем щий вусы* 'голову туда взяли', тугиянские ханты – *ухем щий вантыт* 'голова туда смотрит'. Из всех этих названий везде звучит голова, что означает «защитить голову» или защитить жизненные силы *тыт* 'душу', вместилищем которой является голова [23, 95]. А душу ребенку дает *Каттась*. В дальнейшей жизни ребенок с помощью матери, а затем уже взрослым должен был помнить о своем духе-покровителе, проводить в честь него обряды, приносить жертвы, приклады [19]. Данный обряд описан многими исследователями К.Ф. Карьялайненом [3, 59], В.М. Чернецовым [26, 200], И.Г. Гемуевым [27, 146, 211], А.В. Бауло [7, 11], С.А. Поповой [17, 95]. Однако на Казыме в священной песне *Каттась-Ими* поется, что *'первую дочь имеющие женщины, начало косы славной мне завяжите'*, то есть духом-покровителем первой дочери должна являться сама богиня *Калтац* [28, 31; 27, 146; 21, 47].

В связи с тем, что первые месяцы дети находятся между миром живых и миром духов, о котором говорилось выше, они могут видеть и скорую смерть родственников. В семье автора родился братишка. Отец подумал, что возродился его отец, об этом он сообщил маме и бабушке. Братика назвали в честь деда Иваном. Однако он постоянно плакал, родители не могли понять, в чем причина. Через месяц случилось несчастье, покончил жизнь самоубийством дядя. По истечении какого-то времени вдова покойного увидела сон, что её муж играет с нашим Иваном. Проснувшись, она сразу поняла причину плача ребенка. Оказывается, её муж возродился в нашем братике. После этого провели снова обряд гадания, и он перестал плакать, больше беспричинно не беспокоил родителей. Мои информанты этот случай объяснили так: что у него уже за месяц до трагедии *исхорт маньис* 'душа ушла'. *Каттась-Ими тув эт исхорт хот вусыйтт, на там туп сэма питым няврема мастэ* 'Каттась у него забрала душу и отдала родившемуся в это время ребенку' [20]. Этим ведаёт богиня *Каттась*, в её руках рождение и смерть, ей одной известно, у кого отнять эту душу и кому отдать, ведь только она у «одного отнимает, другому отдает». А наказала она его за то, что он убил лебедя. Роду Лысковых нельзя трогать, собирать яйца, убивать лебедей, для них она священная птица [18, 104].

Последние обращения к ней человек осуществляет перед смертью, так как час смерти определен человеку небесным богом и богиней *Калтась* [12, 26]. По многочисленным приметам, снам, состоянию здоровья ханты чувствуют приближение смерти. Кто-то к этому относится спокойно, кому-то не хочется умирать, тогда они обращаются к богине. Во время болезни при помощи родственников больной приносит в жертву животное и совершает обряд для *Каттась-Ими*, в молитвах, обращенных к ней, просит продлить ему жизнь. А при тяжелых родах ей делали жертвоприношения в любое время суток, даже ночью, она *атта куттып йиранг най, поренг най сяси* 'среди ночи принимающая кровавые и бескровные жертвы богиня-бабушка' 194]. Если час смерти ещё не подошёл, то богиня продлевает жизнь больному. По истечении времени больной выздоравливает. Случаи о продлении жизни описаны исследователями: В.Н. Чернецовым [29], В.М. Кулемзиным [30], А.В. Бауло [7], Р.К. Слепенковой [31]. Когда дни жизни человека сочтены, богиня продлевает жизнь больному всего на несколько дней – на два, три дня. Вот как описывает В.М. Кулемзин в своих исследованиях «*Вун ис* 'большая душа' за два дня до смерти покидает человека и идет к жизнеподательнице *Каттась* просить разрешения прожить ещё некоторое время. *Каттась* не разрешает, так как она определяет час смерти. Тогда душа идет к *Урту* (*Мир-Ванту-Ху* 'За миром смотрящего'), *Урт* разрешает прожить два дня. Дальше душа идет к *Ем-Вош-Ойке* 'Вежакарскому старику', и тот разрешает прожить ещё три дня» [30, 363]. Решение *Ем-Вош-Ики* особенно важно, так как впереди последний пункт – Ванзеват – место пребывания духа смерти, болезней, покровителя нижнего

мира – *Хинь-Ики* [7, 11]. Р.К. Слепенкова сообщает, что «*ис*, дошедшую до деревни Ванзеват, могли вернуть, но если она ушла дальше, то уже ничем нельзя было помочь человеку [31, 76].

Если отмеренная жизнь подошла к концу, то душа человека за несколько дней до смерти покидает его. По представлениям среднеобских хантов, она начинает блуждать и искать в кого вселиться. Поэтому у хантов есть всевозможные предохранительные меры от вселения такой души в беременную женщину, в ребенка 5-6-месячного возраста, который незащищенный (беззубый), в больного и даже вполне здорового человека. О существовании блуждающей души есть различные примеры, например: если птица залетит в дом или стукнется в окно, говорят, что чья-то душа летает и просится в дом. Однажды я беседовала с женщиной, и та вдруг вспомнила, что перед моим приходом к ней в форточку залетела птичка, говорит, что еле выгнала. Я спросила: «Есть ли какая примета по этому поводу». Она сразу же спохватилась и ответила: «У меня же брат лежит больной, это, наверное, его душа летает». В действительности, пока автор находилась в этой деревне, он умер через два дня, её опасения подтвердились [20]. В день чьей-то смерти собаки ведут себя беспокойно, без причины могут залаять, якобы они чувствуют эту душу. Если в доме покойник, то всем родственникам покойного в воротник одежды пришивают кончик беличьего хвоста для того, чтобы душа покойного не смогла найти пристанище и не вселилась в кого-нибудь. Считается, что самое незащищенное место, куда проникает блуждающая душа, это спина со стороны затылка, где находится ворот одежды. В траурные дни строго запрещалось девочкам играть в куклы или шить новую куклу, считали, что покойный может найтиместилище для своей души в этой кукле. Впоследствии это нанесет вред хозяйке сшитой куклы. Запрещалось также играть в похороны, причитать, якобы можно навлечь беду на свою семью. При этом говорили, что может кто-нибудь умереть из родственников [устное сообщение С.М. Ромбандеевой].

Следует особо отметить, что внешнему облику духа придавалось большое значение. Это проводилось, по мнению обских угров, с той целью, чтобы можно было по внешнему признаку различать друг от друга множества создаваемых духов-покровителей. В этих целях за каждым духом-покровителем закрепляется определённое символическое изображение, изготовлением которого занимались только мужчины.

Вещь-подарок, полученная в результате поездки к «её коленам», также может быть основой изображения богини *Каттась*. Из неё делали фигуру богини, затем «надевали» из новых приносимых прикладов, в результате получалась «толстая» кукла (одна из черт образа матери – она должна быть толстой, «кукла толстая») [10, 76; 38, 156]. Таким образом, на других территориях в домашних святынях появлялся особо почитаемый дух в образе богини *Каттась*. Её хранили либо в отдельном сундуке, либо в одном из том же, где хранятся домашние святыни [33, 74; 32, 71].

В настоящее время в деревне Мулигорт, в доме, где находится священный сундук, хранится её изображение, выполненное из ткани. При обрядах на это изображение надевают привезенные приклады и, как говорилось выше, она становится толстой. На чердаке дома обычно было чучело лебедя, которое тоже служило изображением. Часто антропоморфное изображение могло быть с основой в виде белой заячьей шкурки, на которую надеты несколько платьев и халатов. В основном у манси, в сундуках которых вместе с другими священными предметами хранили такие изображения [33, 156]. Культное место богини *Каттась-ими* автор освещала ранее [33, 156-172].

Таким образом, культовый комплекс в Калтысьянах по традиционному мировоззрению хантов и манси является одним из важнейших мест поклонения главной женской богине *Калтась-ими*. Это место было определено исторически, о чем свидетельствуют фольклорные тексты и письменные источники. Полевые материалы автора доказывают, что среднеобские ханты сохранили священное место в Калтысьянах, где по сей день находится изображение богини, и там проводятся коллективные обряды для *Каттась-Ими*. Сохранение святилища и проведение обрядов позволяют отметить устойчивость традиционных верований локальной группы среднеобских хантов.

#### Литература

1. Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Издательство «Азбуковник», 1999. С. 944.
2. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884. 116 с.
3. Карьялайнен К.Ф., Религия югорских народов. / Пер. с немец. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та. 1994-1995. Т. 1. – 152 с. Т. 2. – 282 с.
4. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. ЛО. Л., 1971. С. 211-238.
5. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.
6. Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск: Наука. 1997. 160 с.
7. Бауло А.В. Культурная атрибутика березовских хантов. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. 92 с.
8. Руденко С.И. Иностранцы Нижней Оби. СПб. 1914. 16 с.
9. Руденко С.И. Графическое искусство остяков и вогулов // Материалы по этнографии. М. 1929. Т. IV. Вып. II. С. 13-49.
10. Мартынова Е.П. Образ Калташ-Анки в религиозной традиции хантов. // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург. 1992. С. 74-84.
11. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI –XVII вв. Л., 1935. С. 86-152.

12. Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. / Сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука, 1990. С. 5-58.
13. Молданов Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. Томск: Изд-во Том. ун-та. 1999. 141 с.
14. Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888. 91 с.
15. Кулемзин В.М. Жертвоприношение // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Екатеринбург. Т. 1. 2000. С. 315.
16. Kannisto A., Liimola V., Materialien zur Mythologie der Wogulen. Helsinki, 1958. S. 189-191.
17. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та. 2003. С. 180.
18. Кашлатова Л.В. Богиня Катташ-ими в представлениях калтысянских ханты. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 104-109.
19. Мартынова Е.П. Религиозные представления ханты и манси. // Историко-культурный журнал «Югра». – 1996. – № 3. – С. 22-26.
20. Полевые материалы автора с 1997 по 2011 гг.
21. Молданов Т.А., Молданова Т.А. Боги земли казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та. 2000. С. 114.
22. Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург, 2008. 80 с.
23. Соколова З.П. Похоронная обрядность хантов и манси. // Семейная обрядность. М., 1980. с. 125-143.
24. Новикова Н.И. Рождение ребенка и связанные с этим представления и обряды у манси. // Обычай и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995. С. 160-175.
25. Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск, 2001. 354 с.
26. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та. 1987. С. 284.
27. Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.
28. Чернецов В.Н. Фрагментальное устройство обско-угорского общества. // СЭ. – 1939. – № 11. – С. 20-43.
29. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров. // Труды Института этнографии АН СССР. 1959. Т. 51. – С. 114-156.
30. Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII-XX вв. // ОКНЗС. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 334-422.
31. Слепенкова Р.К. Представления усть-казымских хантов о жизни после смерти. // Мифология хантов. Ханты-Мансийск, 2008. С. 75-78.
32. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культурные места (XIX – начала XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.
33. Кашлатова Л.В. Культурные места среднеобских хантов, связанные с

почитанием Великой матери // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Материалы научно-практической конференции IX Югорских чтений. Ханты-Мансийск; ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. С. 156-172.

#### Информанты

1. Алексеева Валентина Степановна, 1952 г.р., д. Мулигорт.
2. Батурина Галина Васильевна, 1952 г.р., д. Нижние Нарыкары.
3. Гришкина Валентина Даниловна, 1938 г.р., д. Нижние Нарыкары.
4. Дедюхина Светлана Павловна, 1949 г.р., п. Березово.
5. Дедюхина Мария Авдеевна, 1952 г.р., п. Игрим.
6. Енизорова Зоя Тимофеевна, 1934 г.р., д. Нижние Нарыкары.
7. Лысков Василий Иванович, 1933 г.р., д. Мулигорт.
8. Лысков Алексей Андреевич, 1949 г.р., д. Мулигорт.
9. Лысков Александр Васильевич, 1963 г.р., п. Березово.
10. Лыскова Анна Никитична, 1915 г.р., д. Мулигорт.
11. Плесовских Варвара Авдеевна, 1934 г.р., д. Нижние Нарыкары.
12. Саратина Глафира Васильевна, 1934 г.р., п. Игрим.
13. Тыманова Валентина Михайловна, 1939 г.р., д. Нижние Нарыкары.
14. Шесталова Наталья Павловна, 1937 г.р., п. Ванзетур.

---

## ГЛАВА 3

### ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ ХАНТЫ: ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СИНХРОНИИ И ДИАХРОНИИ

*Е.В. Косинцева, д.филол.н., доцент*

#### Концепт «Лес» в хантыйской поэзии

Современная наука накопила опыт осмысления отдельных концептов. Обращение к концепту помогает понять сущность творческой индивидуальности автора. Впервые термин «концепт» был введен С. Аскольдовым, который определяет концепт как заместитель неопределённого множества предметов одного и того же порядка. Д.С. Лихачев говорил о концепте как о результате столкновения словарного значения слова с опытом человека. Е.С. Кубрякова рассматривает концепт как «оперативную содержательную единицу памяти». Степанов Ю.С. отмечает, что «Концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек – рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» – сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» [1]. А.Н. Семенов пишет: «Во-первых, под концептом, в «широком смысле», можно понимать культурно-исторический, специализированный смысл, обладающий особой значимостью в рамках определенной культуры, менталитета. А во-вторых, в «узком смысле» концепт – это понимание связи между звучанием и значением слова, сложившееся в индивидуальном сознании каждого отдельного человека в процессе его жизни, в процессе практического пребывания в конкретном пространстве и времени» [2, 5].

Понятие «Лес» занимает важное место в системе знаний и представлений хантыйского человека о мире. Оно тесно связано с культурой и менталитетом народа, отражает особый способ осмысления и восприятия действительности. Е.П. Каргаполов пишет: «Человек Севера растворяется в Среднем мире, сливается с природой, лесом. В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина отмечают: «судьба сложилась именно так: сейчас ханты и лес неразделимы». Философия ханты есть философия слияния с природой, средой своего обитания» [3, 48].

В разных источниках даются схожие определения понятия «Лес». В толковом словаре С.И. Ожегова читаем: «1. Лес – большая площадь земли, заросшая деревьями. 2. Лес – о множестве чего-нибудь поднятого, устремленного вверх. 3. Лес – срубленные деревья как строительный и промышленный материал» [4, 314]. Энциклопедический словарь толкует понятие

«Лес» как один из основных типов растительности, господствующий ярус которого образован деревьями одного или нескольких видов, с сомкнутыми кронами; для леса характерны также травы, кустарники, мхи, лишайники. Различают хвойные и лиственные (как чистые, так и смешанные), листопадные и вечнозеленные леса. Жизненная среда для многих птиц и зверей, источник древесины, ягод, грибов и технического сырья [5]. В толковом словаре русского языка Д.В. Дмитриева мы видим следующее определение: «1. Лесом называют большое пространство, обильно поросшее деревьями. Хвойный лес. Лиственный лес. Густой лес. 2. Лесом можно образно назвать большое количество расположенных вертикально предметов. Лес штыков. 3. Лесом называют срубленные и приготовленные для строительства или другого использования деревья. Строевой лес» [6, 121].

О.Н. Ракиной в «результате анализа русских паремий были выявлены следующие признаки концепта ЛЕС в русском национальном сознании:

1. Лес как укрытие, место нахождения животных;
2. Лес как место, где всего бесконечно много;
3. Лес как отдаленное место, большое пространство;
4. Лес как глухое, дикое место;
5. Лес как неизвестное, таинственное и потому, возможно, опасное место;
6. Лес как параллель к миру, людям (близко друг от друга, вместе стоящие стволы деревьев сравниваются с обществом людей, миром);
7. Лес как живое существо» [7, 92-93].

О.В. Бутерина в своем диссертационном исследовании «Представление концепта «Лес» в русских и немецких лингвокультурных источниках» пришла к выводу, что «Средства вербализации концепта ЛЕС, их набор и соотношение, зависят от вида текста, представляющего тот или иной тип сознания: научное, обыденное, мифологическое» [8, 5-6].

Отношение к лесу, его восприятие нашло отражение в творчестве Г.Д. Лазарева, М.И. Шульгина, В.С. Волдина, М.К. Вагатовой, Р.П. Ругина.

Н.В. Полякова пишет: «<...> лес воспринимается как хорошо знакомое и достаточно обжитое место. Учитывая культуру этого народа, можно сказать, что для северного этноса – это, в первую очередь, место жительства (людей, духов). Также территория, представляющая промысловый интерес, место энергетической подпитки.

Кроме того, можно предположить, что лес ассоциируется у представителей данного этноса с его растительным и животным миром: деревьями, дикими животными и птицами» [7, 93-94].

Т.А. Молданова, анализируя религиозные представления ханты, пишет: «По отношению к деревьям аниматизм проявляется достаточно четко. Это закреплено в языке. Деревья подразделяются на «живые – сухие», «лыланг – сорум» (как и в русском). Растущее дерево – живое, а не растущее – сухое (неживое). Первое дерево все чувствует, а второе нет. <...> В быличках

распространены рассказы о том, что деревья могут говорить, кровоточить (когда им наносят раны), мстить друг за друга, предсказывать будущее и т.д. В сказках деревья не только разговаривают и проявляют вышеперечисленные действия, но даже могут передвигаться. В обрядовой практике проявляется вера в то, что деревья защищают человека от злых духов, от умерших, излечивают людей, влияют на их настроение. Полагаю, что многие приведенные выше явления, происходящие с деревьями, могут видеть и слышать далеко не все люди, а только те, кто обладает определенными способностями» [9, 16]. К.Ф. Карьялайнен во втором томе исследований «Религия югорских народов» отмечал: «У остяков в лесу есть во многих местах деревья, которые они почитают и богато одаривают пушшиной и жертвенными шкурами. <...> Иногда в одном и том же месте встречается несколько таких деревьев. <...> священными деревьями являются чаще всего высокие деревья, стоящие на возвышенных береговых дюнах, пустошах и т.д. <...> выбор священного дерева зависит от растительного мира каждого из священных мест и что избирались самое видное или самые видные деревья» [10, 88-91].

В лирике Г.Д. Лазарева лес олицетворяется. Например, в стихотворениях «Песня девушки» и «Хантыйская песня»:

Молчаливые леса,  
Голубой простор,  
И подружек голоса,  
И лесной костер. [11, 29]  
Или

Ветер колышет ели,  
Все деревья в родном лесу  
О солнечном счастье запели,  
Озарившем нашу страну. [11, 31]

В изображении природы второй доминантой (после реки) становится тайга или отдельно взятое дерево. Интересно, что в изображении дерева поэт использует традиционную для ханты вертикальную модель мира, в которой дерево – связующее звено миров. Такое восприятие дерева видим в стихотворении «Лиственница»:

Видишь, лиственница встала  
На скале береговой,  
Небо синее достала  
Непокорной головой. [12, 26-27]

Создавая образ лиственницы, поэт обращается к древнему преданию и поэтизирует его: «есть преданье, что когда-то...» [12, 27]. Героем становится старик, которого природа именует «сын мой милый». Используя олицетворение, поэт создает живой, сказочный образ волшебного дерева, которое дарует не столько телесную, сколько духовную силу: «Отдохнул старик душою» [12, 27].

Последние строки звучат гимном славы дереву, помогающему обессиленному. Здесь же можно увидеть типично сказочную формулу «утро вечера мудренее»:

...И наутро помогло  
Совладать ему с волною  
Лиственничное весло.  
Стал надежней на охоте  
Крепкий лиственничный лук.  
Вот и славится в народе  
Это дерево как друг! [12, 27]

Обращение к перекрестной рифмовке помогает Лазареву поддерживать общий ритмический строй произведения.

Дерево становится не только символом силы духовной, не только деревом-другом, но и, зачастую, указывает на одиночество лирического героя, что можно наблюдать в стихотворении «Лиственница».

В поэзии Лазарева появляется и древняя тайга. Синонимом тайги поэт использует лексемы «урман», «лесная глушь». Это мы можем наблюдать в стихотворении «Молодой охотник – новый человек»:

Я в лесной глуши родился,  
Где столетние кряжи.  
В раннем детстве научился  
Делать лыжи и ножи.  
Смело зверя настагая,  
Все урманы исходил  
И в родной тайге немало  
Новых троп я проложил. [11, 30]

Однако в лирике Лазарева мотив леса не получил развернутого концептуального осмысления, что можно наблюдать в творчестве других хантыйских поэтов.

Шульгин именует тайгу «хоромами», домом. Для ее характеристики поэт использует два определения – «седая» и «живая», указывающих на мудрость жизненных законов природы. В стихотворении «Тайга», используя олицетворение, поэт создал сказочные образы березы и кедра. Именно это стихотворение насыщено концептуальными семантическими значениями понятия лес – дом / терем, жизнь, древнее мировое древо:

Световой забавляясь игрой,  
Кедр касается кроною туч.  
Красной девицей в терему,  
Ветви-косы свои расплетя,  
Наклонилась березка к нему,  
Что-то ласково шелестя. [13, 11]

Заканчивается стихотворение утверждением, в которое свято верит лирический герой: «Древний лес... Голубая тайга! / И под солнцем, и под

дождем / Ты мне, словно бы жизнь, дорога: / Ты для хантов – родимый дом» [14, 27].

Лес Шульгина богат и щедро делится дарами с людьми. Он показан во всем многообразии хвойных (кедр, сосна, ель) и лиственных (береза, рябина, тополь, ветла, черемуха) деревьев. В тайге нет повторяющихся элементов. В стихотворении «Смотри, как облака...» звучит призыв приобщиться к красоте тайги: «Ступи под свод тайги, / В зеленые хоромы, / Воочью убедись, / Как зори хороши» [14, 45]. И здесь встречаем еще одно сочетание – «зеленые хоромы» в значении лес.

Создавая образ леса, Шульгин использует синонимичные понятия «тайга», «бор», «лесок» и устоявшиеся повторяющиеся эпитеты «обомшелая и древняя тайга», «родимый лес».

Лес представлен в произведениях поэта и отдельно стоящим деревом (в значении леса) и группой деревьев – чащей. Когда поэт создает образ дерева, он прибегает к олицетворению. Дерево, как живое существо, может выполнять различные действия: наклоняться, смотреть, падать, настораживаться, притихать, касаться, кланяться и т.д. Воссоздавая образ дерева, поэт прибегает к трехмерной вертикальной модели мира, проводя параллель с древним деревом жизни:

Ветры пахнут сосновой корой,  
Каждый ствол, словно солнечный луч.  
Световой забавляя игрой,  
Кедр касается кроною туч. [14, 27]

Аналогичная параллель наблюдается и в целом лесе: «Мой кедровый лес, / Головой достал / До седых небес» [14, 97]. В этой ипостаси лес превращается во вселенский мост:

Он не просто лес –  
Он вселенский мост:  
Корни тут, в земле,  
Кроны там, средь звезд. [14, 97]

Лес, как и человек, обладает внутренним строением, у него есть свои кровяные, животворные артерии: «Чутко замер лес, / Словно чуда ждет. / По стволам его / Долгий гул идет», [14, 97] руки: «И сызмальства мохнатые руки / Древних кедров тянулись ко мне», [14, 239] он обладает речью: «А потом изучал я упрямо / Речь лесов...» [14, 239].

Лес поэта живет своей жизнью и все в нем гармонично. Он является домом для птиц и животных, оберегает и защищает их. Не случайно поэт сравнивает лес с медведем. С доверием относится лес к человеку с открытым сердцем и светлой душой, делится своими тайнами. Именно в поэзии Шульгина встречаем сочетание «сын тайги»:

Тайга с нами тайнами делится щедро  
В долинах своих и распадках.  
Вот белка застыла на ветке кедра

С кедровую шишкой в лапках.  
А вот глухарь – очень важная птица  
На залитой солнцем поляне.  
Он словно и впрямь никого не боится  
В этой седой глухомани.  
А вот следы – их постичь интересно,  
Ведь это повесть о звере...  
Брожу без ружья ясным утром воскресным  
Мне дарит природа доверье. [11, 101]

Лес воспринимается не только как дом, встречаем сравнение его со сводами (что отсылает к храму), с теремом. Лес становится и местом, с которого лирический герой начинает свою дорогу жизни. Лирический герой Шульгина разграничивает лес по возрасту: молодой лесок поит березовым соком, обомшелая и древняя тайга вызывает чувство благоговейного трепета.

В стихотворениях Шульгина лес является одновременно и пространством без границ: «Расскажите вы им о таежной волнующей шири...» [14, 47], ограниченным, защищенным местом. В стихотворении «Сибирское Баку» лес осознается как преграда, стена. В таком восприятии лес обретает охранительную, защищающую функцию: «Здесь, где кедровые большие / Стоят, как солдаты, стеной» [14, 149]. В лирике Ругина встречается аналогичная семантика леса, отсылающая к мифологическим образам:

Встали кедровые – великаны  
Возле самых берегов,  
Словно стражи – истуканы,  
Словно строй лесных богов. [15, 18]

Говорит Шульгин и о промышленном значении леса, восхищаясь упорством, силой и трудолюбием лесорубов, которые выходят победителями в поединке с тайгой:

В глубь тайги, обомшелой и древней,  
Устремились стальные машины.  
Напряженно застыли деревья,  
В тучи спрятав седые вершины. [14, 39]  
Или в стихотворении «Рождение плотов» читаем:  
Сосны машут лапками,  
Солнце светит ласково,  
Густо, по-весеннему...  
Что в лесу за пение?  
Это пилы острые  
В дерево врезаются.  
Лесорубы рослые  
Трудятся, стараются.  
Что за конь там яростный?  
Кто в тайгу залез?

Это через заросли  
Трактор тащит лес <...>  
Сосны глухо рушатся; <...>  
Жадно пилы острые  
В дерево врезаются. [14, 248]

Именно лексемой «тайга» в поэзию вводятся промысловая, хозяйственная и промышленная функции в этот природный объект. В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина в работе «Знакомьтесь: ханты» отмечают: «Для ханты промысел – столь серьезное дело, что в зимнее промысловое время они живут, как правило, в охотничьих избушках, а не на своем постоянном месте» [16, 45]. В стихотворении «Родное» читаем: «И в тайге, среди заносов, / Я храню лесной обычай. / Мои лыжи остроносы / И легки совсем по-птичьим» [14, 23].

Лес – это и место обретения духовных сил лирического героя Шульгина, и эта функция леса распространена в творчестве всех хантыйских поэтов.

В сборник «Так Молупси» В.С. Волдина вошли пейзажные стихотворения. Друг поэта Проконий Салтыков вспоминал: «В стихах Владимира Волдина я вижу много красоты, нежности, добра и силы, которыми так богата его Земля, его Леса, его Реки, души его Людей...»

Если птица однажды гнездо свое совет, то это место ей становится навечно своим, она далеко не уйдет, не оставит это место никогда... Владимир Семенович Волдин родился и вырос на земле реки Назым (Мосум – по-хантыйски) – притоке великой воды Оби... И это все крепко воспето им... <...> вряд ли надо подбирать слова точнее, сильнее, которыми можно передать, сказать о том, с какой силой и как Володя Волдин любит Жизнь, Землю, Солнце, Лес, Воду и Человека... О чем бы он ни написал, ни сказал – все это доходит до моего сердца, задевает самые потаенные добрые уголки моей души...» [17, 3].

Как и Шульгин, Волдин олицетворяет лес, поэтому Лес поет, пляшет, рассказывает, играет, смеется, свистит, стелет ковер. Синонимом леса в лирике Волдина выступают лексемы «бор», «тайга», «шатер».

Именно сосновый бор в одноименном стихотворении поэта олицетворяет жизнь, выступает в роли гостеприимного хозяина и справедливого судьи:

Ну, а если жадный вор  
Или враг в него прорвется,  
Он обратно не вернется:  
Будет страшным приговор.<...>  
Ты же, добрый человек,  
В бор иди как к человеку <...>  
От дождя тебя шатром  
Он в ненастный день укроет,  
На поляне стол накроет,  
За добро платя добром. [17, 19]

Лирический герой Волдина открыто признается в любви к бору: «Я люблю сосновый бор», поэтому и себя он ассоциирует с деревом. В стихотворении «Мой друг и я» находим прямое доказательство этому: «И, кажется мне: я – сосна, / Мой русский друг – береза» [17, 20]. Так поэт вводит древесные символы со значением народ. Именно сосна становится тем деревом, которое обретает черты человека, например, у нее появляется лицо: «И от сосен краснолицых / Веет запахом смолистым»; [17, 30] глаза и речь: «Вьются травы, рдеют кисти, / Что-то ветру шепчут листья. / Их глазастые узоры / Устремляют в небо взоры. / Слышу тихий голос сосен» [17, 30].

Лес в восприятии лирического героя поэта – это друг: «Лес мой, друг ты мой чудесный, / Ты навеял эту песню» [17, 30].

Лес – это место поклонения святым духам-покровителям. Об этом говорит поэт в стихотворении «Сорум ов». Приобщение к древней культуре предков рождает необходимость оберегать лес. Отчасти это связано еще и с представлениями о лесе как доме зверей и птиц, с которыми связывают братские узы, отсылающие к древним анимистическим представлениям ханты:

Прадеды сюда с собой  
Приносили дар деревьям:  
Деньги, идолов своих,  
Шкуры пойманного зверя...  
Интересно знать о них,  
Я ведь в бога тоже верю.  
На Казыме Сорум Ов –  
Это место было свято.  
Слышал я от стариков –  
Охраняли лес когда-то  
От случайных разных бед.  
От плохих людей скрывали  
И за сломанную ветвь,  
Как за подлости карали.  
Слушаю об этом речь –  
Очень мудро все в легендах.  
Я учусь тайгу беречь  
У седобородых дедов. [17, 29]

Как и у Шульгина, видим охранительную функцию леса в лирике Волдина: «Наши земли, наши воды, / Бережет он с давних пор» [17, 19].

В наследии поэта выделяются два стихотворения – «Охотник», «На охотничьих тропах», которые вводят промысловую функцию леса: «Не гулять – на трудную работу / Человек выходит на охоту» [17, 23].

Доминантой пейзажной лирики Вагатовой является река. Лес представлен в единичных произведениях. Например, в стихотворение «Хантыйской земли плач» видим лес, украшенный «ожерельями из разноцветных бус». Создавая образ леса, Вагатова использует его сравнение с животным –

оленом или лосем. Это сравнение рождает живой образ леса, имеющего шею, плечи, дыхание:

Высокий лес,  
Подобно рогатому красивому оленю шею вытянув,  
Предо мною стоит,  
Плечи расправив, как величавый лось,  
Предо мною стоит.  
Рога подняв, высокий лес  
Вновь задышал.  
Плечи расправив, высокий лес  
Вновь стал жить. [18, 92]

В лирике поэтессы редко встречаются наименования деревьев, исключение составляет береза. Отчасти это объясняется тем, что береза – это священное дерево в хантыйской культуре, и связано оно в обрядах почитания с женщиной. Известный этнограф З.П. Соколова отмечает: «Почитание березы свойственно представителям фратрии Мось, так как предок Мось – зайчиха, поэтому береза считается женским деревом» [19, 595]. Поэтому береза изображается лирической героиней Вагатовой женщиной в белом сахе. Именно это дерево – первооснова жизни, по мнению героини. В стихотворении «Моя березонька» читаем:

Белое дерево с живым сердцем,  
Бесценное дерево с белым сахаром...  
Моя березонька,  
Ты даешь мне жизнь. [18, 59]

Н.В. Полякова пишет: «Характер верований, относящихся к почитанию деревьев, различен, поэтому символизм дерева проходит через верования и традиции многих народов: дуб у кельтов, липа у германцев, ясень у скандинавов, оливковое дерево у мусульман, лиственница и береза у народов Сибири. Береза, например, выделяется ослепительной белизной, а насечки на ее стволе символизируют этапы шаманского вознесения богов, духов и душ, осуществляя, таким образом, связь между небом и землей» [7, 95].

Береза часто встречается и в стихотворениях Р.П. Ругина. У него есть одноименное стихотворение, в котором поэт прибегает к сравнению, уподобляя ее молодой, красивой девушке. С этим же деревом лирический герой устанавливает свое родство, именуя ее сестрой:

Всех деревьев ты нарядней  
В шали нежно-золотой,  
Всех красивей, всех приглядней –  
На ветру шумишь листвою. <...>  
Ведь недаром даже грозы,  
Радуюсь красе такой,  
Редко-редко ствол березы  
Тронут огненной рукой! [20, 285]



«<...> сами природные силы по-особому старательно берегут поэтическое дерево, нечастое в северных краях», – пишет Е.С. Роговер [21, 87]. Создавая образ березы, Ругин поэтизирует древние народные предания, что мы наблюдали и в стихотворении Лазарева «Лиственница»:

Есть рассказ, давно известный,  
Что береза та была  
Дочкой радуги небесной –  
И на землю к нам сошла. [20, 285]

Березками же исчисляет лирический герой Ругина годы. Образ дерева обретает количественную семантику:

Дорогой жизни мчусь. Хорей в руке.  
Летят навстречу годы, как берёзки.  
А за спиной в далёком-далеке  
Ребячьих игр не молкнут отголоски. [15, 7]

Интересно сравнение березок с невестами, которые вступили в брачную пору весной, как и вся природа: «И кажется: с пришествием весны / Со всей природы снят обет безбрачия. / Березки, словно девушки, стройны, / И светится сквозь кожу кровь горячая» [15, 47]. Сравнение дерева с живым организмом позволяет поэту использовать сочетание «горячая кровь». Березовая роща дарит герою и хорошее настроение: «Весело в березовой мне роще. / А в тайге кедровой, смоляной / Думается глубже, но и проще <...>» [20, 35-36].

Синонимом леса в поэзии Вагатовой выступают лексемы урман, чаща: «Мы в урмане жили, в чаще» [18, 8]. Они ближе по семантике к понятию тайга.

Лес, как и человек, обладает внутренним строением, у него есть сердце, разум и душа. Интересно, что героиня Вагатовой не просто находится в центре лесного пространства, но и оно растворяется в ней. В стихотворении «В сердце леса» видим это:

Стою в сердце леса.  
Живу в сердце леса.  
Или, может, лес в моем сердце...  
Дышим с ним одним воздухом.  
И душу, и думу имеем одну. [18, 74]

Лес воспринимается как место духовного наполнения, телесного отдохновения, поэтому вполне закономерна его ассоциация с домом:

Красоту найдет лес для каждого сердца.  
Если устанешь – силы здесь найдешь.  
Если ты мерзнешь – найдешь тепло здесь.  
Если душа пуста – здесь душу наполнишь.  
В таком доме только умей жить...  
Если кто-то не замечает всего этого,  
То живет с пустым нутром. [18, 74]

Исследователи творчества Вагатовой обращают внимание на ее стихотворение «В моем сердце вся природа...». Е.С. Роговер отмечает, что «миниатюра «В моем сердце вся природа...» построена весьма интересно. Она начинается с признания того, что лирическая героиня впитывает в своё сердце окружающий мир, всю природу, добрый нрав и ум народа. Центральные строки стихотворения рисуют женщину, которая уподоблена этой природе, этим ветвящимся деревьям:

Как березка золотая,  
Я свечусь на склоне лета.

А заключительная часть стихотворения говорит об обратной связи героини с окружающим миром: она спешит возратить воспринятое и сконцентрированное в себе:

Мне б успеть отдать все это,  
Все вернуть земле и детям» [22, 125].

Обращают на себя внимание ассоциации лирической героини с березкой. Такое же концентрическое совмещение двоимирия – человеческого и природного – наблюдается в лирике Вагатовой при осмыслении лирической героиней понятия «Лес». Посредством зеркальности воплощает идею двоимирия Ругин. В «зеркальном» мире все расположено наоборот, что соответствует представлениям традиционного человека о другом мире:

Вы б, наверно, поразились,  
Как вода зеркальна тут:  
Сосны в речке отразились –  
Словно сверху вниз растут. [15, 109]

Н.В. Цымбалистенко пишет: «Тема природы неисчерпаема в поэзии Р.П. Ругина, она пронизывает в сущности всё его творчество, явно или подсудно определяя его мироощущение. Для северного поэта она является точкой отсчета, своего рода жизненным ориентиром, моральным критерием и источником вдохновения» [23, 23].

Только в лирике Ругина видим восприятие леса местом чудесного, необычного:

Пойдем со мной в наш тихий лес,  
Там есть черника и морошка,  
Там всевозможнейших чудес  
Сто тысяч – и ещё немножко! [15, 40]

Как и у других поэтов, лирический герой Ругина воспринимает лес местом отдыха от физической усталости и духовных забот:

Присев под кедром отдохнуть,  
Вдохнём смолистый запах шишек,  
И пусть ровней задышит грудь,  
Встряхнув усталости излишек. [15, 40]

Лес способен одаривать благодарного героя, правда, при этом уточняются преобладающая мощь и сила природного объекта, его щедрость:

«И лес меня за то вознаградил, / Исполненный и щедрости, и мощи» [15, 42]. Интересно, что при этом вызывает уважение и сила человека: «И седые вековые ели, / До вершин укутанные в снег, / С уваженьем на него глядели: / Вот что значит сильный человек» [15, 56].

Дерево как память о человеке или месте видим в стихотворениях Ругина, и чаще всего это елка или ель. М.Н. Эпштейн отмечал, что, по сути, это один из вариантов мирового дерева, объемлющего пространство и прорастающего сквозь время, чтобы достичь самых дальних пределов будущего; что это мысль о земном бессмертии, которое передается из рода в род, от предков к потомкам, связуя их в сверхвременной союз. Таким связующим звеном в лирике Ругина выступает ель. Лирический герой открыто обращается к дереву с просьбой о камлании: «Здравствуй, ель! / Сейчас я в самом деле / У тебя камлания прошу» [20, 53].

З.П. Соколова отмечает, что «В хантыйской культурной традиции ель считается мужским деревом, является главным объектом поклонения» [19, 602, 605]. Лирический герой Ругина изображает священную ель, отдельно стоящую, столетнюю, почитаемую: «Ну, а в тех местах, где я родился, / Глянул в первый раз в лицо заре, – / Каждый житель, помнится, гордился / Мощной старой елью на бугре. / Но стояла ель тогда без дрожи / На открытом месте, среди камней. / Не решались те, что помоложе, / Встать плечом к плечу со старой с ней» [15, 70]. Ель – важное дерево и в священном обряде, который совершается после добычи медведя. Ругин обращается к этой древней культурной традиции народа:

А когти прячут в щели  
И трещины коры  
Большой, косматой ели  
По правилам игры.  
Отныне пусть медведи  
Когтями нас не рвут,  
Как мирные соседи,  
Пускай в лесу живут! [15, 109]

Именно ель проявляет сострадание к лирическому герою, пробуждая воспоминания:

Ели, ели, с чувством сострадания  
Вы моей коснитесь головы,  
Пробуждая в ней воспоминанья  
И зарубцевавшиеся швы.  
Речь старинных елей не для славы  
Помещаю в сердца туесок.  
То, что многодумны для меня вы,  
Может быть, кому-то невдомек. [20, 54]

Ель способна утешить, уберечь, воссоздать ретроспективу счастливых и беззаботных дней детства. В стихотворении «Ели селенья» читаем:

«А вот ели на краю селенья / В теплую подмышку заберут. / А вот ели – Неба заземленье – / И утешат, и не подведут. <...>. / Каждое душевное их слово, / Полное доверья и любви, / Возвращает в детство меня снова – / К солнечному берегу Оби» [20, 53].

Лес у Ругина, как и человек, имеет свой возраст, что наблюдали и у других хантыйских поэтов. С возрастом лес становится мудрее, он выступает свидетелем событий и хранителем тайн. В стихотворении «Родимый лес» видим это, отмечая, что лес уподоблен дому, не случайно у него появляется порог:

Помнил старый лес о наших тайнах  
И места заветные берег.  
И людей недобрых и случайных,  
Мудрый, не пустил на их порог. [20, 293]

Лес, как и человек, обладает речью и внутренним строением, у него есть свои кровяные, животворные артерии. В стихотворении «Не торопись, зима...» читаем:

Постой, зима, не торопись пока  
Сковать морозом ток древесной крови  
И листьев речь прервать на полуслове,  
Лишив леса живого языка. [20, 159]

В поэзии Ругина тайга вписывается в равнинный ландшафт, поэтому лирический герой употребляет глагол «кочевать». С тайгой связаны и наставления потомкам, и основы этнопедагогики также ориентированы на окружающее жизненное пространство народа, и в первую очередь на лес и реку. В стихотворении «Добрый наказ» читаем:

Я кочевал в тайге не раз, не два,  
Не позабыв, чему учили предки:  
Где ты прошел, пусть вновь сомкнутся ветки,  
Примятая расправится трава! [20, 189]

В поэзии Ругина в лес вводится и промышленная функция.

Е.С. Роговер отмечает, что «Р.П. Ругин умеет тонко улавливать музыку леса и тундры, поэтому он не случайно разрабатывает в традициях Фета особый жанр мелодий, так в произведении «Мелодии леса» поэт раскрывает богатство звуков в царстве деревьев. Заканчивается же лирическая пьеса призывом: «беречь старый, вечный, вечно юный, музыкальный звучный лес» <...> В стихотворении не только музыка леса, оно само женскими рифмами ассонансами, ритмом четырехстопного хорее несет в себе музыку» [21, 91-92]:

Здесь, в лесу, полно мелодий –  
Словно ягод в туеске:  
На бугре и на болоте,  
И вблизи, и вдалеке. <...>  
Льется музыка лесная,

То печальна, то бодра,  
Словно белка молодая,  
Мысль становится быстра  
Берегите ж многострунный,  
Достающий до небес,  
Старый, вечный,  
Вечно юный

Музыкальный, звучный лес! [20, 227-228]

Подобную музыкальность леса наблюдал и лирический герой Волдина, вместе с которым пели и земля, и лес.

«Для поэта природа – это живое существо, огромное, но очень ранимое и незащищенное. Поэтому в стихах звучит не только страстное признание в любви к природе, но и не менее страстный призыв к ее спасению от варварства и недомыслия», – отмечает А. Урванцев в статье «Сердце, пронзенное любовью» [24, 69]. Лирический герой Ругина обращается с призывом беречь тайгу, а приведенные ниже строки указывают и на гражданскую позицию, которую воплощает поэт в стихах:

Моя тайга, мы так с тобой знакомы,  
Коль заблужусь я – ты не дашь пропасть.

И я тебе, тайга, пропасть не дам!

Все сохраню, что сердцу люблю,

Роскошную твою живую шубу

Не разрешу попортить, не продам.

Шуршит листва, моих касаясь плеч,

Бурлит ручей на перекате звонком,

И мать-тайга мне кажется ребенком,

Которого обязан я беречь.

Моя тайга, во мне – твои черты,

Мне без тебя весь мир и пуст, и пресен. [20, 76-77]

Тайга является домом как для человека, так и лесных обитателей. Дознательство этому видим в стихотворении «Тайги хозяин», «В курапачьем чуме» и др.

Ю. Морозов в статье «Мир поэта – мир поэту» отмечает: «В творчестве Р. Ругина, будь то лирика или проза, нет разделений или противостояния человека и Земли, человека и природы. Они едины в своем существовании и бытии. Одной из характернейших особенностей мировосприятия малочисленных народов Севера вообще, народа ханты в частности, является принцип достаточности в отношении к природе: не брать от нее больше, чем требуется для сохранения рода. Иначе скудеет она, а род погибает. Природа для ханты – не мастерская, а храм, где пакостить запрещено:

Как она добра, щедра, красива –  
Достоянье отчее твое!

И не только мускульная сила,

Ум и сердце – тоже от нее.

В литературе Старого и Нового Света природа часто лишь фон, на котором разворачиваются социальные действия, а у Ругина она самодостаточный, самоценный герой лирического повествования, где человек – и венец природы, и ее составная часть. Природа в поэзии Ругина социальна, небрежение его в погоне за мнимым величием грозит человеку отлучением от первооснов бытия, превращением в мученика бетонных трущоб. В творчестве Р. Ругина звучит мотив границ власти человека в природе. В их отношениях должны быть порядок и целесообразность, свято соблюдаемые человеком. Эти мотивы проходят через всю лирику поэта на протяжении десятилетий, все набирая силу» [25, 94]. Е.С. Роговер в книге «Изучение творчества Р.П. Ругина в школе» подчеркивает: «Стихи Р. Ругина о природе вводят читателя в поэтический мир красоты и величия, национальных обычаев и поверий, в мир прекрасного и возвышенного» [21, 94].

Н. Ного в статье «Высокий костер сердца» отмечает: «Уникальная Питлярская сторона, зеркальные воды величавой Оби, глубокое раздолье речек и озер, «смолистый запах кедровых шишек», красавицы-сосны и кедры-великаны, костровой дымок, «ярко-красные бусины смородины», голубая черника и сверкающая «багрянцем спелая брусника» – эта «лесная сказка» воспитала в мальчишке поэтическую душу и глубокую любовь к родным местам, которая навсегда связала его с родным краем, растворила его в природе. Любовь, которая ощутимо чувствуется в таких его стихах, как «Снега мои», «Край мой родимый», «Мой старый дом», «Моя дорога», «Мой народ», «Родимый лес», «Горсть родной земли» и в других. Природа вызывает массу различных чувств, свежих мыслей, острых желаний и далеких воспоминаний... <...> Взволнованно-торжественно звучит слово поэта, когда он говорит о родной природе, в такой же тональности поэт Ругин исполняет свои стихи. И только тогда, когда он говорит о разрушенной, исковерканной, обиженной природе, о человеческом зле, его голос становится гневным, беспощадным и, я бы сказала, всесокрушающим. С грустью пишет он о своем заброшенном селении и заброшенной дороге. И тогда к людям всей планеты обращен призыв поэта: «Защити леса и реки эти, / И себя, и Землю защити!» [26, 101].

Н.В. Цымбалистенко в книге «Север учил, ничего не тая...» отмечает, что «Ругинская пейзажная лирика увлекает взволнованностью, пронзительностью и глубиной переживаний. Это достигается музыкальной выразительностью слова, слиянием настроения лирического героя и дыхания природы, живой интонацией богатого ритмического рисунка и изумительными по живописи деталями» [23, 24].

Таким образом, видим, что понятие лес/дерево заняло одно из доминантных мест в пейзажной лирике хантыйских поэтов, при этом понятие это содержит мифологические реминисценции и осмысливается поэтами

концептуально. Анализ стихотворений показал, что у каждого поэта есть дерево, с которым он соотносит себя: у Лазарева – лиственница, у Шульгина – кедр, у Волдина – сосна, у Вагатовой – береза, у Ругина – ель. При создании образа леса, как и дерева, поэты используют олицетворения, сравнения, эпитеты. Синонимами леса выступают лексемы тайга, бор, чаща, чащоба, урман, терем, лесок, хоромы, зеленый свод, шатер, дом. Образ леса антропоморфен. У него выделяются кровяные, животворные артерии, голос, глаза, сердце, руки, косы, душа, разум.

Хантыйские поэты в своем творчестве рассматривают лес как укрытие, место нахождения животных и птиц, как отдаленное место, как пространство, как дом (место), как средство существования, источник жизни (здесь вполне логичны охотничья, промысловая, промышленная функция леса), как мост в параллельный мир, как живое существо.

#### Литература

1. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 40-76. [электронный ресурс] // Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/concept/stepanov-concept.htm>. Дата просмотра 04.03.2013.
2. Семенов А.Н. «Все вместила моя душа...»: Концептосфера лирики Д. Мизгулина. СПб.: Издательская программа АПИ, 2010. 160 с.
3. Каргаполов Е.П. «Единение женщины и природы в творчестве М.К. Вагатовой» // Материалы научно-практической конференции с международным участием «Сородичи, я не таю прекрасное от ваших взоров...», посвященное юбилею М.К. Вагатовой (Волдиной), 23 января 2007 года / Югорский государственный университет Институт языка, истории и культуры народов Югры. Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. С. 47-63.
4. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: ООО «Издательский дом» ОНИКС 21 век»: ООО «Издательство «Мир и образование», 2004. 928 с.
5. Большой энциклопедический словарь [электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.onlinedics.ru/slovar/bes/l/les/html>. Дата просмотра 16.01.2013.
6. Дмитриева Д.В. Толковый словарь русского языка. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003.
7. Полякова Н.В. Концепт ПРОСТРАНСТВО и средства его репрезентации в селькупском и русском языках. Томск: ТГПУ, 2006. 120 с.
8. Бутерина О.В. Представление концепта «Лес» в русских и немецких лингвокультурных источниках. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Саратов, 2008. 26 с.
9. Молданова Т.А. История религии обско-угорских народов. Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. 119 с.

10. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. В 3 т. / пер. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.
11. Хантыйская литература: учеб. хрестоматия. В 4-х частях / сост. Е.В. Косинцева. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. Ч. I. 388 с.
12. Литература Югры. 1930-2000. Поэзия. Антология / сост. Н.И. Коняев. Люберцы: Унисерв, 2001. 256 с.
13. Шульгин М.И. Благодарность. Стихи. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1975. 96 с.
14. Шульгин М.И. Мави Ас. Медовая Обь, поэтическое наследие, посвященное 70-летию со дня рождения: сборник стихотворений, поэм на хантыйском и русском языках /сост. Н.И. Величко. Ханты-Мансийск: Издательский дом «Новости Югры», 2009. 304 с.
15. Ругин Р.П. Звон летящего аркана: стихи. М.: Совет. писатель, 1987. 160 с.
16. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1992. 134 с.
17. Волдин В.С. Так Молупси: поэмы и стихи на хантыйском и русском языках. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 1998. 118 с.
18. Вагатова М.К. Моя песня, моя песня: Стихотворения, легенды, сказки. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во. Новое время. 2002. 192 с.
19. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
20. Ругин Р.П. Избранные стихи. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2004. 320 с.
21. Роговер Е.С. Изучение творчества Р. Ругина в школе. СПб.: Просвещение, 2009. 176 с.
22. Роговер Е.С. Лирика Марии Вагатовой // Материалы научно-практической конференции с международным участием «Сородичи, я не таю прекрасное от ваших взоров...», посвященное юбилею М.К. Вагатовой (Волдиной), 23 января 2007 года. Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2009. С. 121-128.
23. Цымбалистенко Н. Север учил, ничего не тая... (Творчество Романа Прокопьевича Ругина). Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство «Красный Север»», 2008. 56 с.
24. Урманцев А. Сердце, пронзенное любовью // Бард снежной державы. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2000. С. 69-74.
25. Морозов Ю. Мир поэта – мир поэту // Бард снежной державы. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд., 2000. С. 91-97.
26. Ного Н. Высокий костер сердца // Бард снежной державы: Страницы жизни и творчества Романа Ругина. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2000. С. 98-104.

Лексико-семантические группы переходных глаголов  
в хантыйском языке

По способности обозначать действие, непосредственно направленное на объект, все глаголы делятся на два лексико-грамматических класса – переходные и непереходные глаголы. В основе этого деления лежит синтаксическое различие – сочетаемость или несочетаемость глагола с прямым дополнением.

В русском языке переходность (транзитивность) определяется как «лексико-синтаксическая категория, на основе которой выделяются глаголы со значением действия, распространяющегося на предмет, который является объектом этого действия» [1, 320].

В хантыйском языке переходный характер действия, его направленность на прямой объект выражается формами субъектно-объектного спряжения. Присутствие прямого дополнения необязательно: наличие объекта и его количественная характеристика выражаются в глагольной словоформе [2, 25]: *Дор сорты пимэл, үдэл на лан тухэрлэл, и үс хайлэт* ‘Озеро начинает высыхать, возьмут и перекроют, один проход оставят (для выхода рыбы)’; *Дыса шовэр пиммэл, нөх лакэптэсэм* ‘В петлю заяц попался, освободил из петли’; *Вүдэл йовэдмэслы, ицэдта лүттэслы* ‘На оленя набросил аркан, затем упустил’; *Кур лан тухэрты йүнийэн тал хишэл хайцэл, ньаңдам омэсдэлдам ши* ‘Печку когда уже закроют, тогда, когда только зола останется, хлеб поставлю в печку’; *Веуэв йөхэтты верэл ул, давэлдэв* ‘Зять должен приехать, ждем=мы’.

Одной из особенностей хантыйского языка является то, что у существительных нет специального падежа прямого дополнения – аккузатива. Он есть только в системе склонения личных местоимений. Таким образом, подлежащие и прямые дополнения, выраженные существительными, формально не противопоставляются. Основная нагрузка, связанная с распределением ролей субъекта и объекта действия, приходится поэтому на глагольные формы [2, 24].

По мнению В.Н. Соловар, переходность/непереходность глагола не является важной грамматической категорией для хантыйского глагола, так как изменение количества валентностей зависит от суффиксов в составе предиката, что влияет на формирование структуры и семантики модели предложения. «Глагольный суффикс может увеличивать количество валентностей и уменьшать их. Так, суффиксы =*məl*, =*lät*, =*ša*, =*lšə*, *əl*, =*ŋəl* и др. ограничивают валентности глагола и тем самым делают закономерным использование суффиксального производного переходного глагола» [3, 25]. Автор утверждает, что переходный глагол *хэсмэлти* ‘греться’ имеет субъектную и объектную валентность, а глагол *хэсмэлтијэл=ти* ‘греться’

только субъектную валентность. Соответственно, у глагола меняется количество валентностей, изменяется значение, и глагол переходит в другую лексико-семантическую группу (ЛСГ).

Глагол в субъектном спряжении не предполагает прямого объекта, но и не исключает его [2, 25]: *Хинт адмэс, шушэл* ‘Короб подняла, идет’; *Хирен элты дэтот нох лакэпта* ‘Вынимаю продукты из мешка’; *Мошцау сох олтлэм [олдэм]* ‘К накидке малицы добавляю (кусочек ткани)’.

Формы объектного спряжения выражают определенность объекта, который может быть оформлен показателем принадлежности, иметь при себе определение, кроме определения иметь *референтный уточнитель*, а также местоименное определение [2, 26-27], например: *Йаңхлэв ицэхрэв артадэлэв, ньотайэн муй йнта* ‘Съездим, к пастбищу присмотримся, ягельные или нет’; *Хүд веллэс йэднийэн холэлдэв артадэлэв* ‘Перед рыбалкой сети проверяем (в порядке ли сети)’; *Келэм олтсэм [олсэм]* ‘Веревку удлинила’; *Ханты йасэн ад лүтты* ‘Хантыйский язык свой не упусти’; *Там йэрнасэм илтайд йэша олтты мосл* ‘Надо добавить к подолу этого платья (кусочек)’; *Манэм нох ад дмы* ‘Не поднимай меня’; *Ветрайүдэн адмалэн* ‘Ведро возьми и носи (букв.: подними)’; *Лүвэл ньоты там кев пүт нох адэпты* ‘Помоги ей поднять этот котел’; *Наврэмен думэттыи* ‘Одень ребенка’; *Ма дүвел иципа пайцэртлэм* ‘Я его все равно заставляю’; *Ов лан тухры* ‘Закрой’; *Курэм атма тухэрмем* ‘Дверь печки плохо закрыла, оказывается’; *Ампарэм лан тухэрсэм* ‘Амбар закрыла’; *Донас овл лан тухэрмал* ‘Двери лабаза закрыл’.

Формы объектного спряжения указывают не только на определенность объекта, но и неопределенность, например: *Павэрт шуп ад дмы, давэрт* ‘Бревно не поднимай, тяжелое’; *Ларац нох алэпсэл* ‘Ящик подняли’; *Эвилэнки йоша алэпсэлды* ‘Девчонку на руки поднял’; *Ура верл, нөх ат адэмла* ‘Капризничает, чтоб подняли (на руки) (ребенка)’; *Наврэм нох алэпсэлды* ‘Ребенка поднял (на руки)’; *Йохан үништы артадэсэл* ‘Пытались перейти реку’; *Ин дор йнт эсэдда лан тухэртыйа* ‘Сейчас озера не разрешают перекрывать’.

Объект может также указываться только формой глагола в случаях, когда он назван в предыдущем тексте или ясен из ситуации, например: *Пүтэн йэтишэс. Вүты алэлдэм* ‘Еда в котле готова. Сниму с огня (котел)’; *Муухлэн лыһаптэйи* ‘Узел ослаб’; *Ампен лыһапты* ‘Ошейник собаки ослаб’; *Охшамем шеук такан йэрсэн, лыһаплэм* ‘Платок крепко завязала, ослаблю’; *Такан муухла йэрмен, лыһаптэлэм* ‘Крепко в узел завязала, ослаблю’.

К переходным относятся глаголы, при которых возможна постановка прямого дополнения; они обозначают действие, направленное на объект, например: *адэмты, нөх адэмты* ‘поднять’, *адэпты* ‘снять с огня’, *йкэтты* ‘собирать’, *артадэты* 1. ‘присматриваться, приглядываться’, 2. ‘проверить, определить’, 3. ‘пробовать, пытаться’, *вүты (үты)* ‘взять, брать’,

*давэдты* 1. ‘ждать, ожидать, дожидаться’, 2. ‘охранять’, ‘беречь’, ‘пасти, караулить, сторожить’, *лакэптэты* ‘вынимать’, ‘освободить (из петли)’, *дждэты* ‘растопливать, оттаивать’, *думэтэты* ‘одеть кого-л.’, *дүттэты* ‘упустить’, *дыһаптты*, *дыһаптэты* ‘ослабить (ошейник, веревку)’, *дэщатты* ‘убирать, прибирать, прибрать’, *мйты* ‘дать, давать, отдавать, отдать, передать’, *лакки мйты* ‘раздать’, *һотты* ‘помогать’, *олтты* ‘надставить, удлинить; соединить два конца (помещать дополнительно какую-л. часть, деталь к изделию, соединив их для увеличения размеров (высоты или длины) последнего)»; добавить (при шитье)’, *тухарты* ‘закрывать, запирать’; ‘перекрыть (устье водоема)’ и др.

*Һаһь ващунэп щепдан эдты лакэптэсунэп* ‘Два куса хлеба из карманов вынули’; *Щитэд мәнэм мийи* ‘Это мне отдай’; *Аһьбел имийэн худэм ху худэм эсэм һаһь шупн мйдайэт* ‘Мать на троих сыновей три молочных пирожка дает’; *Дайэм шупэн мйса* ‘Топор ему дали’; *Йайэм һобхэдал дап-кайа мйслы, һобхэдал урэнэн обхэн мйса* ‘Брат мясо в магазин сдал, за мясом ему денги дали’; *Верэм бтдал иса лакки миймал* ‘То, что изготовил, все раздал’; *Мйнэм давды* ‘Меня жди’; *Воша мйнэм мбхидэв йэтэн вүйи эдты давэдэдэв* ‘Уехавших в город с вечера дожидаемся’; *Кйт пелэк эдты кйт хуйэн давэда* ‘С двух сторон охраняется двумя мужчинами’; *Йох ат давэдты мйндэт* ‘Мужчины охраняют оленей в ночь идут’; *Ат давэдты* ‘Сторожить в ночь’; *Вүды давэдты* ‘Пасти, сторожить оленей’; *Дүв вүды давэдман ус* ‘Он жил и пас оленей’.

В русской грамматике непереходный глагол (глагол безъобъектный) – глагол со значением действия, не подразумевающего предмета, на который это действие естественно направляется [1, 103].

Непереходными называются глаголы, при которых постановка прямого дополнения невозможна: *мйрэты* ‘гремять’, *мойдантэты* ‘гостить у родных’, *мойдэты* ‘гостить’, *йовдэсты* ‘развеваться’, *дурэты* 1. звенеть, 2. журчать (о воде), *йэшащты* 1. баловаться, шуметь; 2. стараться; копошиться, возиться; *портэты* ‘занести снегом, замести’, *лйп туты* ‘занести (снегом)’, *дйрэты* 1. ‘кружиться, вращаться’; 2. ‘катиться’, 3. ‘клубиться’, *йолхэдтэты* ‘охлаждаться, освежаться’, *актэщты* ‘собираться, собраться (решить отправиться куда-либо в дорогу)’, ‘собраться где-либо’, *мйратты* (мгновен.) ‘гремять, загрохотать’, *мйрыты* ‘гремять, грохотать (о громае)’ и др.

*Арэд щи ики ай дурэйэд* ‘Песня у этого мужчины звенит (т.е. голос хороший)’; *Луһнаһщэп дурэйэд* ‘Колокольчик звенит’; *Күвэл дурэйэд* ‘Бубенчик (колокольчик) звенит’; *Куйпэд дурэйэд* ‘Бубен звенит’; *Нарэсыйх дурэйэд* ‘Музыкальный инструмент звенит’; *Сойэм йишукэд ай дурэйэд* ‘Вода в ручье так и журчит’; *Дый муй вер тайдэт, хятэд хүват йэшащдэт* ‘У них какое дело есть, весь день балуются’; *Хйлэвэт хоп нүмнийэн дйрэсэт на йэшащсэт* ‘Чайки над лодкой кружили и шумели’; *Щи мйндэв, сүмэт шенк ар дун удты тйхайэвэн, литра шуп удэв унта ай акэтмыйа, хятэд хүват*

*йэшащдэв* ‘Вот идем, берез очень много там, где мы летом живем, берем в лес литровую (посуду) сок березовый собирать, целый день копошимся’; *Охем дйрэйд* ‘Голова кружится’; *Тохдэн хоп вош нүмнийэн дйрэйтэс* ‘Самолет над поселком покружил’; *Ин дунтэт вүтэн Ас нүмнийэн дйрэты питсэт* ‘Гуси стали кружить над широкой Обью’; *Дйрэйтэс, дйрэйтэс, хойт педэ щи ушэмтэс* ‘Катился, катился, куда-то исчез’; *Ал вопийэд, сора мйндэ, йойта доһщ ай дйрэйд* ‘Быстро едет (нарта), мелькает так, что сзади снег клубится’; *Нйн йолхэдтэты ким этлийа* ‘Выйди на улицу освежиться’; *Камэн щикем рувэн, һаврэмэт намэн йолхэдтэдэт* ‘На улице так жарко, ребятишки на берегу освежаются’; *Вот рувэн йолхэдтэдэв* ‘На ветру освежаемся’; *Дүв мйнтыйа актэщсэт* ‘Они собрались ехать’; *Хойта щи доватэн актэщдэт, минэмэн сүс пйтлам ат хойти* ‘Куда так собираются, нам как темная осенняя ночь’; *Мйнты кйтнэдам актэщдэтэн* ‘Двое=мои уезжающие собираются (в путь)’; *Вүдэт похла актэщмел* ‘Олени собрались вместе (сбились в кучу)’; *Похал мйратэс* ‘Гром гремит’; *Ас түмнийэн похал мйрийэд* ‘За рекой гром гремит’; *Кевэн тащэн вот иты мйрийэд, асэн дов тащэн вот иты мйрийэд* ‘На Урале стадо твое как ветер грохочет (гроыхает, мчится с грохотом), на Оби табун лошадей как ветер мчится с грохотом’.

В русской грамматике переходными называют глаголы, способные иметь прямое дополнение в форме винительного падежа без предлога. Деление глаголов на разряды переходных и непереходных связано с категорией залога. В русском языке объект в действительном залоге можно превратить в грамматический субъект в страдательном залоге, например: *Девочка написала письмо. Письмо написано девочкой.*

Переходность / непереходность основывается на двух факторах – семантике управляющего глагола и его сочетаемости с управляемым именем. Переходность выражает направленность действия субъекта на объект, непереходность – замкнутость действия в сфере субъекта.

Переходный глагол может выступать в непереходном значении, например, может использоваться без указания лица или предмета, на который переходит действие, те есть без прямого дополнения. В этом случае глагол приобретает особые оттенки значения: уметь делать то, что выражено глаголом или быть занятым тем действием, которое выражено глаголом. Употребление переходного глагола без прямого объекта называют его абсолютным употреблением.

Субъектно-объектное спряжение ориентировано, прежде всего, на переходные глаголы. Но сами глаголы «категории переходности» не всегда очевидны; иногда «переходность» глагола, взятого вне контекста, не совпадает со способностью иметь при себе прямой объект [2, 27]. Непереходный глагол, в свою очередь, может выступать в переходном значении. В хантыйском языке нередко встречается употребление непереходного глагола с прямым объектом, например: *Йохэм мйтсэв* ‘Бор проехали’; *Курт мйнмевэн, дойльэсув* ‘Деревню проехали и остановились (чтобы олени отдохнули)’;

*Курт мѳхты мѳнлѳв* ‘проедем деревню, не заезжая’; *Хѳтѳд шушты* ‘День идти’; *Тыдѳц мѳнты* ‘Месяц идти’; *Хѳтѳд рунитсѳв* ‘День работали’. В хантыйском языке есть случаи, когда член предложения, по форме соответствующий прямому дополнению, связан с глаголом, функцию имени при котором можно оценить как обстоятельство. В предложениях – *Всю ночь я не смыкал глаз*; *В больнице он лежал целую неделю* – форма винительного падежа выражает полный охват действием времени и пространства. [2, 27]. Как считают авторы, в данном случае наблюдается расширение сферы переходности. Хантыйские глаголы движения выступают в формах объектного спряжения, при которых имена существительные с семантикой времени и пространства в основном падеже должны трактоваться как прямые дополнения: *Ащем иса дѳлѳн йушѳт шушсѳлы* ‘Отец=мой все военные дороги прошагал=их’; Объектный показатель, присоединяясь к основе глагола, который иначе оценивался бы как непереходный, с необходимостью преобразует структуру содержания глагола таким образом, что он становится переходным [2, 27-28], например: *Ма дѳвелд элты ѳнт йохѳтлѳм* ‘Я его не догоню’;

Иногда к непереходным глаголам может присоединяться объект, имеющий общую с глаголом семантику: *с глаголом улты сочетаются слова турѳм в значении ‘жизнь’, ‘век’, нупѳт в значении ‘век’, ‘жизнь’, например: Йи эвел хѳв нупѳт ус* ‘Одна дочь его прожила долгую жизнь’; *Анѳимѳл хѳв нупѳт улмад* ‘Бабушка прожила, оказывается, долгую жизнь’; *Нѳви турѳм улты* ‘Прожить светлый жизненный путь’; *Хѳв нупѳт хѳва услѳн, ван нупѳт вана холтыслѳн* ‘Долгую жизнь долго прожили, короткую жизнь коротко закончили’.

Переходность глагола реализует объект, который уточняет, раскрывает содержание действия, переданного глаголом. Только в сочетании с прямым дополнением переходные глаголы выступают как полнозначные, законченные по смыслу: *Мѳн хѳд тынѳсѳв* ‘Мы продали рыбум’. Объект может отсутствовать в тех случаях, когда он известен из общего контекста или подсказывается обстановкой речи: *Кешем нѳдѳл шукадѳс, йѳдѳна нѳдѳтсѳм* ‘Рукоятка ножа сломалась, сделал новую рукоятку’; *Йѳмѳн ѳола йохѳтлѳв, щѳ кашѳн хойат копѳйкайѳн мѳдайѳв, щѳ йовѳлдѳв* ‘На святой мыс подъезжаем, каждому копейку дают, и бросаем’; *Щѳдѳта ѳолад йѳвѳтлѳдды аѳкад шуна, йѳхан хур нѳты тѳхи хойѳд* ‘Затем пустит стрелу в пень, в конец поворота реки туда попадает’; *«Щѳдѳта йѳвѳтлѳм на щѳ лота щѳ рѳкѳндѳн»* ‘Вот как пушу (стрелу) (букв.: кину), умрешь там (где находишься)’; *Тѳдыѳа йохѳ тустѳн* ‘Много домой принесли’.

Переходные глаголы выражают, прежде всего, действия, направленные на предмет и производящие в нем какие-либо изменения или воспроизводящие данный предмет как продукт действия, например: *нѳсан верты, сѳх йонтты, кѳшты* сшивать (меховые изделия, изделия из кожи, толстой ткани); *дѳхты* 1. вязать; связывать; 2. обвязывать, перевязывать веревками;

3. шить толстыми нитками, прихватить, примѳтывать; *лѳтот верты* ‘приготовить ужин’.

*Сох кѳшлѳм* ‘Шкуры сшиваю’; *Моѳцаѳн ѳопѳлдувѳдам кѳшлѳдам* ‘Сшиваю шкуры малицы’; *Моѳцаѳн эд сохѳл кѳшлѳм* ‘Сшиваю ткань для шитья накидки малицы’; *Ухлѳн дѳхи* ‘Нарту (шкуру, груз на нарте) обвяжи’; *Торнѳн дѳхи осѳм хѳра* ‘Связывай траву для подкладывания под изголовье’; *Холдѳн дѳхлѳв* ‘Сети вяжем’; *Норы дѳхты* ‘Вязать циновку для постели (делать мелкие ячейки)’; *Вай нѳтѳт йѳха дѳхсѳм* ‘Подожву кисов вместе пришила’.

Глаголы со значением восприятия, узнавания, чувствования, направленные на другой предмет (вантты ‘видеть’, *моштѳты* ‘узнать’, *йорѳмѳты* ‘забыть’, *оша пайѳты* ‘понять’ и др.), также относятся к переходным, хотя объект не подвергается каким-либо реальным изменениям: *Щѳи вердѳл хѳвѳн йорѳмѳсѳдам* ‘Эти его поступки давно все позабывал’; *Йѳсѳнѳдам холт йорѳмѳты тѳтсѳлѳдам* ‘Слова стала забывать’.

В хантыйском языке формы пассивного спряжения свободно образуются как от переходных, так и от непереходных глаголов, например: *Ухлѳ дѳхлѳ* ‘Перевязывают веревками нарту’; *Мѳр вош харѳн ѳктѳцсайѳт* ‘Народ на площади собрали’; *Сойѳм шопѳи алтса [алса]* ‘Через ручей перенесли (ребенка)’; *Вотас ус, йушев доѳцѳн лѳй портѳса* ‘Метель была, дорогу снегом замело’; *Вотн тѳхтѳм нох алѳса* ‘Ветер шкуру поднял’; *Ай ѳаврѳм нох алѳса* ‘Малыша подняли (на руки)’;

В настоящем исследовании мы ограничимся рассмотрением группы так называемых собственно переходных глаголов, управляющих прямым и косвенным дополнением, обстоятельством. Прямое дополнение выражается именем в основном падеже прямого объекта, косвенное дополнение и обстоятельство выражаются формами косвенных падежей.

Итак, подведем некоторые итоги вышесказанному:

1. В основе деления глаголов на переходные и непереходные лежит синтаксическое различие. В хантыйском языке нет специального падежа прямого дополнения – аккузатива, как, например, в русском языке, в финно-угорских языках: финском, марийском, карельском. Глагольные формы субъектного и объектного спряжения указывают на наличие объекта и его количество.

2. В хантыйском языке объектный показатель, присоединяясь к основе непереходного глагола, преобразует глагол таким образом, что он становится переходным. Граница между переходными и непереходными глаголами иногда трудно различима. Переходные глаголы могут иметь непереходное значение, а непереходные глаголы могут иногда сочетаться с прямым дополнением в основном падеже.

#### **Лексико-семантические группы переходных глаголов**

В последние годы в лингвистической литературе меняется подход к изучению сочетаемости глаголов. Если ранее рассматривалось управление единичных глаголов, то сейчас наблюдается тенденция анализа глагольного

управления в рамках лексико-семантических групп. Данный подход обусловлен наличием некоторой корреляции между принадлежностью глагола к определенной лексико-семантической группе и его управлением. Анализ фактического материала указывает на эффективность этого подхода. Переходность глагола и форма выражения объекта тесно связаны с лексическим значением управляющих переходных глаголов. В глагольно-именных словосочетаниях с объектными отношениями могут выступать различные по семантике глаголы. Основываясь на классификации «Толкового словаря русских глаголов» под ред. проф. Л.Г. Бабенко [4], попытаемся разбить переходные глаголы на следующие лексико-семантические поля.

#### 1. Поле действия и деятельности.

Объект может быть охвачен действием глагола полностью или частично, в нем могут происходить как количественные, так и качественные изменения, вплоть до полного разрушения или создания данного объекта вновь. Изменения, происходящие с объектом, зависят, прежде всего, от степени воздействия лексического значения, выраженного управляющим глаголом.

В обширное поле действия и деятельности входит наибольшее количество различных по своим значениям лексико-семантических групп:

1. Глаголы перемещения объекта. Глаголы, обозначающие перемещение объекта в пространстве, составляют довольно значительную группу. В данной группе объект изменяет свое положение в пространстве, перемещается при помощи действия управляющего глагола, например: *ватэ́дтэты* ‘вести за руку (помогать идти кому-л., сопровождать, направлять движение)’, *ватэ́дты́йэ́дты* ‘водить’, *ту́ты* ‘нести, принести’, ‘везти’, ‘вести’, ‘доставить’, *ким ту́ты* ‘вынести’, *лакки ту́ты* ‘развести’, ‘разнести’, *ту́ты́ты* ‘водить, возить’, *а́дты* ‘нести, перенести, перетащить’, *лакки а́дты* ‘расташить’, *а́дтэ́сты* ‘переносить (вещи)’, *пе́рэтты* ‘тащить, с силой двигать что-л. с места, поднимать’, *та́хэ́ртты* ‘вешать, повесить’, *лакки та́хэ́ртты* ‘развешать’, *но́х та́хэ́ртты* ‘повесить’, *нык та́хэ́ртты* ‘повесить над костром’, *та́дэ́ты* ‘возить’, *лакки та́дэ́ты* ‘растянуть’, *та́дты* ‘тащить, волочить, тянуть; протянуть; натянуть’, *но́х та́дты* ‘вытащить’, *лакки та́дты* ‘расташить’, *ла́нкты* ‘накрывать, накрыть чем-либо, укрыть, прикрыть’, *ид ла́нкты* ‘закапывать’, *ла́п ла́нкты* ‘покрыть, укрыть’, *пайэ́тты* ‘ронять’, *вои́тэты* ‘гнать’ и др. В большинстве случаев глаголы перемещения включают сему направления без указания на определенную точку перемещения, то есть они совмещают семы старта и финиша, каждая из которых может актуализироваться в определенном контексте. При хантыйских глаголах перемещения замещается объектная валентность, выраженная основным падежом.

2. Глаголы помещения объекта. Глаголам перемещения близки глаголы помещения объекта. Данная группа является довольно разнородной по составу, в нее входят глаголы помещения объекта куда-либо (*понты* ‘класть, ставить’, *хойэ́дты* ‘засунуть, затолкать, вставить’, *дэ́дты* ‘сесть,

поместиться (на транспортное средство)’, *дэ́дты* 1. ‘нагрузить, грузить, погружать, погрузить (помещать груз, пассажиров на какие-л. транспортные средства), *опсэ́дты* ‘рассаживать’, *хайты* ‘оставлять’, *дэ́цатты* ‘прибрать’, *до́ныцты* ‘ставить поставить’, *ид до́ныцты* ‘втыкать’, *до́ныцэ́нты* (мгновен.) ‘поставить’, ‘втыкать, воткнуть’, *во́ртэ́нтты* ‘совать’, *ло́ттэты* ‘хоронить’, *ды́пийа но́рэ́тты* ‘вдавливать’, *ла́п верты* ‘заделывать’, *ла́п хирты* ‘закапывать’, *тэ́вэ́дты* ‘затыкать; запихивать’, *ид ла́нкты* ‘класть, ставить’ и др.

Конструкции, в которых реализуются значения глаголов помещения, включают, как обязательную, объектную позицию, выраженную основным падежом: *Ма́ндэ́ман, ухдэ́ман дэ́дтэ́ман [дэ́дтэ́ман]* ‘Пойдем, загрузим нарту’; *Ата́м та́хайэ́н ухдэ́н а́д вата́дтэ́йи* ‘В плохом месте упряжку веди’; *Нык та́хэ́рты пү́тэ́н* ‘Повесь над костром котел’; *Давэ́рт а́дтот а́дэ́д [а́дтэ́д]* ‘Тяжелую ношу несет’; *Та́да йис, ухдэ́т до́нас и́дпи э́дты ким та́дда́йэ́т* ‘Зима наступила, нарты из-под лабаза вытаскивают’; *Ву́ды ке́римал, хэ́дмал, ку́щайэ́д йохта́ман, до́вдал лакки а́дтэ́мэ́т, лакки та́дэ́мэ́т во́йэ́тэ́н* ‘Олень обессилел, погиб, когда хозяин пришел, кости зверями разнесены, растащены уже’; *Ке́дэ́м о́дтсэ́м [о́дтсэ́м]* ‘Веревку удлинит’; *Иэ́р-насэ́м и́дта́йд йэ́ша о́дты мо́сл* ‘Надо добавить к подолу платья (кусок)’; *Так вотн и́йх и́д навта́м, пайта́м* ‘Сильным ветром дерево свалило’; *Пушас ов и́д пайта́м до́вэ́тн* ‘Лошади уронили калитку’. Глаголы помещения объекта управляют дательно-направительным падежом: *Хира хойэ́дта́дн ке́пэ́ддан* ‘Камусы в мешок затолкай’; *Хоптанен пушаса та́хэ́рты* ‘Пальто на забор повесь’.

3. Количество глаголов физического воздействия в хантыйском языке довольно велико, они обозначают ситуацию, при которой одушевленный субъект подвергает физическому воздействию одушевленный или неодушевленный объект. Все они управляют основным падежом прямого объекта: *Имет со́х пайэ́ртдэ́т* ‘Женщины белье выжимают’; *И то́рэн дэр, и варэ́с нү́в морэ́мэты а́нт рэ́хэл* ‘Нам ни одну травку, ни одной веточки сломать нельзя было’; *Ухэ́д тосэ́м ио́ппи морэ́мэс* ‘Переключина нарты сломалась’; *То́хи и́йха пе́дантысэ́в, йэ́рнаслэ́нкем и́д менэ́мэса и́йхэ́н* ‘На дерево наткнулись, платье о дерево порвалось’.

Глаголы физического воздействия часто замещают орудийную синтаксическую валентность. Управление местно-творительным падежом обусловлено характером глаголов физического воздействия, обозначающих производимое с применением орудия воздействие: *Йинтэ́пэн пе́дда́йэ́н* ‘Иголкой уколешься’; *Йо́нтдэ́т, ү́вдэ́т, а́пицалд кáмн щирн пайэ́ртдэ́дды* ‘Играют, кричат, младших как только не прижимает’; *Ду́йэм туйэ́н э́тса, пайэ́ртдэ́м* ‘На пальце гной, выдавливаю’.

4. Глаголы созидательной деятельности. Акциональные глаголы, в том числе глаголы со значением созидательной деятельности, составляют один из значительных участков общей системы глагола. Акциональные глаголы



представляют собой языковое воплощение всего многообразия действий, совершаемых человеком. Данные глаголы относятся к агентивным глаголам, так как сам факт совершения действия предполагает наличие его сознательного исполнителя. Указанные глаголы делятся на несколько групп. Глаголы создания объекта в результате трудовой деятельности, которые подразделяются на глаголы создания объекта в результате физического труда: *верты* ‘делать’, ‘изготавливать’, *верантты* ‘мастерить’, *воухты* ‘выстрагивать’, *воухантты* ‘строгать, обтесывать’, *воухатты* ‘мастерить’, *порэтты* ‘сверлить, высверливать’, *порэмтты* (*мгновен.*) ‘просверлить’, *лэцтантты* ‘точить (брусом)’, *омэсты* ‘строить’, *верты* ‘делать’, *йонтты* ‘шить’, *кашты* ‘наметывать’, ‘сшивать ( меховые изделия, изделия из кожи, толстой ткани)’, ‘примётывать (присоединять (присоединить) детали одежды, белья, ткани и т.п. к чему-либо, присоединяя их крупными стежками)’, *кашэптты* (*мгновен.*) ‘сшить, пришить, прихватить иголкой (шитье), соединить куски меха для шитья, части ткани’, ‘примётывать’, *пйттыты* ‘подшить ( подошву)’, *пйттыты* ‘подшить ( подошву)’, *сэсты* ‘вязать’, *дэхты* ‘вязать, связывать’, ‘шить толстыми нитками, прихватить, примётывать’, эвэтты 1. ‘вырезать (изготовить что-либо (из дерева, камня, кости, бересты, камуса); 2. ‘создавать различные узоры с помощью острого инструмента (ножа, напильника)’, *эвэтты* ‘пилить’, ‘плести (из прутьев, ниток)’, *мува омэсты* ‘сажать’, *йаха йарты* ‘связывать’, *йаха сэнтты* ‘сколачивать’, *тйтэдтты* ‘защемить’, *падты* ‘печь’, *айа йонтты* ‘ушивать’, *йонтты* ‘шить’, *йонтэсты* ‘шить, мастерить’, *айэмтты* [*айэптты*] ‘клеить, склеить’, *йаха айэмтты* ‘сваривать’, *хирты* ‘копать, выкопать, вырыть, сгрести’, *нох пйцэртты* ‘вытащить с трудом’, *лэцатты* 1. чинить (приготовить к использованию (держать в порядке), поправить, отремонтировать (орудия промысла, инвентарь – мотор, нарту, сети); 2. Прибрать; 3. Приготовить и т.п. *Сохэл воухдэм* [*воухдэм*] ‘Доску обтесываю’; *Тэм худ йух шуп воухдэм* ‘Это бревно из ели обтесываю’; *Дайм нйл воухэл* ‘Строгает ручку топора’; *Йух эвэтты* ‘Пилить дрова’; *Сэх кеши ханши эвэтэл* ‘Для шубы узоры вырезает’; *Пор үс порэмтэс* ‘Просверлил сверлом’; *Сохэл порэтты* ‘Доску просверлить’; *Кешен нох лэцтанты* ‘Нож нагочи’; *Йух элты хур верэс* ‘Из дерева корыто сделал’; *Унта йохэтлэнэн, дэнэс хыр вердэтэн* ‘В лес приходят, делают из веток место для отдыха’; *Хяхранэ йух хоца ус верэл* ‘Дятел в дереве дупло делает’; *Йайэм ики ухэл верэл* ‘Дядя нарту строит’; *Мун йадэл хотэн версайэв* ‘Нам новый дом построили’; *Тэм вус лпн верэлэн* ‘Эту дыру заделайте’; *Пуна йам арат хоймал, нох ўрайн пйцэртсэл* ‘В морду достаточно много попало (рыбы), с трудом вытащили=они’; *Пуна ар ки хойл, ид тохноптты верэтл, нох пйцэрттлэ ци* ‘В морду если много попадет (рыбы), и вот вытаскивают с трудом’. *Ма олуна кўсы йўвэтдэты пилдэм* ‘Я первым обруч буду бросать’; *Вай пйтэм йаха лэхсэм* ‘Подошву кисов вместе пришила’. *Вай үсем кашэпдэм* ‘Пришью дыру на кисах’; *Нуй кўвэщ понэл кашэпэл (кашэптэлды)* ‘Подол верхней мужской

одежды из плотного сукна приметывает’; *Хопен нох лэцатты* ‘Приготовил лодку (держи в порядке)’; *Холнем нох лэцатсэм* ‘Сетку приготовил’; *Хотэл лэцатсэдды* ‘Прибрал в доме’; *Хяда хирэл лэцатсэл* ‘Приготовили мешок=его с запасами’; *Аса лэцаттэвэн, сөхдэв таща пнман, ад ким алэмэддэв* ‘Когда собираемся (каслать) на Обь, вещи заранее приготовлены, возьмем и вынесем только’; *Лэтотдэв лэцатман удлэт* ‘Продукты приготовлены’.

Значение глагола *айэмты* ‘изготавливать какую-либо вещь, предмет, соединяя части и детали специальным липким веществом – клеем’: *Ма сопэк айэмтдэм* [*айэмдэм*] ‘Я сапог склеиваю’; *Нэнэк айэпэл* ‘Бумагу клеит’; *Нымэл сүх айэмэн айэмдэм* ‘Лыжи-подволоки склеиваю осетровым клеем’; *Сопекдам айэмэмэт* ‘Сапоги=мой склеены’; *Карты кур йаха ад ци айэпдэ* ‘Железную печку вместе сваривают’.

Семантика глагола *пбрэтты* ‘Делать (сделать) в чем-либо много углублений, дырок, используя для этого специальный инструмент *пбр* ‘сверло’, вращением которого получают отверстие в чем-либо’: *Пбр үс пбрэмтэс* ‘Просверлил сверлом отверстие’; *Сөхэл пбрэтты* ‘Доску просверлить’;

Глагол *хирты* имеет следующую семантику ‘Делать выемку, углубление, яму в земле, разрыхляя грунт и вынимая, выбрасывая его лопатой или другим орудием’: *Карсарн нох хирдэддам* ‘Лопатой соберу’; *Карсарн йаха хирдэддам нампэрдам* ‘Лопатой мусор сгрэбу вместе’; *Охсар ими унши илпийэн уух хирмал* ‘Лиса под сосной нору вырыла’.

Семантическая общность данных глаголов проявляется в реализации модели: глагол созидания + объект (результат действия) + название материала, из которого изготовлен предмет. В синтагматическом плане глаголы созидания характеризуют управление основным падежом; объект возникает в результате физической и/или умственной деятельности человека: *Нол-йухэл верэл* ‘Лук-стрелы делает’; *Нэпек дунэтдэм* ‘Книгу читаю’.

Глаголы созидательной деятельности, употребленные безобъектно, то есть без указания лица или предмета, на который действие переходит, приобретает оттенок значения «быть занятым тем действием, которое выражено глаголом»: *Ма воухантсэм* [*воухатсэм*] ‘Я строгал’; *Верантлэт* ‘Мастерял’; *Аньем пйт верэл* ‘Мама пищу готовит’; *Хор пйтты тайм нэ хор пйтты пйттыис* ‘Женщина, у которой была подошва из лапы лося, им подшила подошву’; *Пурка пйттыл* ‘Бурки подшивает’; *Вай пйтэм ун аньемн пйттыса* ‘Подошву кисов бабушка подшила’.

При рассматриваемых глаголах часто замещается позиция фабрикатива. Под фабрикативом понимается вещество, материал, из которого сделан (изготовлен, получен) предмет [5, 56]. Позиция фабрикатива замещается именем существительным в функции определения, например: *Данки сэх йонтэл* ‘Шьет шубу из беличьх шкур’; *Паннэ хир йонтсэм* ‘Сшила мешок из кожи налива’.

Помимо прямого дополнения, глаголы данной группы зачастую управляют именем с послелогом *элты* при обозначении вещества, материала, из которого что-либо изготовлено, например: *Йэрмак элты йонтэм бхшамем* 'Из шелка сшитый платок'; *Ййх элты хур верэс* 'Из дерева корыто сделал'.

При глаголах созидательной деятельности часто замещается позиция адресата или реципиента действия, которая выражается дательным падежом. Например: *Йохдада лэтэт кавэрэл* 'Мужчинам еду готовит'; *Осхада йэрнас йонтэл* 'Сестре двоюродной платье шьет'; *Йод-ййхэл пбхэда версэм* 'Сыну=его лук-стрелы изготовил'. Действие глаголов созидательной деятельности и отрицательного воздействия на объект более выражено по сравнению с глаголами других групп, они имеют наибольшую степень интенсивности в воздействии на объект.

5. Глаголы эмоционального состояния. Большинство глаголов эмоционального состояния, передающих душевные переживания человека, его чувства – радость, страх, печаль, гнев и т.п., характеризуются падежным управлением. К глаголам эмоционального состояния мы относим: *дикащты* 'злиться, сердиться, рассердиться', *дикащидэты (многokr.)* 'сердиться, рассердиться', *машты* 'обидеться', *пэдты* 'бояться', *пэдтамэты* 'испугаться', *пэдтаптэты (многokr.)* 'пугать, напугать', *мэрэмэты* 'грустить, скучать', *амэтты* 'обрадоваться', *йэдэмтэты* 'стесняться', *йэдэма йиты* 'застыдиться', *йэвэлты* 'верить', *йоращты* 'гордиться'. Физиологическое проявление эмоций присуще глаголам *нахты* 'смеяться, хохотать', 'заржать', *нахадтты* 'смешить, насмешить, рассмешить', *нахидыты (многokr.)* 'посмеиваться, посмеяться' и глаголу *холдэты* 'плакать'.

Субъектную позицию при перечисленных глаголах замещают одушевленные имена существительные или местоимения в основном падеже. Все глаголы эмоционального состояния замещают объектную (пациентивную) валентность. При этом управляемое слово может быть как в падежной форме, так и выражаться послеложными конструкциями.

*Лув ма педайэм шенк ликащидэйэл* 'Она на меня очень сердится'; *Эвел щи урэнэн лув педайэл ликащэл* 'Дочь за это на нее сердится'; *Нан педайэн ликащэдэм щиишэн ки* 'Если так, то я рассержусь на тебя'; *Нэпекэл нбх уйэм наврэматэн, щи урэнэн холт ликащтал* 'Книгу его дети забрали, из-за этого рассердился, оказывается'; *Ал пйда, нэмэдт верты щиты пэтэрэл, нанэн пэдтаптэдды* 'Не бойся, нарочно так говорит, тебя пугает'; *Ай кáбел пэдтаптэйэл* 'Котенка пугает'; *Ма йцук элты цащды пэддэм* 'Я воды боюсь страшно'; *Ма лув элдэл ант пэддэм* 'Его (букв.: от него) я не боюсь'; *Шовэр унт войэт элты пэдэл* 'Заяц диких зверей боится'; *Пйтлам эвэдт пэдман* 'Боясь темноты'; *Наврэм ал нахадталн* 'Ребенка не смешите'; *Наврэмэт күтн а хой нахадтэс* 'Среди детей кто-то засмеялся'; *Хойат элты нахидыйд* 'Над людьми посмеивается'; *Ма хун лувел нахидысэм* 'Я разве над ним посмеивался'; *Ма моыц моыцсэм, и хуйэм нахэл* 'Я сказку рассказал, приятель смеется'; *Шбха войэт нахтел цащэл* 'Слышно, как

куропатки смеются'; *Ун нахэн нахдэт* 'Хохочут громко (букв.: большим смехом смеются)'; *Довэт нахдэт* 'Лошади заржали'.

Объект, выступающий при глаголе *нахидэты*, является предметом насмешки, и в этом случае глагол *нахидэты* сближается семантически с глаголом *наха нахты* 'высмеять'. Глагол *нахидэты* управляет: 1) основным падежом: *Ма хун лувел нахидысэм* 'Я разве над ним посмеивался'; 2) местно-творительным падежом: *Ун нахэн нахдэт* 'Хохочут громко (букв.: большим смехом смеются)'; 3) именем с послелогом *элты* 'над': *Хойат элты нахидыйд* 'Над людьми посмеивается'.

Состояние возбуждения, раздражения, вызванного недовольством кем-либо или чем-либо, выражается в хантыйском языке синонимичными глаголами *дикащты* 'злиться, сердиться, рассердиться', *дикащидэты (многokr.)* 'сердиться, рассердиться', *лык туты* 'сердиться, злиться', со значением '(рас)сердиться на кого-либо, что-либо', *лыкэн этты* 'ненавидеть; зло держать'.

Данные глаголы управляют именем с послелогом *педэ*: *Ма педайэм лык тут* 'На меня сердится'. Местно-творительным падежом: *Лыкэн этты Мэнэм лыкэн этэдды* 'Зло на меня держит'; *Сэмнадал лыкэн этсэт* 'Глаза злобой налились'.

Состояние взволнованности, возбужденности, вызванное страхом, передается в хантыйском языке синонимичными парами глаголов: *пэдты* 'бояться', *пэдтамэты* 'испугаться'. Данные глаголы управляют именем с послелогом *элты*: *Нампэр вой кэти элты шенк пэдэл* 'Мышь очень боится кога'; *Йицк элты пэдты* 'Воды бояться'.

Глагол *пэдтаптэты (многokr.)* 'пугать, напугать, страшить' управляет основным падежом. При нем часто замещается также орудийная валентность: *Ал пйда нэмэдт верты щиты пэтэрэл, нанэн пэдтаптэдды* 'Не бойся, нарочно так говорит, тебя пугает'; *Мэнэм пэдтаптэйэд* 'Меня пугает'; *Момийэн пэдтаптэты* 'Страшным напугать'.

Взволнованное состояние и связанное с ним чувство неловкости, неудобства, неуверенности в себе обозначаются глаголами *йэдэмтэты* 'стесняться', *йэдэма йиты* 'застыдиться', *уртатты* 'краснеть'. Глагол *уртатты* управляет основным падежом: *Йэдэмэдэн ал уртатэл* 'От стыда (стеснения) (букв.: стеснением=своим) краснеет'. Глаголы *йэдэмтэты* 'стесняться', *йэдэма йиты* 'застыдиться' управляют именем с послелогом *элты*: *Па хойат элты мэнэм йэдэм* 'Я стесняюсь незнакомого человека (букв.: от незнакомого человека)'.  
Глаголы со значением состояния, например: *унтан йаухман метман* 'по лесу ходили, устали'; *вева йиты* 'слабеть', *керэты* 'ослабнуть', *цутицэты* 'отдыхать', *кашапа йиты* 'заболеть', *нбх вердэты* 'проснуться', *удасэн омэсман машиты* 'дремать, сидя на стуле', *ил тэхэрдэты* 'застрять'. *Тови педэ вудэт керэдэт* 'К весне олени слабеют (худеют)'; *Вуды хотэн кашапа йис* 'В чуме заболел'; *Ицки күтн доыц элты олтал* 'В мороз (на морозе)

на снегу, оказывается, лежит»; *Ай амт ов цуунан бдэл* ‘Собачка лежит в углу, возле дверей’; *Күүцар тайдэн олэл* ‘Бурундук зимой спит’; *Ай ньопийэ варсэт кўта ил бдмал* ‘Лосенок в кусты лег’. При глаголах со значением состояния управляемыми частями выступают имена в дательном-направительном и местно-творительном падежах, существительные с послелогом.

6. Глаголы интеллектуальной деятельности. В данную группу входят глаголы восприятия (*вантты* ‘видеть’, ‘рассматривать’, *шийадэты* ‘увидеть, заметить’, *ольматы* ‘смотреть, замерев; смотреть и слушать с интересом’, *худэнтты* ‘слушать, слушать, прислушиваться, слушаться’, *худэнтыйдэты* ‘слушаться’), понимания (*оша пайэтты*, *оша павэтты*, *оша йиты* ‘понять, понимать’, *оша верты* ‘понять, заметить, распознать’, *уйэтты* ‘знать’, *моштэты* ‘узнать, признать’, ‘догадаться’), познания (*уйэтты* ‘узнавать’, *дэраптты* ‘выяснить, разузнать, узнать’, *уйэтты* ‘отгадывать, разгадывать’), мышления (*нумэсты* ‘думать, размышлять’, *нумэсыйты* ‘думать, подумывать’), выбора (*пирэты* ‘выбирать’) и др.

*Катра йох ниц нумман тайдэв* ‘Помним старинные традиции, обычаи’; *Ар сүвэл ант нумдэм* ‘Мелодию песни не вспомню’; *Ма ци верэл хүвэн йорэмэсэм* ‘Я этот его поступок давно забыла’; *Ма дүвэл оджа шийадэсэм* ‘Я его первым заметил’; *Мүү даль эдты потэрт худэтсэв* ‘Мы слушали рассказ о войне’; *Ма дүвела ант худэнтдэм* ‘Я его не слушаюсь’; *Мой йох педа ольмэс* ‘Замерев, слушает, смотрит с интересом’; *Сохл атэм удыйд – лыкацэл ки, йам ат уйэтдэв* ‘Гневным бывает, если рассердится, хорошего не будем знать’; *Кат тайд йэдийн ма найэн оша павэтсэм* ‘Два года назад я тебя узнал, познакомился с тобой’; *Вой хоты хойат кайтамэд пошн оша вердэды* ‘Какой зверь, человек по следам узнает’; *Тамар ма мохты ант моштэсэм* ‘Тамару я не сразу узнал (признал)’; *Дүв мәнэм мохты моштэсды* ‘Она меня сразу узнала’; *Нэмд мүй, ант уйэтдэм* ‘Как имя=его, не знаю’; *Най йама дэрамты* ‘Ты хорошо выясни (разузнай)’; *Ма ци вер йамэс дэраптдэм* ‘Я это хорошо разузнаю’; *Дүв ци цирн хүвн нумэсэс* ‘Он об этом давно думал’; *Дүв иса хойат педа нумэсэд* ‘Она всегда о людях думает’; *Дүв войдал цирн туп нумэсыйэд* ‘Он только о животных своих беспокоится (думает)’. *Щайта ким ци этэс. Вантыйэдл и хотыйэ. Нумэсыйэд*: «*Сар, ты на донудэлэм*» ‘Вышел затем наружу. Смотрит, домик один. Думает: «Дай-ка, сюда тоже зайду»’.

Глагол *худэнтты* управляет основным и дательном-направительным падежом: *Дүв хоты нэмдхойат йасэн ант худэтэд* ‘Он вот никого (букв.: ни чьих слов) не слушается’; *Дүв аньбела хун худэнтыйдэйд* ‘Он мать разве слушается’.

Глаголы данной группы управляют именем в основном падеже и именами с послелогом *педа*, *эдты*, *цира*. При послеложном управлении между компонентами словосочетания обычно имеют: 1) объектные отношения: *Щит эдты нумэсэд* ‘Об этом думаю’; *Дүв ци цирн хүвн нумэсэс* ‘Он об этом давно думал’; *Дүв иса хойат педа нумэсэд* ‘Она всегда о людях думает’; *Дүв иса хойат эдты нумэсэд* ‘Она всегда о людях думает’.

7. Глаголы социальной деятельности. Данная группа включает в себя глаголы деятельности по достижению цели (*кәншиты* ‘искать’, *лыкматы* ‘подвернуться, найтись’), глаголы использования (*холты* ‘израсходовать, истратить’, ‘закончиться, иссякнуть’), воспроизведения (*цүрэтты* ‘чертить’, *арэты* ‘петь’, *йакты* ‘плясать, танцевать’), противодействия (*ант эсэдты*, *йэртты* ‘запрещать, запретить, препятствовать’), профессионально-трудовой деятельности (*утэдтыты* ‘учить’, *митадтэты* ‘нанять, наняться’), поступка и поведения (*долдэты* ‘воровать, красть’, *ипэртты* ‘заставить отдать, вымогать’, *вер верты* совершить (плохой) поступок) и др. *Щаха мятот лыкмал (мәнтыйа)* ‘Потом что-нибудь подвернется (транспорт какой-нибудь ехать)’; *Катра щита йүх, ванты, унт хоты, ин йүхдал холсэт тутэт эдты* ‘Раньше там деревья (стояли), так как лес, сейчас деревья закончились, так как все вывезли’; *Нохрэт унхдал холдэт, үртыйа ийдэт, йама ийдэт дэтыйа* ‘У шишек смола исчезнет, покраснеют, поспеют, кушать можно’; *Дэтотдэв холсайт* ‘Продукты наши израсходовали’; *Удтенэн хойат ад йэртты, вер этты веритэд* ‘Человеку не запрещай, может что-нибудь случится’; *Дүв мәнэм йэртсэдды [йэрсэдды], воша мәнты ант эсэдсэдды* ‘Он мне запретил в город ехать, не пустил’; *Канькула йохтэс, ащелэн йэртэм, утэдтэты на ант эсэдэм, щиты ци йодэн хйцэс* ‘Приехала на каникулы, отец запретил, не пустили ее учиться (ехать), так и осталась дома’; *Модт атэм вер вермэд* ‘Какой-то плохой поступок совершили’; *Ма дүв эдтед сорни дүйэт ипэртсэм [ипэрсэм]* ‘Я заставила ее отдать золотое кольцо’; *Ханты йак йакса* ‘Хантыйский танец станцевали’; *Ма най хоцайэн митадтэсэм хун* ‘Я к тебе не нанимался’.

8. Глаголы физиологического действия. В данную группу входят глаголы, связанные с процессом питания, питья, дыхания, проявления разнообразных физиологических действий, напр.: *йищиты* ‘пить’, *йищэдтыты* ‘поить’, *лэты* ‘есть (принимать пищу), кушать’, *давемэты* ‘проглотить, съесть’, *дапэтты* ‘кормить, накормить’, *даптэмэты* ‘накормить’, *даптэдэты* ‘кормить (временами)’, *ньелты*, *вортты* ‘жадно есть, жрать’, *мүрты* ‘пить взахлеб, с жадностью’, *ньарты* ‘пить (затягиваясь)’, порты ‘кусать, грызть’, *порэмэты* ‘откусывать’, *эпсэты*, *эпсыйэдтыты* ‘нюхать, вдыхать; обнюхивать’, *эпсатты* ‘обнюхивать’, *эпсыйдтыты* ‘обнюхивать, принюхиваться’ и др.

*Мохидэв паннэ пүт дэвмел* ‘Люди съели котел налима’; *Тохдэн войт сов дэдэт* ‘Птицы личинок едят’; *Вүдэт сод дэдэт, толэх дэдэт* ‘Олени соль едят, грибы едят’; *Мав давема* ‘Съешь конфету’; *Меңк икийэн давемэсайэт* ‘Меңк их съел’; *Ампдан даптэмэдэн* ‘Собак накорми’; *Кань пошхдал даптэмэсды* ‘Кошка котят накормила’; *Ампэд вевтама даптэдэсды* ‘Собаку плохо кормил’; *Мәнэм дапта* ‘Меня корми’; *Ампдан даптадэн* ‘Собак накорми’; *Мөхилам лүк дантэн даптэсэддам* ‘Родственников супом из глухаря накормила’; *Йамэс даптэса* ‘Вдоволь накормили’; *Ма хоты ай потэр кашин хүв шай ньарман омэсэдэм* ‘Я долго пью чай, когда беседуем за столом,

между разговорами»; *Худам порнэнэн хол йохи ъедса* 'Все съели три женщины Пор (букв.: все было съедено тремя женщинами Пор)'; *Щаха мұра йиук* 'Не пей воду, перестань воду пить'; *Амп дов порэл* 'Собака кость грызет'; *Няң потэм вой шайни вой портен сахат на ху на хун потэм вой шайни вой порэл* 'Когда ты грызешь замороженный жир и спинной жир, другой человек тоже что ли замороженный жир и спинной жир грызет'; *аккар порэмэлдэм* 'Сахар кусковой раскусываю'; *Кабем хұл моштас, эпсатд* 'Кот мясо почуял, принюхивается'; *Атма йўвмад мүй анта, та, эпсэмэ* 'Испортился (продукт) или нет, на, понюхай'; *Авкайн ъаньем эпсыйдса* 'Олененок к хлебу принюхивается'; *Ай ампен аңкэд хоща а муйд эпсэмэл* 'Щенок у пня что-то обнюхивает'.

9. Глаголы звучания. К данной группе относятся в основном дескриптивные глаголы, выражающие действие, которое происходит с каким-либо звуком: *дурэты* 'звенеть', 'журчать (о воде)', *сэлэты* 'звенеть', *луйты* 'звучать', *щавлэматы* 'звенеть', 'бренчать', *щальэты* 'звенеть', *щульийты* 'звенеть нежно', 'хрустеть', сыйашты 'издавать шум', щалэты 'пищать, визжать', *щиврэмэты* 'шаркать', *щихарты* 'скрипеть, скрипнуть', *щихрэдты* 'скрипеть', *овиты* 'жужжать (насекомые)' и др.

*Арэд щи ики ал дурыйэд* 'Песня у этого мужчины звенит (т.е. голос хороший)'; *Луухаңщоп дурийд* 'Колокольчик звенит'; *Кўвэл дурийд* 'Бубенчик (колокольчик) звенит'; *Куйпэд дурыйэд* 'Бубен звенит'; *Нарэсьйўх дурыйэд* 'Музыкальный инструмент звенит'; *Сойэм йиукэд ал дурыйэд* 'Вода в ручье так и журчит'; *Щиврэмэман йаңхэд, щивр-щивр* скрип-скрип 'Ходит, шаркая ногами'; *Шихарты щащэд, шихэр-шихэр* 'Слышно, скрипит, скрип-скрип'; *Овэд шихрэдты птса* 'Дверь скрипеть начала'; *Куккук имилэнуки ўвэд Ща́ња мўвн, тэк йох йастэдэт-дуйэд. Куккук-луйты нэ, ат-хятэд дуйэд* 'Кукушка кричит (на Сыне так говорят), тегинские говорят – дуйэд (поет, кукует). Кукушка - звучащая женщина, день-ночь звучит (кукует)'; *Сал-сал-сал-сайнкан сальийэд* '«Сал-сал-сал» – колокол церковный звенит'; *Пельнайт щи кем овидэт* 'Комары жужжат'; *Ал щульийд, ал щавльэмд* 'Звенит, шумит'; *Сэх пундад йэнка потомэт, потмомэт, ал щальэидэт, ал щульидэт, ал щавльитэд* 'Шерсть шубы (медведя) обледенела, так звенит, брякает, звон издает'; *Эвийэ карты сэвд ал щульийд* 'У девчонки коса звенит'; *Нэнэт ухэд луухаңщопдал, картыдал щульийд* 'Колокольчики женской нарты звенят'; *Тови педа кер доңщ идтийн доңщ сэмана йил, ал щульийд* 'К весне под настом снег становится рыхлым, нежный звон издает'; *Њохи нох сорэдда, тўтн йэша шарэмилден, тэдн ал щульийд лэтэнэн* 'Мясо сушат, немного на огне пожаришь, подпалишь, зимой, когда кушаешь, хрустит'.

Для некоторых глаголов, управляющих прямым объектом, характерно то, что они используются в сочетании только с определенными объектами. В речи они практически не употребляются без них. Назовем такие глаголы однообъектными, например: *йохэтты* 'вычерпывать', *йохэтты*

'выкладывать, вынимать (из мешка)'. *Йиук нох йохэтдэм* 'Вычерпываю воду (из лодки)'; *Хирэм нох йохэтсэм* 'Из мешка все вынула'. Сюда же можно отнести глагол *дохэтты* 'точить, наточить' с семантикой 'обрабатывать с помощью трения обо что-либо режущую или колющую часть чего-либо (инструмента) с тем, чтобы сделать ее острой'. *Кешен нэши ъаши, дохты* 'Нож, оказывается, тупой, наточи'; *Акайэм даймэд пастыйа дохэтмад* 'Дядя топор остро наточил'; *Дайэмдал-кешидал сом иты дохэтсэдды* 'Топоры, ножи как чешую рыбы наточил'.

Подобные словосочетания нельзя отнести к фразеологизмам, поскольку сохраняется самостоятельное лексическое значение обоих компонентов, и управляемый объект может сочетаться с другими глаголами. В большинстве случаев однообъектными глаголами являются глаголы лексико-семантического поля действия и деятельности.

К однообъектным можно отнести дескриптивные глаголы, обозначающие какой-либо звук, слово, которым подзывают, погоняют, останавливают определенное животное, например: *ховэккэты* 'манить (подзывать оленей звуками)'.

В хантыйском языке есть глаголы, отражающие хозяйственную деятельность. Следующие глаголы, обозначающие процесс обработки шкур, камусов, который производится вручную, также являются однообъектными: *татэлты* 'выделывать, мять шкуру', *достэты* 'мочить, замачивать (мех, шкуру для обработки)', *ушиты* 'скрести, соскоблить', *нох ушиты* 'соскоблить, выжать (ножом)', *ушитты (мгновен.)* 'соскоблить', *ушимиты (мгновен.)* 'соскоблить', *йотлэщты* 'скоблить (скребком), заниматься выделкой шкуры', *йотэлты* 'скоблить (скребком шкуру), обработать, сделать годным к употреблению'. Сюда же можно отнести глагол *дохэтты* 'точить, наточить', с семантикой 'обрабатывать с помощью трения обо что-либо режущую или колющую часть чего-либо (инструмента) с тем, чтобы сделать ее острой'.

*Кепэд татэдэд* 'Мнет камус'; *Моццан ъопалэв татэддэм, дэпэт ат ус* 'Шкуру для малицы выделываю, чтобы мягкой была'; *Сох щи татэдда* 'Шкуру выделывают'; *Майшкен йурэу, ун майшкэн татды* 'Кулак твой сильный. Большим размахом кулаков обрабатывай, выделывай'; *Сох достэд* 'Шкуру мочит'; *Кепдэм йиукэн достэсэм* 'Камус водой мочила'; *Тэхты ушилдэм* 'Шкуру скоблю'; *Кешийн нох ушилдэн йиуки тэхайэд тэхтэн (тэд ищийэм)* 'Ножом выжимаешь мокрое место на шкуре (написали если); *Кешийэн ушилдэм* 'Ножом соскоблю'; *Кепдэн йама йотылты и картыйн на ушимидэн* 'Камус хорошо скобли скребком и железом (железным скребком) соскоблишь'; *Моццан сохэм йотлэщдэм* 'Шкуру (оленя) для малицы скребком скребу'; *Кепдэн йэша ат сорэпэд, щадта на йотлы, йотлы* 'Камус пусть немного подсохнет, затем скобли скребком, скобли'; *Тэхты йотэлдэм* 'Шкуру (оленя) скребком скребу'; *Кепэд йотлэщцайэн йама йотэлда* 'Камус скребком хорошо скребу'.

С семантической точки зрения среди зафиксированных в фактическом материале и исследованных глаголов преобладают глаголы физического воздействия на объект, глаголы созидательной деятельности, глаголы перемещения объекта, глаголы эмоциональной реакции, глаголы интеллектуальной деятельности.

В хантыйском языке переходный характер действия, его направленность на прямой объект выражается формами субъектно-объектного спряжения. Присутствие прямого дополнения необязательно: наличие объекта и его количественная характеристика выражаются в глагольной словоформе.

По мнению В.Н. Соловар, переходность/непереходность глагола не является важной грамматической категорией для хантыйского глагола, так как изменение количества валентностей зависит от суффиксов в составе предиката. «Глагольный суффикс может увеличивать количество валентностей и уменьшать их. Так, суффиксы =*məλ*, =*λtə*, =*ša*, =*λšə*, *əλ*, = *ηəλ* и др. ограничивают валентности глагола и тем самым делают закономерным использование суффиксального производного переходного глагола» [3, 25]. Автор утверждает, что переходный глагол *χəšməλtj* 'греться' имеет субъектную и объектную валентность, а глагол *χəšməλtijəλ=tj* 'греться' только субъектную валентность.

В хантыйском языке присутствуют однообъектные глаголы, управляющие одним определенным объектом, без которого в речи практически не используются: *кеши дохэтты* 'точить нож', *сох кайты* 'приметать куски шкур', *сохэм пүвэтты* 'вдеть нитку в иголку'.

В хантыйском языке переходные глаголы могут управлять всеми косвенными падежами. Сочетаемость глагола с именем, как правило, определяется семантикой глагола. Управление инструктивом ограничивается глаголами поля действия и деятельности.

Нам представляется, что глагольное управление в хантыйском языке служит главным способом синтаксической подчинительной связи членов словосочетания. При изучении глагольного управления рассматривались лексико-семантические и структурные особенности глагола как стержневого компонента словосочетания. В результате исследования глагольного управления в рамках данных семантических групп выявлены определенные корреляции между принадлежностью глагола к той или иной семантической группе и его управлением. Так, глаголы физического воздействия и глаголы созидательной деятельности замещают объектную позицию, выраженную основным падежом и инструментальную позицию, выраженную местно-творительным падежом.

В целом, хантыйский язык, как показало проведенное исследование, демонстрирует многообразие возможностей различного грамматического оформления идентичных реальных отношений, что обуславливает наличие нескольких форм управления у одного глагола.

## Литература

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: Едиториал УРСС, 2004. 576 с.
2. Черемисина М.И., Ковган Е.В. Хантыйский глагол. Методические указания к курсу «Общее языкознание». Новосибирск: НГУ, 1989. 50 с.
3. Соловар В. Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта). Новосибирск, 2009. 264 с.
4. Толковый словарь русских глаголов: Идеографическое описание. Английские эквиваленты. Синонимы. Антонимы / под ред. Проф. Л.Г. Бабенко. М.: АСТ-ПРЕСС, 1999. 704 с.
5. Золотова Г.А. Синтаксический словарь: Репертуар элементарных единиц русского синтаксиса. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 440 с.

**Национально-культурная специфика образа человека  
(на материале казымского диалекта хантыйского языка)**

Целью данной статьи является анализ национально-культурной специфики образа человека в хантыйском языке, описание основных базовых культурных ценностей сферы, которые представлены номинантами, обозначающими человека. В настоящее время растет интерес к проблеме отражения в языке картины мира разных этнических групп. С начала XX в. в культуре стали видеть специфическую систему ценностей и идей. Культура в таком понимании – это совокупность абсолютных ценностей, создаваемых человеком, это выражение человеческих отношений в предметах, поступках, словах, которым люди придают значение, то есть система ценностей – это одна из важнейших сторон культуры. Ценности, нормы, образцы, идеалы – важнейшие компоненты аксиологии, учения о ценностях. Система ценностей считается стержнем духовной культуры, доказательством этому являются следующие наиболее ценностно-окрашенные концепты культуры: человек, красота, дом счастье, земля, природа, вода, огонь, начало и конец и т.п.

Каждый новый носитель языка формирует свое видение мира не на основе самостоятельной переработки своих мыслей и переживаний, а в рамках закрепленного в понятиях языка опыта его языковых предков, который зафиксирован в мифах и архетипах; усваивая этот опыт, мы лишь пытаемся его применить и слегка усовершенствовать. Но в процессе познания мира создаются и новые понятия, фиксирующиеся в языке, который есть культурное достояние: язык есть «средство открытия до сих пор еще не опознанного» [Гумбольдт, 1994].

Образ человека-ядро каждой национальной культуры, системы ее ценностей. Эти эстетические ценностные представления – результат накопления всех человеческих знаний и опыта за весь период развития данной культуры. Поэтому антропоцентрический подход стал в настоящее время основным в гуманитарных науках, в том числе в языкознании. Природа языковых номинаций, их значения тесно связаны с фоновыми знаниями носителя языка, с практическим опытом личности, с культурно-историческими традициями народа, говорящего на данном языке.

В лингвокультурологическом плане на материале хантыйского языка данной теме посвящено лишь несколько статей.

Обратимся к номинации природно-физических качеств человека.

Представления о внешности человека во взаимосвязи с его внутренним миром отражаются в каждой национальной культуре. Они формируются исторически из многих источников-преданий, легенд, мифов, народных песен, сказок, произведений искусства, художественной литературы – и

фиксируются в языке, в значениях слов, его лексике и фразеологии. Основу данного раздела будет составлять описание внешних и внутренних качеств человека.

Один из аспектов изучения человека-рассмотрение и систематизация языковых оценок, которые представляют собой специфическую разновидность познавательной деятельности и строятся на основе как научного знания, так и фактов обыденного сознания, являющегося осмыслением познавательного опыта определенной национально-исторической общности людей. В обыденном сознании универсальные оценочные категории реализуются вместе с «наслоениями» национальной психологии, национального видения мира. Посредством преломления через национальную психологию и культуру они приобретают ценностную значимость и эмоциональную окрашенность [Богуславский, 1994].

Названная специфика преломления этих категорий находит отражение и выражение в языке, оценочных пластах его лексики и фразеологии. Изучая языковые оценки человека, мы тем самым пытаемся осмыслить, систематизировать и описать их как факты обыденного сознания и национально-образного мышления в универсальных категориях так, как они представлены в языке, в значениях единиц номинации, воссоздав тем самым фрагмент картины мира в сознании языковой личности.

Принято считать, что существование в обществе ценностных критериев обуславливает определенное отношение субъекта к объекту речи, поэтому номинацию человека мы будем рассматривать как оценку, которая, хотя и может иметь сугубо индивидуальный характер, но чаще всего соотносится с системой заложенных в социуме ценностей. Оценочный аспект взаимодействия действительности и человека различными способами отражается в языке. Это значит, что оценочное значение проявляется посредством языковых средств, которые фиксируют итог оценивания человеком фактов действительности, результатом чего в коммуникации становится оценочное высказывание. Язык на всех уровнях располагает средствами, которые дают возможность говорящему адекватно выражать свое оценочное отношение к предметам и явлениям объективной действительности. Вслед за Н.Д. Арутюновой [1999], мы выделяем следующие виды оценки: эстетическую, интеллектуальную, этническую, этическую и эмоциональную. Перечисленные виды в основном раскрывают природу отдельного человека. Анализ концептосферы «человек» позволит описать семантические указатели и морфологические средства создания номинации человека.

Языковой материал демонстрирует несколько способов выражения оценки по отношению к человеку. Физические данные человека, в основном, касаются его параметров, очень редко оценивается внешность человека. Внешность человека в общих чертах затрагивается лишь при указании на возраст человека, отмечается седина человека и его некоторые физические изменения. Приведем примеры лексических единиц, которые

в своей семантике уже содержат ту или иную оценку, например, внешности: *вантэсэу* ‘видный человек (о красивом, симпатичном человеке)’, *хурасэу* ‘красивый’, *хураслы* ‘безобразный’ (букв.: без вида, облика), *Муй най пух, муй ворт пух* ‘Красивый парень’ (букв.: парень богини, парень бога), *вэвлослы* ‘слабый’, *Вени пунэллэуэл кайыйэн хайц этлэнэн* (фразеол.) ‘румяная’ (букв.: из щек чуть кровь не идет); *макарсу* ‘горбатый, сутулый’; поведения и характера человека: *лыки-хэры* ‘злой’, ‘угрюмый’; *лыкэн* ‘сердитый’; *вэцкат* ‘достойный’; *лелэлтупсау* ‘нечестный’; *ув хө, вот хө* ‘легкомысленный’; *уихуль* ‘смешной’; *шак-пак* ‘аккуратный’; *нумсы-кэлы* ‘сообразительный, смекалистый’; *хун пунты* (пренебр.) ‘обжора’ (о человеке, который много ест (букв.: живот накладывать) и др. Не одобряется излишняя жадность к еде, лень: *вортты* ‘жрать’ (букв.: толкать), *хун сем хон тайгал* (фразеол.) (букв.: живот глаз не имеет); *йошлы-лонлы* (фразеол.) ‘ленивый’ (букв.: без рук), *кур вуцкуман омэсты* (фразеол.) ‘бездельничать’ (букв.: ногу бросая, сидеть), *цулициты* ‘есть жадно, быстро’, *шөпа лэты* ‘перегрязь, есть жадно’, *хун цив кэлэн йирты* (фразеол.) ‘завязать живот веревкой’; *лүв амн хунэла питас* (фразеол.) ‘о жадности’ (букв.: в его собачий желудок попало); *хун пунты* (пренебр.) ‘есть много’; *Летут вушман* (неодобр.) ‘Ожидая подачки, попрошайничая’.

Часто оценивается речевое поведение человека, так как умение говорить хорошо в этносе высоко оценивается и часто выражается негативное отношение к плохой речи, например: *Йа, мос, рүвемэсэн* ‘Ну, хватит, поболтал’ (букв.: размешивал); *Мос, ал ваька* ‘Хватит, не болтай’; *Ал сөлкема* ‘Не болтай напрасно’ (букв.: не звени (звук, производимый льдинками); *вахиемэты* ‘смеяться неестественно’, *хүсыты* ‘вести себя неестественно, привлекать к себе внимание’.

Оценка осуществляется и посредством суффиксации: *пух=ле* (умен.-ласкательное.) ‘мальчик, сынок’; *пух=лэуки* (пренебр.-ласкательное) сыночек, мальчишка (часто именно контекст может уточнить семантику суффикса). Имеются слова, которые могут употребляться уже как ругательства или озознаются как грубые: *вүрэн нухи* ‘кровавое мясо’, *айс* ‘самка’, *йив* ‘отец’.

Номинация происходит за счет интенсификации какого-либо признака. Такими интенсификаторами выступают слова: *вера* ‘очень’, *мурта*, *мурт* ‘до такой степени’, *вуллы* ‘очень’; *ци хуты* ‘как’, *вон* ‘большой’ и др., например: *шеук урэм* ‘очень худой, изможденный человек’, *вера күл* ‘очень толстый человек’; *шеук атэм хурасэн* ‘человек с некрасивой внешностью’; *шеук йам эви*; *шеук йам пух* ‘очень красивая девочка; очень красивый мальчик’, *Тайм мурт ут* ‘Такой’ (такой степени) человек (неодобр.); *Ацэн вуллы тоймэс* ‘Отец=твой очень устал’; *Ас хүл хайты, хайты хүл иты мурта мәрэмэсы, лор хайты хүл иты мурта мәрэмэсы* ‘Он соскучился, как рыба в большой реке, где идет замор, как рыба, погибающая без кислорода, как рыба, погибающая в озере без кислорода, т.е. в очень большой степени, очень сильно’; *Вөн йасэнэн ци ймэртыйэллэлэ* ‘Он ругается нецензурной бранью’ (букв.: большими словами черпает).

Как показали наши наблюдения, семантической основой для образования оценочных номинаций лица (как положительных, так и отрицательных) служат метафорические переносно-образные выражения – члены следующих лексико-семантических групп (ЛСГ) – зооморфизмы:

*Хор мис* ‘бык’, *амп* ‘собака’, *савне* ‘сорока’, *хор мис иты* ‘злой’; (букв.: как бык); *амп хурасэн* ‘злой’ (букв.: как собака); отпредметные названия: *юх* ‘палка’ (*сорум юх иты* – ‘худой, как палка’); *Вөнт йух, вур йух хурасэн* ‘Сдержанный, терпеливый’ (букв.: похожий на лесное дерево, похожий на дерево, растущее на гриве); (фразеол.) *Вөнтрэн тэкнэс* ‘Человек в стрессовом состоянии’ (букв.: брюшная полость наполнилась); *лай вүра, пит вүра шөшэмты* (фразеол.) ‘разъяриться, рассвирепеть’ (букв.: в темную кровь, в черную кровь шагнуть);

Анализ семантической структуры приведенных выше примеров позволяет установить, что наряду с основной лексической нагрузкой, заключающейся в оценке природно-физических качеств, рассмотренные слова обладают также и дополнительной коннотацией, подчеркивающей некоторые особенные черты человеческой личности.

Все природно-физические качества в целях удобства изучения будут разделены на две группы: 1) конституция (*күл/урэм* ‘толстый/худой’); 2) рост (*кариц/лел* ‘высокий/низкий’).

Исходя из наших наблюдений, оценочная коннотация словосочетания толстый человек может включать в себя следующие универсальные дополнительные компоненты: *вөн шөп* ‘неуклюжий, неповоротливый толстый человек’; *ай/вон* ‘высокий/низкий рост’ (ай ики – *шутл.* маленький мужичок); *вөн ялань* ‘крупный мужчина’; *урэм* ‘худой’. Как наглядно демонстрируют анализируемые примеры, универсально ассоциируется с болезненностью, изможденностью: худышка, слабый и больной ребенок, худой болезненный ребенок, а также с долговязостью, высоким ростом: *хүв лер* (перен.) ‘тощий высокий человек’.

В ходе анализа единиц с семантикой эстетической оценки было выявлено, что высокий рост универсально связан с понятиями неуклюжести, нескладности, худобы.

Качественные прилагательные внешней характеристики лица образуют тематическое поле слов, служащих средством создания портрета. Как свидетельствует анализируемый материал, в языковой картине мира хантов оценка присутствует и в характеристике особенностей внешности отдельной личности. При этом особое внимание уделяется цвету кожи и цвету волос.

Следует отметить такую особенность, как отсутствие волос: *нар ух* ‘лысая голова’.

Нос, исходя из наших наблюдений, красный нос, как и красное лицо, является характерным признаком пьянства *вүна яньцтут* ‘вино пьющий’; *вүрты нул* ‘пьяница (букв.: красный нос)’; *вүрты вени* ‘пьяница (букв.: красное лицо)’.

Итак, в завершение анализа семантики и функционирования оценочных единиц можно сделать вывод, что основными способами выражения эстетической оценки в номинации лица являются: словарные лексемы (груб., пренебр., бран., неодобр., ласковый, шуточный). Изучаемый языковой материал продемонстрировал, что семантической основой для создания положительной и отрицательной эстетической оценки служат лексико-семантические группы, объединенные по тематическим признакам (зоо-морфизмы, отпредметные названия человека).

Наряду со своей основной лексической нагрузкой, заключающейся в оценке природно-физических качеств, рассмотренные единицы обладают также и дополнительной коннотацией, подчеркивающей некоторые особые черты человеческой личности.

Конституция и рост могут ассоциироваться с качествами человека: *вац* 'худой', *лыкэн* 'некрасивый' и здоровьем (*урэм* 'худой' – болезненный; 'высокий' *кариц* – сильный, здоровый, *лйүкрэн-күншэн* 'здоровый (букв.: плечистый-когтистый)'), неповоротливостью, неуклюжестью (толстый – неуклюжий; высокий – неуклюжий).

Представим номинации умственных способностей человека.

Интеллектуальная оценка, как свидетельствуют наши наблюдения, включает в себя два основополагающих параметра: наличие либо отсутствие ума. Важность данной оценки подтверждается оценочными номинантами с компонентами «ум/глупость» в анализируемых единицах хантыйского языка.

#### Интеллектуальная недостаточность

Языковым способом создания интеллектуальной недостаточности являются слова разных частей речи, разные лексические единицы: *утишам* 'глупый' *утишамшэк* 'глуповатый'; *ушлы* 'непонятливый, глупый' *улы-мулы* 'глупый, придурковатый', *Кят хөлэм сүх улы-мулы* 'Очень глупый (букв.: глупый в три слоя)'; *ай непэкэн* 'малограмотный', *ар/шимэл вөты хо* 'много/мало знающий человек', *ух утишам* – 'глупый' (букв.: голова глупая); *вўс.лы ут* (фразеол.) 'Бестолковый, глупый (букв.: бездыры)'; *Вөнэлтый-элты вўс ан тайэл* 'Учиться не умеет (букв.: учиться дыры не имеет)'.

Следующим, не менее важным языковым способом создания интеллектуальной недостаточности являются словообразовательные средства: сложные слова, суффиксация/префиксация, интенсификация.

В ходе анализа языкового материала было установлено, что единицы, входящие в тематическое поле интеллектуальная недостаточность, помимо своего основного значения, могут обогащаться дополнительными оттенками. Как свидетельствуют наши наблюдения, для хантыйских единиц характерна связь глупости с легкомыслием человека: *Ув хо, вот хо* 'Ветренный человек'. Кроме того, глупость может сочетаться с упрямством *вор* 'упрямый, вредный', *вурак* 'вредный плохой человек', *ниванг, вўрайэн* 'упрямый, настойчивый человек', *вўра верты* 'упрямиться, вредничать', *атэм*

'вред, вредный', *лыки-хори, веншал нях муланга ант йитты* 'угрюмый'; *утишам ай ики* 'глупый маленький мальчик';

#### Интеллектуальная достаточность

По определению В.И. Карасика, умный человек «способен быстро соображать, легко обучаться, делать верные выводы, видеть суть, руководствоваться здравым смыслом, вести себя осторожно и расчетливо, быть практичным, проявлять чуткость и понимание, остроумие и находчивость» [Карасик, 1996].

Языковой материал свидетельствует, что само понятие ума предполагает выделение двух тематических групп: 1) природный ум и 2) ум, полученный вследствие образования.

В хантыйском языке четко противопоставлены образные сферы, при помощи которых отражены природный ум и ум, полученный вследствие образования. Для выражения природного ума, как свидетельствуют наши наблюдения, используются лексемы: *нумэс* 'ум', *уш* 'понимание', *ушэн* 'понятливый, понимающий, догадливый', *ушэн-сацэн* 'понятливый', *шеник нумсэн* 'очень умный', *нумсан, веран* 'деловой', 'деловитый', *нумсы-кэлы* 'смекалистый', *хэры*.

Анализ примеров с семантикой интеллектуальная достаточность дает право утверждать, что в хантыйском языке наличие ума и знаний само по себе является достоинством и обладает положительной коннотацией.

Исходя из наших наблюдений, для номинации умственных способностей, полученных вследствие образования, используются такие прилагательные, как *непэкэн, вөнэлтылэм хәннэхө* 'образованный, грамотный, просвещенный, начитанный, ученый'.

#### Номинации морально-нравственных качеств человека

В ходе человеческой истории народная этика отбирала те нормы, которые наилучшим образом выражали социальную сущность человека, определяли его поведение в конкретном сообществе.

У каждого народа существует определенный набор морально-нравственных качеств, наиболее ценимых и превозносимых. Противоположные черты осуждаются в многочисленных единицах номинации. Например: *И вени пундэлэн тылэц, и вени пундэлэн хятэл* (фолькл.) 'Добрый букв.: на одной щеке – месяц, на другой щеке – солнце'.

Этические установки хантов представляют собой сложную систему. При этом основной формой регламентации нравственной жизни у них были запреты, а не положительные предписания, которые были сами собой разумеющимися и вытекали из поведения людей и зачастую не имели словесной формы выражения. Существовали как бы в форме молчаливого диалога. В основе положительных установок был заложен принцип: «Делай как я». Например, ребенок, усваивая семейную этику, видел, как его мать относится к своей матери, к кругу своих родственников, и ребенок поступал таким же образом по отношению к своей матери и к родственникам. В



семье не было принято говорить: «Люби маму, бабушку, помогай, добывай им пищу», это было естественным. Такие установки отражают систему нравственных ценностей не через указания «делать так-то», а наоборот, через рекомендацию «не делать так-то» во избежание нарушения какой-то системы. Так, например, если ты что-то делаешь не так, то тебе могут сказать с интонацией неодобрения: *Вўни акэн щиты верэнтэс* ‘Так не делал даже твой предок (букв.: дядя-нельма так делал)’, т.о. дается установка на продолжение традиции, т.е. ты должен что-либо делать, как твои предки.

Ханты жили в тесном контакте с природой. Гармония, царящая в природе, накладывала свой отпечаток и на народную этику. Этические представления находили свое отражение в житейской философии и морали и были связаны с метеорологическими, астрономическими и другими наблюдениями за окружающей природой. Природа являлась главным фактором, объединяющим в единое целое комбинированные меры воздействия на поведение людей, их образ жизни.

Приведем список рассматриваемых номинантов в хантыйском языке – положительные качества в форме прилагательных:

*Бумша* ‘скромный’, *ром* ‘спокойный’, *вэцкат* ‘порядочный, добросовестный’, *справедливый*, *пэйтаны* ‘храбрый, смелый, отважный, бесстрашный’, *йөрэн* ‘сильный’, *щомэн* ‘сильный’, *тарэм* ‘могучий, требовательный’, *каркам* ‘проворный’, *шуш-муш* ‘уравновешанный’, ‘самостоятельный’ и др. Используются и сомонимы, например, *сам* ‘сердце’, *йош* ‘рука’: *сэмем амтэс* ‘восторгаться, радоваться’, *сэм лыжемна* ‘всем сердцем (букв.: душой сердца), *хуйат пела сэмэн* ‘добрый’, *рөпата пела сэмэн* ‘трудолюбивый’, *сэмэл дэнкал* ‘упорный’, *вэцкат нумсэп* ‘правдивый’, *йош кеша* ‘отзывчивый’, *йош лавлы* ‘отзывчивый, помогает другим’.

Отрицательные качества человека отражены с помощью следующих лексических единиц: *хэрэх-мурэх* ‘высокомерный человек’, *кят венишэп* ‘двуличный человек’, *ирњи* ‘жадный’, *хиты-сухи* ‘вспыльчивый’, *уркэн* ‘хвастливый’, *уцмарэн* ‘хитрый’, *вулицам* ‘ехидный’, *йуврайа верты ут* ‘несправедливый’, *сарацты* ‘придирчивый’.

Отрицательную коннотацию включают глаголы, указывающие на поведение человека: *ирнесты* ‘жадничать’, *уркацты*, *ишкацты* ‘хвастать’, *уцмарлэты* ‘хитрить’, *ухамтыйдэты* ‘хвалиться’, *шохранматы* ‘гримасничать, меняя при этом позы’, *вўшмацты* ‘завидовать’. Отрицательная оценка выражена следующими именами существительными: *кулацты ут* ‘драчун’, *уцмар*, *митра* ‘хитрость’, *вөн вер* ‘плохой поступок’ (букв.: большое дело), *урэк* ‘хвастовство’, *какваньщи* ‘хулиган’, *кавэци* ‘шалун’.

Такая же оценка включена и во фразеологизмы, часть из которых состоит из соматизмов: *сам* ‘сердце’, *вениш* ‘лицо, например: *сэмлы* ‘безжалостный’, *венишлы* (букв.: без лица), *Вениш аң тайты* ‘Быть бессовестным’ (букв.: лицо не имеет); *Щи на вениш тайтэн* ‘Бесстыжая’ (букв.: такое лицо имеешь); *Пэнт венишэла питес* ‘Совсем обнаглела’ (букв.: к последнему лицу перешла); *вениш сухлы* ‘бессовестный’ (букв.: без кожи лица), *Венишэл*

*нўр вуйау тухэлэн нерса* ‘Самодовольный’ (букв.: лицо=его как жирным крылом смазали); *нўлтеу-картеу* ‘пронырливый’.

Пьянство – один из пороков, порицаемых любым этносом. Осуждение данного поведения повлекло за собой выработку общих и специфических способов выражения отрицательной оценки: *вўна йаңыцтут* ‘пьяница’.

Так, большинство единиц с семантикой *йаңыцтут*, *кўвэм* ‘пьяница’, ‘пьяный’, как демонстрируют приведенные ниже примеры, произошло от глаголов со значением *йаңыцты* ‘пить’, *ар йаңыцты* ‘много пить’, *кўвэцты* ‘пьянеть’.

#### Номинации эмоциональных состояний человека

Эмоциональные состояния индивида каждого этноса контролируются языковой картиной мира этого этноса. Исследователи называют разное количество базисных эмоций, но практически все они относят к их числу страх, радость, гнев, печаль, злость [Кучменова, 2005. 61]. Рассмотрим национально-культурные особенности выражения эмоций средствами хантыйского языка.

В хантыйской языковой картине мира качество отношений между людьми фиксируется изменением пространства, если они близки к ссоре, то промежуток между ними уменьшается: *кўтэн ван=а йис* ‘Промежуток между ними укоротился (букв.: к короткому стал)’, при ссоре расстояние между людьми увеличивается: *Лын кутэн=а йисэн* ‘Они поссорились (букв.: к промежутку стали)’.

Чувство злости, как отмечалось выше, связано с проявлением животных инстинктов, так, если злоба прошла, то ушла «шкура, кожа злости». Чувство злости – это проявление живого существа, поэтому оно приходит: *лыкэл йухтэс* ‘Злость=его пришла’. Вместилищем чувства злости является кончик носа: *лыкэл нўл тыйэн доийэл* ‘Злость=его на кончике носа висит’.

В хантыйском языке мы отмечаем небольшое количество собственно эмотивных глаголов, это такие, как *лыкацты* ‘сердиться, злиться’, *холлэты* ‘плакать’, *холлэты-йэсэты* ‘плакать-выть’, *холлэты-щдэты* ‘плакать-стенать’, *ирнэлтыйэты* ‘рыдать’, *нўхты* ‘смеяться’.

Глаголы речевой деятельности употребляются в переносных значениях в качестве глаголов речевого проявления эмоции. Мы выявили глаголы, глагольные и именные сочетания речевого проявления эмоции, которые можно распределить по нескольким группам:

а) невысокая степень выражения недовольства, злости, раздражения фиксируется через внешние изменения субъекта и его поведения: *пөрй хирыйэ* ‘Надулся (о ребенке) букв.: мешочек икры’; *Пирэц икев хутац кят каш* ‘Старик что-то не в духе’ (букв.: два желания), т.е. человек в раздражении находится между двумя желаниями; *кўтлэпэл вөнта нўсарлэмап* ‘Он недоволен’ (букв.: до середины тела сморщился); *сем пун кўра йувэртман омэсэл* ‘Он сердитый’ (букв.: сидит, наматывая ресницы на ногу’); *лўв на щи мэрнэлтыйэл* ‘Она опять бурчит, злится’ (букв.: погромыхивать);

б) глаголы, передающие резкие крики, например: *ипэртты* ‘взвесься’, *хевсэматы* ‘заорать’, *хитэлэщэты* ‘прикрикнуть, чтоб остановить какое-либо действие’;

в) высокую степень интенсивности крика, передаваемую как физическое разрушение: *тохты* ‘кричать сильно (букв.: рваться)’, *хериты* ‘кричать громко, раздраженно’, *похты* ‘резко коротко кричать (букв.: лопаться)’, *вўрыты* ‘очень сильно ругать (букв.: бить до крови)’, *цухэртты* ‘настойчиво просить (букв.: ножом сверлить)’, например: *Потэм тунты иты херыйэл* ‘Кричит так, как будто замерзшая береста хрустит’;

г) ругать, употребляя ругательства: *лакаты* ‘ругать плохими словами’, *вөн йасэунэн ймэртыйэлты* ‘ругать нецензурными словами (букв.: большим словом черпать)’;

д) передающие температурные изменения: *рўв пунты* ‘ругаться на расстоянии (букв.: класть жар)’; *йанэлты* ‘очень сильно ругать (букв.: дать обгореть)’;

е) глаголы, передающие в высшей степени отрицательные эмоции, типа ярости: *на суха йис* ‘Он пришел в ярость (букв.: другой шкурой, кожей стал)’; *лўв хуйатэн мўлса* ‘Ее кто-то проклял’. Усиление степени отрицательной эмоции происходит и за счет сочетания со словами, называющими высокую степень действия, сравнения, а также употребление усилительных частиц – *мурта* ‘до такой степени’, *вэра* ‘очень’, *ци мурт*, *нўр*, *вāt*: *лўв мурта ашамса* ‘Он до такой степени пришел в ярость’, *ци мурта лыкэл йухтэс*, *вєниэл катра амн цор иты йил* ‘До такой степени он разозлился, (что) лицо=его, стало, как старый собачий кал’; *Ци мурт ханнєхэ лыкэн*, *нўр потэм тунты вєниэл мөрийэл* ‘До такой степени человек зол, совсем как замерзшая береста (в рулоне) лицо=его ломается’.

Интересным аспектом является отношение к идее света: злость в хантыйской языковой картине мира (ЯКМ) имеет цвет крови, она темного, черного цвета:

*Сэмүэл кяльйэн посылэнэн* ‘Глаза кровью исходят (букв.: кровью капаят)’, *лай вўра*, *пит вўра шөшэмты* ‘Разъяриться, рассвирепеть (букв.: в темную кровь, черную кровь шагнуть)’.

Возникновение эмоции злости отражается во взгляде человека; кричит, расширив глаза, из глаз капает кровь, т.е. глаза налились кровью, держит глаза неподвижно, как рога, например: *хор сэмэн вантэл* ‘Смотрит бычьими глазами’. У злого человека меняется голос, он кричит, как лиса с визгом, этим предвещает несчастье; он кричит голосом быка. Таким образом, зло и несчастье связаны между собой: *вўрт тўрэн ўвал* ‘Кричит лисьим голосом’; *нўл хот сўнэн көккөкэн ат лөйжайэт* ‘Пусть четыре угла дома=твоего кукушка обпоет’ (древнее проклятие). Общее состояние человека при такой негативной эмоции отмечается глаголом ара маншэты: *лыкэлэн ара хайц ци маниэлты* ‘Злость его чуть не разрывает’. Эмоцию злости передает и лицо: «кожа лица» падает; с лица падает древесная пыль; состояние лица сравнивается со старым калом собаки (лицо растрескивается).

Зооморфными символами зла в хантыйской языковой культуре являются собака, лиса, бык, кукушка: *Амн иты урыйэл* ‘Рычит как собака’. Упоминание о шерсти указывает на схожесть человека со зверем: *лўв*

*сухэл-нўрэлэн леваса йэшацэл* ‘Без причины сам начал злиться (букв.: со шкурой-шерстью=своей непозволительно ведет себя)’; *Сэмүэл оүэт иты катэллэлэ* ‘Глаза как рога держит’. Если человека оскорбили, то, его унизили до собаки, сороки: *Ампа-сава вєрса* ‘Его сделали собакой-сорокой’;

Для обозначения настроения в хантыйском языке существует лексема *нумэс* ‘мысль, настроение’, при плохом настроении она становится короткой или портится: *нумсэл вана йис* ‘Настроение испортилось’ (букв.: мысль=его короткой стала); *нумсэл шйкэс* ‘Настроение испортилось’; при улучшении настроения меняются его качества, оно выпрямляется, расправляется, тает, становится легче: *нумсэл ци тўнэмлэл*, *лўрнийэл* ‘Настроение=его улучшается (букв.: мысль=его выпрямляется, расправляется)’; *нумсэл лулэл* ‘Стал добрее, мягче (букв.: мысль=его тает)’; *нумсэн кєнамэл* ‘Настроение улучшается (букв.: облегчается)’, т.е. при негативных эмоциях ощущался их груз; *нумсэм йām* ‘Настроение у меня хорошее’ (букв.: мысль=моя хорошая). Изменение настроения в сторону ухудшения фиксируется глагольными фразеологизмами: *турпэл хўва талсэлэ* ‘Опять он обижается (букв.: губу=свою к длине растянул)’; *нєврем сөн сўнэтэл* ‘Ребенок вот-вот заплачет’ (букв.: угол берестяного короба делает).

Эмоцию страха относят к первичным эмоциональным реакциям, аффектам. Страх выражается через употребление лексем: *пājтєп* ‘страшно’, *пājтєпэн* ‘боязливый’, *пājты* ‘бояться’, а также с помощью сомонимов, которые сочетаются с глаголами движения, разрушения, перемещения. Сердце в эмоциональной картине мира включает и положительные, и отрицательные эмоции. Например:

*Сāmэм ци похэнэл* ‘Я очень боюсь (букв.: сердце=мое лопнет)’; *сāmэл мāнэс* ‘Он сильно испугался (сердце=его ушло)’; *сāmэм пўйа мāнэс* ‘Я испугался очень’ (букв.: сердце=мое в зад ушло’), сомоним *пўй* содержит отрицательную оценку этого эмоционального проявления.

Чувство страха вызывает иронию, что передается через уподобление сердца человека сердцу зайца: *Нāн муй шовэр сām лєсэн?* ‘Ты что, заячьё сердце съела?’.

Волнение человека передается посредством соматических изменений: появляется дрожь, изменяется структура защитного слоя человека, например: *лўв торнэлтыйэл* ‘Он волнуется’ (букв.: потряхивается); *сухэм сыры өхлэ йиты питэс* ‘Я рано стал волноваться’ (букв.: кожа=моя заранее стала становиться тоньше).

Доброта и любовь в хантыйской языковой картине мира связаны с сердцем, обладанием общим сердцем и печенью, движением души: *хōят нєлэ сāmэх* ‘добрый (букв.: к кому-либо сердце=имеющий)’; *сāmэл ци лylal* ‘Он становится добрее (букв.: сердце=его тает)’; *и сāmн и мōхэлэн volləhэн* ‘Они любят друг друга (букв.: одним сердцем, одной печенью живут)’; *цāтa лyləl талэсыэл* ‘Она любит кого-то (букв.: там душа=ее таскается)’.

Образ радости, удовольствия передают глаголы эмоции *няхты* ‘смеяться’, *амтэт’л’эты* ‘радоваться’, *цунты* ‘жить в удаче, счастье’, *цунты-холты* ‘жить в удаче-блаженстве’, глаголы движения, фразеологизмы: *ин овэс ех няхлэт* ‘Эти северные люди смеются’; *ин имен няхн юхэтса* ‘Эта женщина засмеялась (букв.: смехом приходима)’; *сэмэм нухлэмтэс* ‘Я обрадовалась’ (букв.: сердце=мое шевельнулось), это сочетание передает радость или испуг в зависимости от контекста; ощущение радости переполняет человека так, что оно движется выше его середины: *ци неһен кутлэрэл элты мәнэл* ‘Эта женщина очень довольна’ (букв.: выше средней части тела идет); унести ее (радость) нелегко: *ци неһен воша мәнты хусмэсы. Топ тосле.* ‘Эту женщину поманили в город. (Так обрадовалась). Еле унесла’. Радость дает человеку крылья: *Ай тухэл вэвэл* ‘Она обрела крылья’ (букв.: маленькое крыло прикрепляет), в последних трех примерах имеется оттенок неодобрения, так как проявление чрезмерной радости считалось неприличным у хантов. Радость, как и страх, связана с температурными изменениями: *Амтэм рувэмэн һалмэм ци мурт жулас* ‘От радости язык=мой растаял’.

Сдержанность, терпеливость человека передается с помощью имен прилагательных *ром* ‘спокойный’, *шуш-муш* ‘уравновешанный’, *хув нумсэт* ‘терпеливый (букв.: длинные мысли имеющий)’; а также глаголами: *цив такамтыйэлты* ‘успокоиться’, *ромэмты* ‘успокоиться’, *йухи лавлэсты* ‘воздерживаться’: *Муй не цив такамтылэс* ‘Гостья успокоилась (букв.: укрепились)’; *Мир айкэмэн ромэмсэт* ‘Люди постепенно успокоились’; *Най йухи лавлэса* ‘Ты воздерживайся’.

Отрицательные эмоции притягивают человека к земле: *Мүв хуйат* ‘Угрюмый, одинокий’.

Тоска, печаль человека связана с разрушением сердца, она сравнивается с тоской рыбы по своему водоему: *Сәмэл тохэнэл* ‘Тоскует по кому-либо (букв.: сердце=его обрывается)’; *Тыша-воша титсэв* ‘Мы стали печалиться-вздыхать’; *Ас хул иты мәрэмэсы, лор хул иты мәрэмэсы* ‘Она соскучилась по воде реки, по воде озера’.

Изучение базовых эмоций позволяет увидеть как универсальные, так и этнически специфические особенности национального мировидения. Для хантыйского эмоционального общения характерна эмоциональная сдержанность. Внешнее проявление чувств воспринимается как негативное, в выражении чувств должна быть умеренность.

Превалирование отрицательных эмоциональных концептов над положительными объясняется тем, что, по мнению психологов, человек более детально различает то, что вызывает у него отрицательные эмоции.

Как показывает материал, эмотивных глаголов в хантыйском языке немного, поэтому эмоциональное состояние человека передается глаголами речи.

Итак, изучение национально-культурной специфики образа человека при помощи единиц номинации позволяет говорить о системе, элементы

которой в большей или меньшей степени отражают культурно-исторические, социально-бытовые факты жизнедеятельности хантыйского народа.

Исследование национально-культурного содержания образа человека в системе номинаций позволяет соотнести полученную информацию с ментальным образом самой языковой личности, выявить закономерности вербализации концептуальных ценностей представителей хантыйского народа.

В концептуальной сфере «человек», представленной номинантами, обозначающими человека, были выделены следующие блоки:

1. Человек – живое существо (возраст; природно-физические качества).
2. Внутренний мир человека (интеллект; характер, поведение; эмоции).
3. Человек – социальное существо (нормы морали, труд/лень).

Образы, будучи неотъемлемой частью сверхобщности, способствуют выражению чувств, реакций, проявлению эмоциональной жизни человека в целом. Они дают оценку предметов по этическим и эстетическим нормам данного языкового коллектива.

Единицы с образным компонентом, характеризующим человека, возникают в языке как экспрессивные синонимы уже существующих обозначений. При этом они не просто служат наименованием лица, но и выражают определенное к нему отношение. Таким образом, анализ антропоморфического, зооморфического, соматического и отпредметного компонентов единиц номинации позволил выделить культурную коннотацию, отражающую элементы духовной культуры хантыйского народа, их идеалы и ценностные представления.

Языковая картина мира хантов отражает в основном общепринятые социальные нормы современного общества, однако они преломились в языке, отражая особенности быта, мышления данного этноса. В ходе анализа установлено, что хантыйскому человеку свойственно четкое противопоставление двух эмоциональных сфер – зла и добра.

#### Литература

1. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. М., 1994. С. 37-284.
2. Арутюнова П.Д. Язык и мир человека. М., 1999.
3. Карасик В.И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты. Волгоград; Архангельск, 1996. С. 3-16.
4. Кучменова Ж.М. Эмоциональные концепты в языковой картине мира: автореф. дис. к. ... филол. наук. Нальчик, 2005. 23 с.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ МАНСИ В ЯЗЫКЕ, ЛИТЕРАТУРЕ, ФОЛЬКЛОРЕ

С.А. Герасимова

### Имя существительное как часть речи в мансийском и русском языках (сопоставительный аспект)

Части речи представляют собой лексико-грамматические разряды слов. В основу классификации слов по частям речи берутся три основных признака: 1) смысловое значение слова, 2) формы словоизменения и особенности словообразования, 3) особенности употребления слова в предложении.

В мансийском языке, как и в русском, все слова делятся на десять частей речи: 1) имя существительное, 2) имя прилагательное, 3) имя числительное, 4) местоимение, 5) глагол, 6) наречие, 7) послелог, 8) частицы, 9) союзы и 10) междометия. Первые шесть частей речи – это знаменательные (полнозначные или самостоятельные) слова, т.е. слова, лексически самостоятельные, называющие предмет и признаки или указывающие на них, они способны функционировать в качестве членов предложения. Предлоги, союзы и частицы – это служебные, т.е. лексические несамостоятельные, слова, служащие для связи самостоятельных слов и придающие различные оттенки значения. Особую часть речи составляют междометия, выражающие чувства и волевые движения говорящего.

Академик В.В. Виноградов в русском языке выделял ещё две части речи: модальные слова, служащие для выражения отношения говорящего к называемой мысли, и категорию состояния, к которой он относит безлично-предикативные слова.

Рассмотрим одну из частей речи мансийского и русского языков в сопоставительном аспекте – имя существительное.

Имя существительное – часть речи, объединяющая слова с грамматическим значением предметности, которое выражается с помощью независимых категорий рода, числа, падежа, одушевленности и неодушевленности. В предложении имя существительное выступает в функции морфологизированного подлежащего и дополнения [1, 180].

Имя существительное — это часть речи, обозначающая предмет (субстанцию) и выражающая это значение в словоизменительных категориях числа и падежа и в несловоизменительной категории рода [2, 458].

В школьной практике семантика этой части речи определяется через термин «предмет» и в качестве дополнительного признака предлагаются вопросы *ты хõңха?*, *ты хотъют?* ‘это кто?’ и *ты мånыр?* ‘это что?’, в русском языке кто?, что?

В широком смысле слова существительные называют слова со значением предметности: название вещей-предметов (*пасап* ‘стол’, *улас* ‘стул’, *нэпак* ‘книга’), лиц (*апси* ‘младший брат’, *эква* ‘женщина’) живых существ и организмов (*мågвårун* ‘шмель’, *товлыңуй* ‘птица’), растений (*ййв* ‘дерево’, *лўпта* ‘цветок’), явлений природы (*туйт* ‘снег’, *сяхыл* ‘гроза’), отношений (*лав* ‘ненависть’, *эрупса* ‘любовь’) и т.д.

В зависимости от лексико-семантических признаков имена существительные делятся на несколько лексико-грамматических разрядов. Подавляющее большинство имен существительных как мансийского, так и русского языков составляют **нарицательные** имена, которые называют предмет по его принадлежности к тому или иному классу: названия людей (*Элумхõлас* ‘человек’, *пыгрись* ‘мальчик’), животных, птиц и рыб (*õхсар* ‘лиса’, *вас* ‘утка’, *турхул* ‘карась’), растений (*хõвт* ‘ель’, *пум* ‘трава’), предметов и вещей (*аны* ‘блюдо’, *сáгрaп* ‘топор’), явлений природы (*этипáла* ‘вечер’, *асирма* ‘холод’), чувств (*кант* ‘гнев’), действий и состояний (*рох* ‘крик’, *олупса* ‘жизнь’), признаков и свойств (*милыт* ‘глубина’, *пånхвит* ‘ширина’) и др.

Нарицательные имена существительные семантически противопоставляются именам существительным **собственным**, которые называют индивидуальные предметы, входящие в класс однородных: личные имена и фамилии (*Катьтары* ‘Катерина’, *Улякси* ‘Алексей’, *Мёруп* ‘Меров’, *Хõсын* ‘Хозумов’), географические, административные наименования (*Ас* ‘Обь’, *Тáгт* ‘Сосьва’), названия организаций, учреждений, праздников, исторических событий («*Лылынг союм*» «Ручеёк жизни», *Лўима сэрипос* «Северная заря», «*Яныг Отечественный война*» ‘Великая Отечественная война’).

Как нарицательные, так и собственные имена существительные делятся на **одушевленные** и **неодушевленные**. И в мансийском, и в русском языках существительные одушевленные являются наименованиями людей и животных, существительные неодушевленные – наименованиями вещей, растений, понятий. Однако, в отличие от русского языка, в мансийском вопросы имени существительного *хõңха?* *хотъют?* ‘кто?’ и *мånыр?* ‘что?’ не соотносятся с категорией одушевленности и неодушевленности. Вопрос *хõңха* и *хотъют* в мансийском языке ставится только к именам существительным, обозначающим человека (*хõңха?* *апси* ‘младший брат’, *ома* ‘мама’, *пыг* ‘сын’), ко всем остальным существительным как одушевленным, так и неодушевленным ставится вопрос *мånыр?* ‘что?’ (*ййв* ‘дерево’, *охсар* ‘лиса’, *амп* ‘собака’). В русском же языке вопрос кто? ставится ко всем одушевленным существительным (человек, родитель, собака, зверь). В русском языке лексико-грамматическая категория одушевленности-неодушевленности охватывает и некоторые названия умерших людей, мифических существ, фигур в играх и т.п. (покойник, дьявол, русалка, ферзь).

Значительная часть имен существительных в обоих языках является названием **конкретных** предметов, поддающихся счёту. Конкретные существительные употребляются для названия определенных предметов и

явлений реальной действительности: *нэпак* 'книга', *кол* 'дом', шапка, корыто, девочка, цветок. Такие имена существительные могут иметь формы числа, притяжательности и падежа.

Существительные **отвлеченные** противопоставляются существительным конкретным, они называют отвлеченные понятия, качества, свойства или состояния: *олупса* 'жизнь', *осмар* 'хитрость', *тыстыл* 'горе', *номт* 'ум', каникулы, борьба, глубина и др. Такие имена существительные не употребляются во множественном числе и не сочетаются с количественными числительными. Однако в русском языке некоторые отвлеченные существительные употребляются во множественном числе, приобретая конкретное значение: зимние холода, разные судьбы, южные широты, различные температуры.

**Вещественные** имена существительные обозначают однородную по своему составу массу или вещество: пищевые продукты (*вдй* 'жир', *саккар* 'сахар', мука, крупа), материалы (цемент), ископаемые, металлы (*кёр* 'железо', *аннах* 'олово', *съялыголн* 'серебро', сталь, изумруд, уголь), химические элементы, лекарства (уран, аспирин), сельскохозяйственные культуры (картофель, пшеница) и др. В мансийском языке вещественные имена существительные имеют форму только единственного числа: *сэй* 'песок', *рәкт* 'глина', *лум* 'уголь'. В русском языке вещественные имена существительные имеют форму только единственного числа (молоко, сыр, свинец) или только множественного числа (сливки, дрожжи, духи). Вещественные имена существительные в русском языке не сочетаются с количественными числительными, но могут сочетаться со словами меры при обозначении измеряемого вещества: литр молока, килограмм крупы и т.д.

В русском языке имеются ещё и **собирательные** имена существительные, которые обозначают совокупность одинаковых лиц или предметов как одно неделимое целое. Они не определяются количественными числительными, но обладают особыми словообразовательными суффиксами: -в, -ств(о): листва, детвора, профессура и т.п.

**Существительные, обозначающие явления природы**, употребляются только в единственном числе и не имеют форм притяжательности: *рәкв* 'дождь', *сэринос* 'заря', *түйт* 'снег', *вотас* 'метель', *сэңкв* 'туман' и др.

В мансийском языке, как и в других финно-угорских языках, нет грамматической **категории рода**. При этом значительная часть одушевленных существительных имеет особые способы выражения мужского женского пола людей и животных. В мансийском языке принадлежность полу выражается лексически, т.е. для обозначения людей мужского пола используются одни слова (*хум* 'мужчина', *дйка* 'муж', *пыгрись* 'мальчик', *канк* 'старший брат', *апси* 'младший брат'), а для людей женского пола – другие слова

(*нэ* 'женщина', *эква* 'жена', *агирись* 'девочка', *увси* 'старшая сестра', *эсь* 'младшая сестра'). Для половой принадлежности в названиях профессий используются специальные слова-термины: *хотпа* 'некто', 'персона', *хум* 'мужчина', *нэ* 'женщина'. Слово *хотпа* – нейтральное в отношении пола, для различия половой принадлежности используются слова *хум* и *нэ*: *ханисьтан хотпа* 'педагог', *ханисьтан хум* 'учитель' – *ханисьтан нэ* 'учительница', *ханисьтахтын хотпа* 'ученик (вообще)', *ханисьтахтын пыг* 'ученик' – *ханисьтахтын агирись* 'ученица', *вбраян хум* 'охотник', *хул алысьлан хум* 'рыбак', *мис посна нэ* 'доярка', *сәлы ян-малтан хотпа* 'оленовод', *тыналахтын хотпа* 'продавец' [3, 24].

У животных различие пола выражается сочетанием соответствующего существительного с определением *хар* 'самец' или *нэ* в значении самка [3]: *сәлы* 'олень' – *нэви сәлы* 'важенка', *лув* 'конь' – *нэ лув* 'лошадь', *хәр амн* 'пёс' – *амн* 'собака', *хәр кәти* 'кот' – *кәти* или *нэ кәти* 'кошка', *хәр паля* 'баран' – *паля* 'овца' и др. [4; 5]

В русском языке категория рода является наиболее характерным морфологическим признаком имени существительного. Существительные в форме единственного числа принадлежат к мужскому, женскому, среднему и общему роду. К мужскому роду относятся имена существительные, имеющие в именительном падеже единственного числа нулевую флексию: сын, конь, нож, огонь. К женскому роду относятся существительные, имеющие в именительном падеже единственного числа окончания -а(-я) и существительные с основой на мягкий согласный: земля, стена, лошадь, неделя. У некоторых существительных, обозначающих людей, животных и некоторых птиц, можно определить род по значению слова, так как одни слова называют людей и животных мужского рода, другие – женского рода [6, 85; 7, 63-64]. К среднему роду относятся имена существительные, имеющие в именительном падеже единственного числа флексию -о, -е (окно, поле, стекло), разносклоняемые существительные (время, племя, имя, пламя и т.д.), несклоняемые неодушевленные существительные (пальто, метро, такси).

Категория числа имен существительных – лексико-грамматическая словоизменительная категория, находящая своё выражение в противопоставлении соотносительных форм числа. Морфологическая категория числа существительных – это словоизменительная категория, выражающая количественные характеристики предметов мысли. Морфологические значения числа отражают внеязыковые различия единичности и неединичности называемых существительными предметов [2, 469].

В мансийском языке имя существительное имеет формы трех чисел: единственное, двойственное и множественное. В русском языке различается только единственное и множественное число, тогда как в древнерусском языке присутствовало и двойственное число.

В мансийском языке существительные в единственном числе обозначают один предмет (*āvi* ‘дверь’, *иснас* ‘окно’) или указывают на единство, целостность, неделимость предмета (*сōт* ‘счастье’, *сяквит* ‘молоко’). Существительное в двойственном числе обозначает только два предмета в ряду однородных (*суныг* ‘две нарты’, *хāпыг* ‘две лодки’). Показателем двойственного числа является суффикс -г (с вариантами -ыг, -иг): *колкве* ‘домик’ – *колквег* ‘два домика’, *улас* ‘стул’ – *уласыг* ‘два стула’, *сярсь* ‘море’ – *сярсиг* ‘два моря’. Имя существительное во множественном числе обозначает множество предметов (больше, чем два) и образуется с помощью суффикса -т (с вариантами -ыт, -ит): *āпат* ‘люльки’, *тūпыт* ‘вёсла’, *āканит* ‘куклы’. Фонетические варианты суффиксов зависят от типа именной основы: основа на гласный (кроме и/ы), основа на непалатальный согласный, основа на палатальный согласный, основа на гласный и/ы. Суффиксы -г и -т присоединяются к основам с конечным гласным (кроме и/ы): *āпаг* ‘две люльки’, *нēt* ‘женщины’. Суффиксы -ыг и -ыт присоединяются к основам на непалатальные согласные: *колыг* ‘два дома’, *сāграпыт* ‘топоры’. Суффиксы -иг, -ит присоединяются к основам, оканчивающимся на мягкий согласный и на гласный -и: *писалиг* ‘два ружья’, *писалит* ‘ружья’ [8, 17; 9, 52-55; 3, 18].

В мансийском языке для названия парных предметов форма единственного числа употребляется вместо формы двойственного числа. В данном случае посредством формы единственного числа также передается значение обобщенности, отвлеченности, например: *лāгыл* ‘нога (вообще)’, *сам* ‘зрение’, ‘глаз (вообще)’, *вāй* ‘обувь (вообще)’. Для передачи названия одного из парных (определенных) предметов (в частности, частей человеческого тела) употребляется название предмета с обязательным сочетанием его с суффиксом -пал (-палэ – при притяжательной форме), например: *сампал* ‘один глаз (чей-то)’ или ‘одноглазый’, *кātпал* ‘одна рука или одорукий’, *лāгылпал* ‘одна нога или одноногий’ [9, 52-55; 3, 18].

В мансийском языке формы двойственного числа могут употребляться и в значении единственного числа: *Экваг ойкаг олсыг* ‘Жили старик и старуха’; *Кати ойкаг сиськурек ойкаг ягыг хольт акв колрисьт олсыг* ‘Кот и петух жили в одном доме как родные братья’. В таких предложениях суффиксом двойственного числа оформляются имена существительные, которые обозначают людей и животных, связанных друг с другом узами родства, общностью положения и деятельностью [10].

В мансийском языке, в отличие от русского, нет имён существительных, которые употреблялись бы только во множественном числе или только в двойственном числе. Но имеются имена существительные, употребляющиеся только в форме единственного числа (*номт* ‘ум’, ‘мысль’, *туйт* ‘снег’, *вит* ‘вода’, *равк* ‘дождь’, *сяквит* ‘молоко’, *вōй* ‘масло’) – это существительные, выражающие абстрактные понятия или вещества. В таких

случаях, чтобы указать количественное значение, допускается употребление имени числительного в качестве определения: *Ты тūя хūрум хол вāрыглас* ‘Этой весной три заморозка было’; *Тōрм олнэ акв-тит номт ам ич дōньсегум* ‘Чтобы хорошо прожить жизнь, у меня ещё есть две-три мысли’ [10].

В русском языке форма, обозначающая один предмет в ряду однородных предметов, является формой единственного числа (тетрадь, кость, булочка). Форма, обозначающая неопределенное множество однородных предметов, является формой множественного числа (тетради, кости, булочки). Формы единственного и множественного числа в русском языке в основном выражаются флективно, синтаксически (стол – столы, книга – книги) с помощью окончания и суффикса (теленок – телята, сын – сыновья), супплетивно (ребёнок – дети). Существует небольшая группа неизменяемых имён существительных (такси, кенгуру, пальто), число которых можно определить только на основании синтаксических показателей: одно пальто – три пальто.

По особенностям образования форм числа имена существительные русского языка делятся на три группы: 1) существительные, имеющие формы и единственного, и множественного числа: город – города, дерево – деревья, коса – косы; 2) существительные, имеющие формы только единственного числа (*singularia tantum*): отвлеченные существительные (любовь, смелость, грусть), собирательные существительные (листва, крестьянство), некоторые вещественные существительные (молоко, серебро), имена собственные (Ханты-Мансийск, Москва, Нева); 3) существительные, имеющие форму только множественного числа (*pluralia tantum*): некоторые отвлеченные существительные (сумерки, каникулы), некоторые вещественные существительные (сливки, дрожжи), отдельные имена собственные (Курилы, Чебоксары), конкретные существительные, которые обозначают предметы, состоящие из нескольких частей (ножницы, ворота, брюки) [1, 184-186; 2, 469-473; 11, 53].

Категория падежа – это словоизменительная лексико-грамматическая категория имени существительного, которая системой противопоставленных друг другу падежных форм выражает отношение обозначаемого существительным предмета к другим предметам, действиям, признакам [1, 186; 2, 473]. И в мансийском и в русском языках категория падежа представлена шестью рядами форм, каждая из которых является носителем определенного комплекса категориальных морфологических значений. В мансийском языке – это основной, направительный, местный, исходный, творительный и превратительный падежи; в русском языке – именительный, родительный, дательный, винительный, творительный и предложный падежи.

Мансийский язык			Русский язык		
Падеж	Вопрос	Пример	Падеж	Вопрос	Падеж
Основной	хõңха? (кто?) мãныр? (что?)	нãврам 'ребёнок' йснас 'окно'	Имени- тельный	Кто? Что?	Человек Карандаш
Направительный	хõңхан? (кому?) хоталь? (куда?)	нãврамын 'ребёнку' йснасын 'к окну'	Родительный	Кого? Чего?	Человека Карандаша
Местный	Хõг? (где?)	нãврамт 'у ребёнка' йснаст 'у окна'	Дательный	Кому? Чему?	Человеку Карандашу
Исходный	хõңханыл? хогъютныл? (от кого?) хõтыл? (откуда?)	нãвраманыл 'от ребёнка' йснасынл 'от окна'	Винительный	Кого? Что?	Человека Карандаша
Творительный	хõңхал? (с кем?) манарыл? (чем?)	нãврамыл 'с ребёнком' йснасыл 'окном'	Творительный	Кем? Чем?	Человеком Карандашом
Превратительный	хõңхаг ёмтыс? (кем стал?) мãнарыг ёмтыс? (чем стал?)	нãврамыг 'ребёнком стал' йснасыг 'окном стал'	Предложный	О ком? О чём?	О человеке О карандаше

Основной падеж мансийского языка по своему значению соответствует трем падежам русского языка: именительному, родительному и винительному. Основа имени существительного в своей назывной функции воспринимается в значении именительного падежа русского языка, употребляемого в предложении в роли подлежащего и именной части составного сказуемого: *Ёрныт вõрныл тунран минэгыт* 'Ненцы из леса в тундру идут'; *Сярсь вãтан сãлы ёхтыс* 'Пришёл олень на берег моря'; *Ам канкум лёккар* 'Мой старший брат врач'. Основной падеж в значении винительного падежа русского языка выступает в роли прямого дополнения: *Рүтиван тыньсян саги* 'Родион плетёт аркан'. Вне связи с членами предложения основной падеж используется в речи для выражения обращения: *Ныя, а́нум ёт выглын?* 'Тётя, ты меня с собой возьмёшь?'

Направительный падеж<sup>1</sup> имени существительного мансийского языка соответствует дательному падежу русского языка. Имя существительное в направительном (дательном) падеже обозначает предмет или лицо, по направлению к которому происходит движение или осуществляется какое-либо действие. Направительный падеж образуется с помощью суффикса -н (-ын): *Ханисьтан хум (хотъютн?) нãврамытн йильпи книгат мис* 'Учитель выдал (кому?) детям новые книги'. Направительный падеж мансийского языка и дательный падеж русского языка употребляются для обозначения: 1) лица и предмета, ради которого совершается действие: *Олька оматэн письма хансы* 'Ольга пишет своей матери письмо'; *Пишу письмо брату; Подарок товарищу*; 2) объекта эмоциональной реакции: *Нãврамум йильпи ёнгынутн сятты* 'Мой ребёнок радуется новой игрушке'; *Верю товарищу; Сочувствую угнетаемым*; 3) лицо, которое испытывает какое-либо состояние: *Пыгён ащирма* 'Его сыну холодно'; 4) направления или конечную точку движения (только в мансийском языке): *Ам амти хãпумн тãлэгум* 'Сяду в свою лодку'. Имя существительное в направительном падеже в предложении выступает как косвенное дополнение и обстоятельство места: *Эква агитэн суп юнты* 'Женщина своей дочери платье шьёт'; *Нãврамыт я вãтат хãйтэгыт* 'Дети бегут на берег реки'. В русском языке существительное в дательном падеже выступает, как правило, в форме дополнения: *Татьяне свойственно тонкое понимание русской природы*.

Таким образом, значения направительного падежа мансийского языка и дательного падежа русского языка в основном сходны. В предложении они выступают в функции дополнения, а в мансийском языке ещё и обстоятельства места.

Имя существительное в местном падеже мансийского языка не имеет соответствий в русском языке, оно обозначает предмет или лицо, по направлению к которому происходит движение или осуществляется какое-либо действие. Местный падеж образуется с помощью суффикса -т (-ыт) и выражает: 1) внешне местное значение, указывая на место действия или местонахождение предмета: *Лэ́нну́кве у́льпа талихт сякарáлы* 'Белочка на кедре извивается'; 2) внутриместное значение, указывая на место действия или местонахождение предмета внутри чего-либо: *А́квмэ́ква сãсколыт о́лы*

<sup>1</sup> В.Н. Чернецов выделял направительно-дательно-незначительный падеж, который для краткости называл просто направительным, Е.К. Скрибник и К.В. Афанасьева направительный падеж называют дательным [12, 175; 13, 42-43].

<sup>2</sup> Суффикс местного падежа и множественного числа похожи, отличие только в том, что во множественном числе суффикс -ыт употребляется после любого согласного (ус=ыт 'города', хумп=ыт 'волны'), а в форме местного падежа суффикс -ыт употребляется только после удвоенного согласного (ус=т 'в городе', но тумп=ыт 'на острове'), в двусложных словах редуцированный гласный второго слога перед суффиксом множественного числа выпадает (пãвыл 'деревня' – пãвл=ыт 'деревни'), но перед суффиксом местного падежа редуцированный гласный сохраняется (пãвыл 'деревня' – пãвыл=т 'в деревне'). В остальных случаях формы местного падежа и множественного числа совпадают и различаются только в контексте.

‘Бабушка в берестяном домике живёт’; 3) время протекания действия: *Тал сымьит сака асирма олыгылы* ‘В середине зимы бывает очень холодно’ [10]. В предложении существительное в местном падеже выступает в роли обстоятельства места: *Округ павлытты ахвас колыт унттункве патвёсыт* ‘В сёлах нашего округа стали строить каменные дома’.

Исходный падеж имени существительного мансийского языка не имеет соответствий в русском языке, образуется с помощью суффикса -ныл (*усныл* ‘из города’, *асюмныл* ‘от отца’) и обозначает: 1) материал, сырьё действия (производства): *Салтныл квалыг сагаве* ‘Из лыка плетут верёвку’; 2) выражение целого предмета или множества однородных предметов, от которого отделяется часть: *Так цывныл хусматам порынтулкве – ай ты ёнхыгпәнтитем* ‘От прочной древесины отколовшаяся щепочка – вот я какая девушка’; 3) выражение лица (или предмета), от которого что-либо берётся: *Ам та хумныл сәграп выгум* ‘Я беру у этого человека топор’; 4) объект, с которым что-то сравнивается: *Омам атямныл мән* ‘Моя мама моложе отца’; 5) суффиксом исходного падежа управляют глаголы со значением «бояться» – в этом случае показатель падежа получает название лиц, явлений и предметов, внушающих страх: *Ам витныл пилэгум* ‘Я боюсь воды’ [10]. В предложении имя существительное в исходном падеже выступает в роли обстоятельства места или косвенного дополнения: *Нирсяхныл совыр квәлапас* ‘Из кустов выскочил заяц; *Мән пьгрись сянёныл туйтхатас* ‘Маленький мальчик спрятался от своей матери’.

Творительный падеж<sup>3</sup> существительного мансийского языка соответствует творительному падежу русского языка, употребляется для выражения предмета как орудия или средства действия, предмета, совместно с которым производится действие: *Нэ юнтупыл юнты* ‘Женщина шьёт иглой’; *Мән ханыл яласанэв порат, кат тупыл ваңкрёв* ‘Когда мы ездим на маленькой лодочке, гребём ручными вёслами’; *Председатель постучал карандашом* (А. Толстой); *Вокруг разлита торжественная тишина, нарушаемая лишь плачем ребёнка* (А. Толстой). Творительный падеж мансийского языка образуется с помощью суффикса -ыл(-л) в основном склонении и суффиксом -тыл в лично-притяжательном склонении: *сәграпыл* ‘топором’ – *сәграпумтыл* ‘моим топором’ от *сәграп* ‘топор’. В предложении имя существительное в творительном падеже в обоих языках выступает в роли косвенного дополнения: *Мән вөрн салыл минэв* ‘Мы едем в лес на оленях’; *Пахло землёй и морозцем* (А. Толстой). В русском языке существительное в творительном падеже может употребляться и в составе именного сказуемого, обозначая признак, приписываемый предмету: быть учителем, стать стахановцем.

<sup>3</sup> Также этот падеж называют творительно-совместным, орудийным, инструментальным [12, 176; 9; 13, 58].

Превратительный падеж имени существительного мансийского языка не имеет аналога в русском языке и обозначает переход предмета из одного состояния в другое или нахождение предмета в определенном состоянии: *Ань Москва ус сяр яныг, сяр нётнэ усыг ёмтыс* ‘Город Москва самым большим, самым красивым городом стал’. Превратительный падеж образуется с помощью суффикса -г<sup>4</sup> (ыг, -иг): *апаг* ‘люлькой (стал)’, *колыг* ‘домом (стал)’. Превратительным падежом управляют глаголы со значением изменения *ёмтункве* ‘становиться, превратиться’, *патункве* ‘становиться, начинать’: *Ам апсим лёккарыг ёмты* ‘Мой брат станет врачом’. Имя существительное в превратительном падеже выражает в основном: 1) переход в новое состояние, указывая на то, чем становится кто/что-либо, в кого превратится кто/что-либо: *Мән яв ань акваг тосам, тумпын ягыг ёмтыс* ‘Наша река теперь стала более мелкой и островной рекой’; 2) кто кем-либо назначается, в какой должности и функции его используют: *Учиситёлюв тәпунтатыг пёриявес* ‘Нашего учителя избрали депутатом’; 3) изменение не самого предмета, а представления о нём у говорящего в сопровождении глаголов со значением «казаться», «называться»: *мәниг сусхатункве* ‘казаться маленьким’, ‘казаться молодым’, *Восьрам нуй элыл сэмлыг нәңкхаты* ‘Зелёное сукно на расстоянии кажется тёмным’ [10]. В предложении существительное в превратительном падеже выступает в функции косвенного дополнения именной части составного сказуемого: *Ты торум уст, ты хон уст Эква-пыгрись хонтыг ёмтыс* ‘В этом небесном городе, в этом царском городе Эква-пыгрись стал царём’; *Омам учительыг олы* ‘Моя мама учительница’.

В русском языке, помимо указанных падежей (именительный, дательный, творительный), имеются также падежи: родительный, винительный и предложный. Родительный падеж употребляется для обозначения принадлежности (книга товарища, машина друга), выражения отношений к какому-либо коллективу или другому лицу (член партии, ученик гимназии), носителя признака (глубина реки, вкус чая), действующего лица в значении носителя различных действий и состояний (приказ директора, плач ребенка), объекта в значении действия (чтение доклада, решение задачи, постройка фабрики), части целого или определенной меры какого-либо вещества (крыша дома, кусок хлеба, окраина города). Винительный падеж употребляется для обозначения прямого объекта действия (читаю газету, пишу стихи), предмета мысли (обдумываю предстоящую работу). Предложный падеж в русском языке употребляется только с предлогами для обозначения лица или предмета, о котором идёт речь (говорили об учёбе, думать об экзаменах), места или времени действия (гулять в лесу, носить в портфеле, в сутках 24 часа).

<sup>4</sup> По форме показатель превратительного падежа совпадает с показателем двойственного числа (-г), однако в одной форме они не встречаются, так как с превратительным падежом формы двойственного и множественного числа не сочетаются.



Таким образом, и в мансийском, и в русском языках имя существительное имеет шесть падежей. Падежи существительного в мансийском языке иные, чем в русском: родительного и винительного в мансийском нет, этим двум падежам и именительному соответствует один основной падеж (без формального показателя). Зато имеется специальный превратительный падеж (с суффиксом -г). Кроме того, в мансийском языке имеются направительный падеж (с суффиксом -н) и творительный падеж (с суффиксом -л (-тыл), которые по значениям соответствуют дательному и творительному падежам русского языка; местный падеж с суффиксом -т и исходный с суффиксом -ныл не имеют соответствий в русском языке.

В отличие от русского языка, с именами существительными мансийского языка могут употребляться притяжательные суффиксы, указывающие на лицо, которому принадлежит данный предмет: *колум* 'мой дом', *колын* 'твой дом', *колэ* 'его дом', *колмён* 'наш (двоих) дом', *колын* 'ваш (двоих) дом', *колэн* 'их (двоих) дом', *колув* 'наш дом', *колын* 'ваш дом', *коланыл* 'их дом'.

Лично-притяжательная форма имени существительного может выражаться двояко: 1) только с помощью лично-притяжательного суффикса: *Оматэ тэрпи аис ос ёл-хуяс* 'Его мама выпила лекарство и легла' (букв.: Мама (его) лекарства выпила и легла); 2) с помощью лично-притяжательного суффикса и соответствующего личного местоимения: *Ам пыгрисюм китыт классыт ханисътахты* 'Мой сын учится во втором классе' (букв.: Мой сын (мой) во втором классе учится (он)).

Число предмета принадлежности обозначается особыми суффиксами: *няврамыг* 'двое детей', *няврамагмён* 'нас двоих двое детей', *няврамагув* 'наши двое детей'.

Лично-притяжательный суффикс присоединяется к имени существительному после числового суффикса: *хāп=ум* 'лодка моя', *хāп=аг=ум* 'лодки две мои', *хāп=ан=ум* 'лодки (многие) мои'.

Таким образом, если в русском языке принадлежность предмета лицу выражается с помощью притяжательных местоимений мой, твой, свой и т.п., то в мансийском языке принадлежность выражается формой самого существительного с лично-притяжательным суффиксом.

Таким образом, рассмотрев имя существительное как часть речи в мансийском и русском языках, выявлено следующее:

1. Мансийскому языку присущи грамматические категории числа, падежа и притяжательности, русскому языку – категории рода, числа и падежа.

2. В мансийском языке категория рода отсутствует, при этом половая принадлежность людей выражается лексически (при обозначении людей мужского пола используются одни слова, а при обозначении женского пола – другие слова), для различия животных по половому признаку используются специальные слова-термины. В русском языке имена существительные могут иметь формы мужского, женского, среднего или общего рода.

3. В мансийском языке имена существительные имеют формы единственного, двойственного и множественного числа, в русском языке только формы единственного и множественного числа. Единственное число в мансийском языке не имеет специального морфологического показателя, двойственное число образуется с помощью суффикса -г), множественное число с помощью суффикса -т. В русском языке категория числа выражается с помощью суффикса и окончания, а также супплетивно.

В мансийском языке нет существительных, употребляющихся только во множественном или только в двойственном числе, но есть существительные, употребляющиеся только в единственном числе, когда выражают абстрактные понятия или вещества. Имена существительные в форме двойственного числа иногда употребляются и в форме множественного числа. Для выражения собирательности и для названия парных предметов со значением обобщённости имя существительное в форме единственного числа может быть употреблено вместо формы множественного числа.

В русском языке имена существительные могут иметь форму как единственного, так и множественного числа (такие слова составляют основную массу), есть имена существительные, имеющие форму только единственного числа, или только множественного числа.

4. В мансийском языке принадлежность предмета лицу выражается формой самого существительного с лично-притяжательным суффиксом. В русском языке принадлежность предмета выражается с помощью притяжательных местоимений мой, твой, свой и т.п.

#### Литература

1. Розенталь Д.Э. Современный русский язык /Д.Э. Розенталь, И.Б. Голуб, М.А. Телекова. М.: Айрис-пресс, 2009. 448 с.
2. Русская грамматика. Т. 1. / под ред. Ю.Н. Шведовой. М.: Наука, 1980. 788 с.
3. Скрибник Е.К. Практический курс мансийского языка: уч. пособие / Е.К. Скрибник, К.В. Афанасьева. Новосибирск: Новосиб. Гос. ун-т, 2004. Ч. 1. 108 с.
4. Афанасьева К.В. Русско-мансийский тематический словарь: уч. пособие для 5-9 классов общеобраз. Учрежд. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2008. 152 с.
5. Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь: учеб. пособие для 5-9 кл. СПб.: Миралл, 2005. 360 с.
6. Бабайцева В.В. Русский язык: Теория: учеб. для 5-9 кл. общеобразоват. учеб. заведений. / В.В. Бабайцева, Л.Д. Чеснокова. М.: Просвещение, 1992. 256 с.
7. Современный русский язык. Морфология: курс лекций /Под ред. В.В. Виноградова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1952. 519 с.
8. Чернецов В.Н. Краткий мансийско-русский словарь (с приложением

- грамматического очерка) / В.Н. Чернецов, И.Я. Чернецова. М.-Л.: Учпедгиз, 1936. 114 с.
9. Ромбандеева Е.И. Мансийский язык: уч. пособ. для пед. училищ. / Е.И. Ромбандеева, М.П. Вахрушева. Л.: Просвещение, 1989. 239 с.
  10. Ромбандеева Е.И. Мансийский (вогульский) язык. М.: Наука, 1973. 208 с.
  11. Пенгитов П.Т. Сопоставительная грамматика русского и марийского языков. Ч. 1 Введение, фонетика, морфология. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1958. 172 с.
  12. Чернецов В.Н. Мансийский язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. 1. М.-Л.: Учпедгиз, 1937. С. 163-192.
  13. Скрибник Е.К. Практический курс мансийского языка: уч. пособие для нац. школ и вузов: в 2 ч. Ч. 1. / Е.К. Скрибник, К.В. Афанасьева. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. 150 с.

### Семеричность в мансийском фольклоре

В произведениях мансийского фольклора часто большое значение предается числам. А.Н. Баландин, исследователь мансийского языка и фольклора, отмечает: «Часто встречающееся в сказках число семь (с̄ат), несомненно, является священным. Оно не только играет роль определения к различным объектам, персонажам и героям мифологической поэзии, но иногда имеет и самостоятельное мифологическое значение, как то: товлың с̄ат, л̄аглың с̄ат – семь крылатых, семь ногатых (священная семерица). Лувың с̄ат, н̄евлың с̄ат – костяная неделя, мясная неделя». <...> «Особенно своеобразным является параллелизм, отличаемыми словами которого являются числительные. Например: «С̄ат х̄ар х̄айтум т̄эпың Ḃсн, х̄от х̄ар х̄айтум т̄эпың Ḃсн л̄авв̄есум. / Определен я на питательную Обь с семью бегающими быками, на питательную Обь с шестью бегающими быками»; «Ḃква-пыгрись, наң с̄ат мутраң, х̄от мутраң хот̄елимтаве / Ḃква-пыгрись, разве можно побороть твои семь мудростей, твои шесть мудростей». Семь-шесть имеют значение бесконечного количества, и потому они синонимы» <...> «С̄ат х̄отал Ḃлсум / Семь дней жил... Ḃтэ с̄ат, х̄оталэ с̄ат Ḃлыс / Ночей семь, дней семь жил... С̄ат т̄ал, с̄ат тув ропитас / Семь зим, семь лет работал... Т̄алэ с̄ат ялсыт, тувэ с̄ат ялсыт / Зим семь ходили, лет семь ходили... Т̄алэ с̄ат Ḃлзыг, тувэ с̄ат Ḃлзыг / Зим семь живут, лет семь живут» [1, с. 45, 52, 56]. «Жизненное пространство в представлении манси состоит из семи слоев или этажей (с̄ат нак л̄юлит ялпың т̄орум» [2, с. 19]. О числах в текстах фольклора, имеющих какое-либо значение, писала в своих трудах В.С. Иванова. Она замечает: «Интересна семантика чисел в фольклоре народа манси. В мифах о возникновении земли, создании мира чаще всего присутствуют числа 1, 3, 6, 7. <...> ... число 7 встречается во всех сферах духовной культуры обско-угорских народов...» <...> «Особым почитанием у северных манси пользовались семь сыновей Нуми-Т̄орума «Верхнего Бога»: Полум Т̄орум, Ḃс-гальх-Т̄орум, Н̄ёр-Ойка, Аут-Ḃтыр, Айс-Ḃс-Т̄орум, Т̄агт-котиль-Т̄орум, Мир-суснэ-хум. Это были непослушные дети Нуми-Торума. Он поместил их на остров, вокруг которого не замерзала вода, но они смогли оттуда выбраться и расселились по разным уголкам земли, где и стали духами-покровителями тех мест». <...> «Когда медведь находится в зимней спячке, то манси говорят: «С̄ат т̄арпа т̄арың Ḃлумн патыс», т.е. «ушел в сон с семьёю корнями». И в такое время он может оказаться добычей охотника» [3, с. 32, с. 55, с. 19]. В.С. Ивановой зафиксирована мансийская песня «Миснэ ос в̄ораян хум» – «Миснэ и охотник» от информанта П.Р. Кугина, в тексте данной песни имеется несколько раз повторяющееся число семь (с̄ат), приведем пример:

«...Миснэ хум та пѳйкунѳкв  
патыстэ. Эрги:  
Элумхѳлас ѳньсям хум,  
Анум хѳнтамлэлэна,  
Анум хѳнтамлэлэна.  
Нѳхс тал хунь, сѳт уй сяхыл,  
Уйкве ѳнлын сѳт ур сяхыл  
Наѳын пувылтыянум,  
Наѳын мисинтѳлганум...  
Ань Миснэ ѳс та эрги:  
Уй мисыѳ сѳт ур сяхыл,  
Нѳхыс алсиѳ сѳт ур сяхыл,  
Таит те мосья наѳын-а,  
Сѳт сѳмпа нѳѳк йив кол  
Таимѳгс наѳын пувилтылм.  
Хѳрум уруп паньтитен  
Хот хартыглѳлына,  
Хот лѳватѳлѳлын...  
Элумхѳлас ѳньсям хум,  
Элумхѳлас ѳньсям хум,  
Анум хѳнтамлэлэна:  
Сѳт сѳмпа лай нѳѳк йив колум,  
Сѳт сѳва алысьлан мѳтем,  
Таи те мосья ѳлыглѳм,  
Таги те наѳын мосья-ѳ.  
Лай, сѳт сайпа пуѳтем  
Элумхѳлас ѳньсям-ѳ  
Пѳѳкыѳ кол сѳмын  
Тува пиньглѳлылум,  
Тува вѳглыглѳлѳюм...

Рассмотрим песню «Мѳтра ѳква Яныг пыгрись» – «Матры женщины Старший сынок», опубликованной в работе В.С. Ивановой:

«...Лай, Тѳрум ѳта ѳнлын яныг колта  
Сѳлькве ѳнлыглѳлытема.  
Лай, Матран ѳква Яныг пыг  
Эрге хунь-я ѳрувлытем,  
ѳлупсатэ хунь ѳрувлылум.  
Лай, сѳтыѳа пѳсыг ѳнлын юрттем.  
Лай, хумыг вѳрыглѳлѳм пораквет  
Улпыл-коса хума ѳлыглас...

Миснэ начинает уговаривать  
мужчину. Поет:  
Мужчина, рожденный человеком,  
Прислушайся ко мне,  
Прислушайся ко мне.  
Не без соболей семь холмов,  
Семь холмов с лесным зверем  
Тебе в руки отдаю,  
Тебе все отдаю...  
Миснэ опять продолжает петь:  
Семь холмов со зверем,  
С петлями на соболей семь холмов,  
Если это тебе мало,  
С семью углами дом  
из лиственницы  
За это я тебе отдам.  
Стрелу свою трехгранную  
Вынимай из него,  
Вытаскивай из него...  
Мужчина, рожденный человеком,  
Мужчина, рожденный человеком,  
Прислушайся ко мне.  
Дом лиственничный с семью углами,  
Семь холмов для охоты,  
Если и этого тебе мало,  
Если это мало тебе.  
Голову свою с семью косами  
Мужчине, рожденному человеком,  
В нечистый угол дома  
Туда я положу,  
Туда я явлюсь...» [7, 270-274].

... И в доме, благословенным Торумом  
Я действительно восседаю.  
Матры женщины старшего сына  
Песню я не забуду,  
Судьбу его я не забуду.  
Он отец семи оленят наших –  
любимый мой друг,  
Ведь когда я за него  
замуж выходила,  
Красивым, сильным  
мужчиной он был...» [7, 264-266].

Исполнительница в песне о своем супруге говорит, что он имеет «семь оленят». Так, во время тяжелых болезней принято обращаться с молитвой о выздоровлении Святым покровителям. При выздоровлении в знак благодарности, в честь Святого покровителя выздоровевший приносит в жертву семь животных, как принято всегда в таких случаях.

В следующей песне «Я месыг хум» («Мужчина излучины реки») мы также находим упоминающееся число семь в тексте:

«...Мѳньтѳр ѳлнэ-го суйиѳа суйтема,  
Мѳньтѳр ѳлнэ-го соляѳ суйтема  
Сѳт я вѳльна-го вос суйтыкве-я,  
Хѳт я вѳльна-го вос суйтыкве-ѳ.  
Ам миннѳтема юи-палта-а  
ѳвыѳ сѳт я вѳр вѳльтѳема,  
Вѳтыѳ сѳт я вѳр вѳльтѳѳема  
Тѳхыѳа хѳлна-я вос уяве-ѳ,  
Сѳмыѳа хѳлна-я вос хѳѳхаве-ѳ...

«... Как мелких монет звонкий звук,  
Как мелких монет звенящий звук  
Пусть за семь плѳсов слышится,  
Пусть за шесть плѳсов слышится.  
После моего ухода  
Плѳсы семи лесных рек  
быстротечных,  
Плѳсы семи лесных рек ветряных  
Плавниковой рыбой пусть  
наполнятся,  
Чешуйчатая рыба пусть к  
ним поднимается...» [7, 251-252].

В тексте песни исполнителя конструкции предложений основаны на параллелизме: «ѳвыѳ сѳт я вѳр вѳльтѳѳема / Вѳтыѳ сѳт я вѳр вѳльтѳѳѳема» – «плѳсы семи лесных рек быстротечных / плѳсы семи лесных рек ветряных»; «Сѳт я вѳльна-го вос суйтыкве-я / Хѳт я вѳльна-го вос суйтыкве-ѳ» – «Пусть за семь плѳсов слышится / Пусть за шесть плѳсов слышится».

Рассмотрим следующую песню «Янгк натнэ эрыг» («Песня о ледоходе»), в тексте которой присутствует число семь:

«...Мѳн-ань лѳѳханьсяп лѳбиѳа  
су-уйте-ѳм  
Вѳль сѳт рѳсьна тав суйтыкве,  
Тоха та сульгантанѳте-ѳ-тѳ.  
Ам миннѳтем юи-я палта-а,  
ѳс я Мѳсыг хум аси-ѳ  
Вѳр сѳт я товитен-ѳ  
Лай, тѳѳхыѳ хѳлкен вос уяве,  
Тѳѳхыѳ хѳлкен вос хѳѳхаве...

... Моих маленьких бубенчиков  
высокий звон  
За семь песков плеса слышится,  
Вот так они позванивают.  
После того, как я уеду,  
Обской реки Излучины мужчины  
Лесных семи рек перекагы  
Плавниковой рыбой пусть  
наполняются,  
Чешуйчатая рыба пусть к ним  
поднимается...» [7, 253-255].

В данном тексте число семь (сѳт) употребляется к словам «плес» и «река»: «Вѳль сѳт рѳсьна тав суйтыкве / За семь песков плеса слышится», Вѳр сѳт я товитен-ѳ / Лесных семи рек перекагы».

Число семь является распространенным и в таком жанре, как загадка,

приведем пример: «Ам а́мщма! Э́тэ са́т ййквѣгыт, хѳтылэ са́т ййквѣгыт. – Ты маныр, вагылна?! (Ты вѳтна хѳйим ййвыт) / Моя загадка – эй! И семь ночей пляшут – танцуют, и семь дней пляшут – танцуют. – Что это, знаете? (Порывом ветра деревья раскачивает)» лз. (Мункачи). «Ам а́мщум-ѳв! Хомлах са́т тѳр ѳлт минам. – Тый ма́ныр, ханьщелѳн! (Ты сѳрипос тѳлы) / Моя загадка – эй! Жук через семь озѳр перебирался – ушѳл. – Что это, отгадайте! (Это восход зари)» (С.С. Каннисто)». «Ам а́мщма! Са́т сырпа пѳсас ма́ янытыл хуйи. – Ханьщелѳн, тый ма́ныр? (Ты лѳнх тох а́мщаве) / Моя загадка – эй! Забор в семь жердей по всей земле пролегает. – Отгадайте-ка, что это? (Это дорога)» [4, с. 17, 30].

«Числа выступают в соответствии с космогонической моделью мира – Вселенной» [3, с. 24], так, например, в текстах фольклора, где упоминаются растительный и животный мир, употребляется число са́т (семь): Вѳль са́т рѳсьна За семь песков плеса; Вор са́т я Лесных семи рек; Э́тэ са́т семь ночей; хѳтылэ са́т семь дней; са́т тѳр ѳлт через семь озѳр; Са́т сырпа пѳсас Забор в семь жердей.

Число семь (са́т) широко распространено в текстах мансийских сказок, приведем в пример текст «**Вѳраян хум ос Мисхум**» («Охотник и Мисхум»):

«Акв ѳйка ѳлыс, акв пыг ѳньсяс. Пыге сака вѳраянкве ѳмас хѳтпа ѳлыс. Тав сака са́в нѳхыс кѳтjувыл таквсы алы. Асѳн ла́ваве: «На́н турманланѳт вѳрт ул ѳмен, сартыннув юв молямлѳн. Тувыл хѳт нѳхыс алѳгын ке, юв молямтахтѳн. Са́тыт нѳхыс лѳнхе нѳглы ке, тай Мисхум тав кѳтjове. Лѳнханѳ нѳхыс лѳнх хурипат, нас тувыл ма́нит. Та нѳхыс юи-па́лт ул минѳн, Мисхумна юил тах ѳхтавен». Асѳн пыгрись тох ты ла́ввес... / Жил один мужчина-охотник. Воспитывал сына. Сын был очень хорошим охотником. Много соболей с помощью собаки осенью добывает. Отец говорит ему однажды: «Ты в лесу не ходи допоздна. Ты пораньше, засветло домой возвращайся. Когда добудешь шесть соболей, поспеши домой. Если следы седьмого соболя увидишь, это, значит, Мисхума охотничья собака. Следы собаки похожи на следы того соболя, только отличаются тем, что они значительно меньше. Вслед за тем седьмым соболем не ходи, а то Мисхум следом за тобой придет». Отец так наказал сыну...» [5, с. 156-157].

«Во многих сказках числом... героя или героиню предупреждают о грозящей опасности. Нарушив определенные запреты, связанные с тем или иным числом, можно навлечь беду на себя и на свой род» [3, с. 24], например, в сказке «Вѳраян хум ос Мисхум» – «Охотник и Мисхум» отец предупредил сына, что седьмого соболя нельзя добывать. Сын не послушал своего отца, нарушил запрет и пострадал от Мисхума.

В сказке «Тѳрм ла́вум акв нуса» («Богом назначенный самый бедный человек») мы находим число семь: «... Сярык мувылта́нкве патѳгум, са́т хѳтал мувылтѳгум... / Начинаю обходить свое стадо оленей, семь дней обхожу его... <...> Тав ѳйкатѳ хуйн сыс ань мо́лал са́т а́мпар та́гыл тѳнут, са́т а́мпар та́гыл

маснут сунн та та́лттыстѳ...» / «Пока спит ее муж, она нагрузила прежние полные семь амбаров одежды, семь амбаров пищи на нарты...» [8, с. 117].

Число семь (са́т) мы находим в тексте мансийской народной сказки «А́с-талях-ѳтыр мѳйт» («Сказка о духе-хранителе реки Обь»):

«На́нкныл на́нк пѳрнтул вис, хѳвтыл хѳвт пѳрнтул хусатас, ѳльпал ѳльпа пѳрнтул хусатас, таргы́л тары́г пѳрнтул хусатас, пу́нк ѳлтта лысанѳ. Холытан а́лпыл нѳх-квѳлманылт: са́т на́нк ѳлтым кол ѳнлы, кол кѳвырт хуѳгыт. / На следующий день утром встали: оказывается, они спят в доме длиною в семь бревен из лиственницы» [5, с. 48].

То, что относится к жилью, к вещам, к пище и животным, в фольклоре тоже имеет символическое значение. Так, в тексте ««Тѳрм ла́вум акв нуса» («Богом назначенный самый бедный человек») оленевод свое «стадо оленей семь дней обходит», женщина «полные семь амбаров одежды, семь амбаров пищи на нарты нагрузила», имея в таком количестве одежду, пищу, большое стадо оленей, в семье будет достаток, счастье. Сказочные герои «А́с-талях-ѳтыр мѳйт» («Сказка о духе-хранителе реки Обь») в конце сказки оказываются в доме длиною в семь бревен из лиственницы са́т на́нк ѳлтым кол ѳнлы, кол кѳвырт хуѳгыт, в котором обретают свое счастье.

В мансийских сказках широко распространены определенные формулы, приведем пример из второго варианта сказки «А́стальх-ѳтыр-лувы́нхум мѳйт» («Сказка о духе-хранителе реки Обь»), зафиксированного от информанта Самбиндаловой Дарьи Степановны, д. Хулимсунт, два варианта одной сказки записаны от сказительницы в разные годы – 1994 г. и 2003 году: «Хѳвтыл хѳвт пѳрнтул вис, на́нкныл на́нк пѳрнтул хусатас, ѳльпал ѳльпа пѳрнтул хусатас, таргы́л тары́г пѳрнтул хусатас, пу́нк ѳлтта сѳлтумтасанѳ (лысанѳ). Та ре́гыл та́нки ѳл-хуясыт, пу́нканыл саманы́л ма́ньмыгтасыт. Холытан а́лпыл нѳх-квѳлсыт – са́т на́нк ѳлтми́лың кол кѳвырт хуѳгыт. / Взял он с ели щепку еловую, с лиственницы щепку лиственничную взял, с кедра щепку кедровую взял, с сосны щепку сосновую взял, через голову бросил. Затем они закрыли глаза и головы и легли спать. Назавтра проснулись – спят они в доме длиною в семь бревен из лиственницы» [6, с. 40]. Эта формула относится, как правило, только к одному главному персонажу сказок – Эква-пыгрисю. Действие, которое совершает главный герой сказки, является действием волшебным, чудодейственным. Собрав щепки с разных деревьев, бросив через голову, затем переночевав, а утром обязательно случаются чудесные изменения, события. Эква-пыгрись предстает в сказках всегда положительным героем. Он сражается со злыми персонажами, нечистой силой, подвергается всегда трудным испытаниям. Преодолевая трудности, он помогает бедным, беззащитным, в конце сказок он оказывается победителем, наказывает своих врагов. Эква-пыгрись в фольклоре играет роль не только простого персонажа, героя, но в конце повествования он становится либо духом-хранителем, или зятем царя, богатым правителем селений и т.п.

Многие фольклорные формулы образуют громоздкие конструкции предложений. Алексей Николаевич Баландин отмечает, что «громоздкие конструкции предложений, основанные на параллелизме... отличаются от предложений из живой речи не по существу, а по степени насыщенности параллелизмами... Поэтому предложения, основанные на параллелизме, представляют интерес не с синтаксической стороны, а со стороны художественных приемов фольклорного стиля. <...> Предложения же с большим количеством параллелизмов встречаются сравнительно редко и... свойственны исключительно языку фольклора» <...> Приведем в пример зафиксированные А.Н. Баландиным персонажи мансийского фольклора, в именах которых употребляется число семь: «Лопынг овыл сат отыр – семь богатырей вершины речки Лопынг (впадающей в Ляпин)... Сат кер пор нэ – семь железных женщин пор (семь железных лесных ведьм)... Сат товлул лув – семикрылая лошадь (лошади Мир-суснэ-хума)... Манта вой сат отыр – летающие птицы-семь богатырей... Вотла хуен сэвп сат отыр – семь богатырей с косами лесного человека» <...> Число семь, относящееся к предметам, которые присутствуют в фольклоре: «Сат нак сирай – семисуставная сабля... Сат палаяп пайп – чуман с семьёю ушками... Сат нак кер ангквал – семисуставный железный столб... Сат пальпа сянкри патри пут – котел с семью ушками для таяния наста» [1, с. 53-54, 32-44].

Рассмотрим в сказке «Астальх-отыр-лувыңхум мөйт» («Сказка о духе-хранителе реки Обь») встречающиеся числовые значения: «*Ати, ам ат ойтхатэгум. Наң ань цярц коттильт акван тэлум сат түр тый ат ке тотганын, ам наңын ты тұлмахын мағыс алылум.*» / «Нет, я не стану платить. Ты если не принесешь сюда, находящиеся в середине моря семь соединенных озёр, я тебя за убитую росомаху убью» [6, с. 50]. Эква-пыгрись от Купца получает наказ...

«Пыгрись тув минас. Хайтыс, хайтыс, вагтал патыс. Тув ёхтыс, нонхаль сунсы: *хальт, хотал нэглапан палыл сат лунта ханэгыт*. Сяр сөрнияныл ёлал пәсгегыт, сөрнияныл нонхаль суртгегыт, нас хотыглы. / Юноша пошёл туда. Бежал, бежал, устал. Туда пришел, вверх смотрит: на березе, со стороны восходящего солнца, висят семь листьев. Золотой свет (от них) вниз опускается, золотой свет вверх поднимается, ярким светом всё освещается (как днём)» [6, с. 50]. «Сяне лавыс: «Ань ты касайн ёт вуёлын, товгыг тытты. Тув ёхтэгын тах, сат түр коттильт яныг түр. Яныг түр коттильт *сат сорт үнлэгыт*. Тытты сыгсов хұрыгсов наңын мыглум. Ты сыгсов хұрысов кйвырн вит амарматэн. Та ёхнэн мос сыс таңхе (консытэлн) сәграпелн. Тав тах сыгсов хұрыг кйвырн такви рагаты. Тая яныг сорт тах». / Мать говорит ему: «Ты теперь этот нож с собой возьми, вот лыжи. Когда туда придешь, (увидишь) в середине семи озёр большое озеро. В середине большого озера семь щук сидят. Вот сумка из налимьей кожи я даю. В этот мешочек воду набери.. Во время того, как будешь обходить (схвати) руби. И она в мешок, сшитый из налимьей кожи, сама упадет, та большая щука» [6, с. 51].

«Яныг ватахум лави: «*Ати, ам сар ат ойтхатэгум. Сат ёрн потыртан пупыг тыг ат ке тотэгын, ам наңын ты тұлмахын мағыс алылум*». / Старший купец говорит: «Нет, я не стану платить. Если семи ненцев говорящего шайтана сюда не принесешь, я тебя за росомаху (убитую) убью» [6, с. 52].

«Эква лави: «... *Вайсын ке матыр осьмар пиц бньси, вайсын осьмар хосытыл сат ёрн потыртан пупыг катын та паттэгын. Вайсын матыр осьмар, матыр пиц ат ке бньси, миннэн мйт тот та алавен. Сат ёр нёт-мил тал хоталь вёритэгын, наң кёмын элмхолас. Наң элы-палынт ман савит элмхолас кётсилавес! Сат нёлолов элмхолас. Та махмыт юв ат ёхталасыт, наң юв ат ёхтэгын*». / Женщина говорит: «Если зять какую хитрость имеет, с помощью зятя семи ненцев говорящего Шайтана добудешь. Если у зятя никакой хитрости, ничего нет у него, там, куда ты придешь, тебя убьют. *Семикратную* силу не имея (букв.: не имея силу, превышающую в семь раз человеческую силу), как ты выдержишь, с человеческой твоей силой. До тебя сколько человек было отправлено. Сто восемь человек. Те люди не вернулись, и ты не вернешься» [6, с. 52].

«*Экватэ моц тэпгалас. Я-ты анытэ пуссын тав та таянастэ. Исмит нйт котыле мос юв аяластэ, сат палюп аргын нүтэ*. / Жена (менква) немного поела. И вот, (менкв) всё содержимое тарелки съел. Суп, с семью ушками медного котла, наполовину выпил» [6, с. 54].

«*Ювле сунсы: сат хулахыг ёмтапасыт. Сат хулахыг та тыламласыт. Яты юил та нявлаве, юил ты ёхтаве. Аквматэрт номылматас: «Яты, вайс ойк, ам ты алавам тах». Аквматэрт элы-палыл, сунсы: лунт нэглапас. Лунт нэглапас, ювле сунсы: тай хулаханэ ювле та ёхтавёсыт лунтна. Лунтна ювле ёхтавёсыт, ювле ос айкватанты: хулаханэ ёла иссыт, лунт ос тув ёл исас. Аквмат цярцицта та ловтхаты, та манари*. / Оглядывается (юноша): в семь черных воронов превратились. Семью воронами полетели. И вот следом гонятся за ним, вот-вот догонят. Вдруг подумал: «Ой, зять, меня вот-вот убьют». Вдруг видит впереди: гусь появился. Когда гусь появился, он назад оглянулся: вороны были гусём возвращены обратно. Гусём они были возвращены обратно, смотрит (дальше): вороны сели (на землю), гусь тоже там сел. И вот в море (гусь) моется» [6, с. 56-57].

«*лавен: «Ам ты сат ёрн потыртан пупыг тотаслум, ань тах ам наңын алылум. Ань тах наң сормын ты, тав тах акв хумин маткем тах рохты. Матар порат тав тах наң палтын олуңкв мётхумыг паты. Такви сат ампар тәгыл коласэ, сат ампар тәглэ сөрнитэ, пуссын тах тав наңын мыгтэ. Ул номсэн, тав сар ат рохты*». / Скажи: «Я тебе принёс семи ненцев говорящего Шайтана, и теперь я тебя убью. И смерть твоя (пришла), а он еще как напугается. Когда-нибудь он тебе слугой будет. Его семи амбаров мука, семи амбаров золота, всё он тебе отдаст. Не думай, что он не испугается» [6, с. 57-58].

Акве китыглахты: «Я, апукве, наң ёхтасын? **Сāt тāлыг-тувыг ялсын, та ёхтасын. Маныр я, хумле?»**/ Тётя говорит: «Ну вот, внучек, семь лет ты путешествовал, и вот вернулся. Как и что (у тебя в жизни)?» [6, с. 58].

«**Сāt āмнар тāгыл колас, сāt āмнар тāгыл сōрнитэ, пуссын та лāвсанэ.** / Семи амбаров мука, семи амбаров золота, всё сказал (отдал) старший купец Эква-пыгрисю» [6, с. 59].

«**Эква-пыгрись лāви: «Сāt осьмарыг ам патэгум.** Хоталь олн мā, хоталь олн совыңхурн мā, лув сыст ам ялуңкв патэгум». Ос тувыл хōвтныл хōвт пōрнтул вис, таргыл тарыг пōрнтул вис, нāңкныл нāңк пōрнтул вис, ұльпал ұльпа пōрнтул вис, пуңк ұлтта лысанэ – **сāt нāңк олтмилан кол та ёмтанас.** / Эква-пыгрись говорит: «Семь хитростей (мудростей) имеющим (человеком) буду я...» [6, с. 59]. По мнению А.Н. Баландина: «Семь-шесть имеют значение бесконечного количества...» [1, с. 55]. «...Над высотой земли, на поверхности земли, пребывать верхом на коне буду я». Затем он ели еловую щепку взял, с сосны сосновую щепку взял, с лиственницы лиственничную щепку взял, с кедра кедровую щепку взял, бросил через голову – дом длиною в семь брёвен появился» [6, с. 59].

«**Сōрнтэп, мāгнтэп пасан, сāt пасан акван олтвёсыт, ұс тāгыл, пāвыл тāгыл мир атвёсыт. Мўйлысыт, тэсыт, айсыт и ань та блэгыт, ань та цунёгыт.** / Семь столов с золотой едой, с медовой едой стол соединили, пригласили жителей города, жителей деревни. Гостили, ели, пили, до сих пор живут, до сих пор здравствуют» [6, с. 59].

Анализируя сказку «Астальх-ōтыр-лувыңхум мōйт» («Сказка о духе-хранителе реки Обь»), мы пришли к выводу, что в тексте число сāt семь классифицируется по четырем темам: 1) природа, время года: **сāt тўр** семь озёр; **хāль сāt лўпта** семь листьев; **сāt тāлыг-тувыг** семь лет. 2) животные: **сāt сорт** семь шук; **сāt хулах** семь воронов; 3) дом: **сāt нāңк олтмилан кол** дом длиною в семь брёвен из лиственницы; **Сōрнтэп, мāгнтэп пасан, сāt пасан** Семь столов с золотой едой, с медовой едой; **сāt палюп āргын нўт** с семьёй ушками медный котел; **сāt āмнар тāгыл колас, сāt āмнар тāгыл сōрнитэ** семь амбаров муки, семь амбаров золота; 4) качества главных персонажей: **Сāt осьмарыг ам патэгум** Семь хитростей (мудростей) имеющим (человеком) буду я; **сāt ёрн потыртан пуныг** семи ненцев говорящий шайтан; **Сāt ёр нётмил** Семикратная сила (Эква-пыгрися) (*букв.: имея силу, превышающую в семь раз человеческую силу*). В тексте сказки «Ас-гальях-ōтыр-лувыңхум мōйт» («Сказка о духе-покровителе реки Обь») упоминается более десяти раз повторяющаяся цифра семь (сāt), другие числа в данной сказке не упоминаются.

В преданиях мы также находим число семь, пример из фольклорного текста «Тōрум урыл» («О Торуме-Бог»):

«Тōрум такви ёл ялыс, вāтахумн лāвыс, сёлың хум тах мирн вос нёты, манар, пуссын вос нёты. Тувыл такви нōх та минас. Нōх-минас, аквматэрт нумын пыганэ нупыл лāви: «Ялэн ёла». Ёла кётыянэ пыганэ мā сунсылаңкв ман рўпитаңкв. Яныг пыге минас.

Аквматэрт нōх-ёхтыс. «Я, хумле, амки лāвум вāтахумим колн сялтсасын? Манарыл тыгтувёсын, манарыл айтвёсын?» «А наңки лāвум вāтахумин пōлям вит ўмпил ат айтвёсум. Вит кос вōвсум, кон кётвёсум».

«Я-а», – лāви. Я тувыл котиль пыге, мāнь пыге, нупыл лāви: «Я нэн ялэн, сōль ман, ягпыгын тав урки». Я тувыл аквматэрт пыгаге та минасыг, ёл кётсаге. Минасыг... ..Я та минас, ёл минас, ёл ёхтыс. Я-ты, ань сāt нярал масхатас, хасьлум кентыл пинхатас, хасьлум сов сахил масхатас. Я-ты, тув юв та вāтахум колн сялтыс. Юв-сялтыс, вāтахум тāим ўнлыс. Пасан вātатэныл нōх-квāлыс, такви уре нōнсалахтыглы, лāви: «Я, ты хотыл ёхтум росахрись ос тыг нёглы». А тав тай ат суйтыглы...» / «Торум-Бог спускался на землю, и наказал купцу, чтобы этот богатый мужчина во всем помогал бедным людям. И на небо поднялся. И вот однажды старшему сыну говорит: «Спустись вниз на землю». Сыновей вниз отправляет землю осмотреть. Старший сын вниз спустился.

И вот он наверх поднялся, вернулся. «Ну что, к купцу ты заходил? Чем он тебя накормил, чем напоил?» «А купец мне и ковш воды не подал. Просил я воды попить, на улицу он меня прогнал». «Неужели!», – говорит.

И вот других сыновей вниз Бог отправляет. Среднему сыну и младшему сыну говорит: «Теперь вы сходите, действительно ли, брат ваш старший, наверно, неправду говорит». И на землю спустились его сыновья... .. Спустился он вниз на землю. И вот семь пар обуви из камуса надел, рваную шапку на голову надел, в рваную одежду оделся. Зашел он к купцу домой. Когда он в дом вошел, купец сидел за обеденным столом. Встал он из-за стола, что-то берет со стола, ест, говорит: «Откуда пришедший нищий, откуда пришедший человек в рваной одежде, еще и сюда вошел». А он, Бог, молчит, ничего не говорит...» [5, с. 90].

В данном предании говорится о том, что Торум (Бог) (сāt) «семь пар обуви из камуса надел», спустился на землю к людям.

В мансийских народных приметах и поверьях также мы можем обнаружить употребляемое число семь, приведем пример: «Если у тебя икота долго не проходит, то нужно выпить прохладной воды семь глотков на одном дыхании, тогда у тебя икота быстро пройдет». Другой пример: «Если какой-то предмет (или вещь) упал на пол, стал нечистым, тогда нужно взять эту вещь и прокрутить семь раз сквозь ручку железного чайника или котла (кастрюли), тогда вещь станет чистой».

По поступкам главного героя произведения судят о его характере, мастерстве, мудрости. Нарушив определенные запреты, герой сказки вынужден

пройти через испытания, которые для него имеют важное значение в воспитании мужества, закаляется его воля, он учится уменью делать добро, побеждать злую силу.

Фольклор является хранителем многих исторических событий, опыта и жизни народа. Народ, не имея письменности, сохранял сведения в текстах устного народного творчества. Некоторые элементы верований, обрядов народа манси нашли свое отражение и в фольклоре. Приведем мнение исследователя языка, истории, фольклора народа манси В.С. Ивановой: «Присутствие чисел и формул в художественных и обрядовых действиях – это существенная черта культуры народов манси и ханты. Во многих сказках числом или орнаментом героя или героиню предупреждают о грозящей опасности. Нарушив определенные запреты, связанные с тем или иным числом, можно навлечь беду на себя и на свой род (например: сказка «Вбраяя хум ос Мисхум» – «Охотник и Мисхум»).

В устном народном творчестве, особенно в мифах и молитвах, числа выступают в соответствии с космогонической моделью мира – Вселенной, Мировым деревом. <...> ... число 7 встречается во всех сферах духовной культуры обско-угорских народов. Очень часто встречается число 3. Очень редко встречаются числа 10, 12...» [3, с. 24-32].

Таким образом, в рассмотренных нами текстах мансийского фольклора мы выявили повторяющееся число семь (с̄ат) в таких жанрах, как песни, загадки, сказки, предания, приметы и поверья. Так, проанализировав тексты мансийского фольклора, нами приводится классификация четырех тематических групп, в которых употребляется число с̄ат семь: 1) природа, время года: с̄ат т̄ур семь озёр; х̄аль с̄ат л̄унта семь листьев; с̄ат т̄алыг-тывыг семь лет; с̄ат ц̄ёс вит л̄омт аялаңкве воды семь глотков (выпить); с̄ат я в̄ор в̄ольтема плёсы семи лесных рек; 2) животные: с̄ат сорт семь щук; с̄ат хулах семь воронов; с̄атыт н̄ехыс л̄ёңхе седьмого соболя след; с̄ат п̄асыг семь оленят; Ый мисың с̄ат ур сяхыл, Н̄ехыс алсиң с̄ат ур сяхыл, Семь холмов со зверем, С петлями на соболеи семь холмов; 3) дом, одежда: с̄ат н̄аңк олтмилан кол дом длиною в семь брёвен из лиственницы; С̄орңтэп, маңгтэп пасан, с̄ат пасан Семь столов с золотой едой, с медовой едой; с̄ат палюп арғын п̄ут с семью ушками медный котел; с̄ат ампар т̄ағыл колас, с̄ат ампар т̄ағыл с̄орнитэ семь амбаров муки, семь амбаров золота; с̄ат нярал масхатас «семь пар обуви из камуса надел»; С̄ат с̄ампа н̄аңк ййв кол С семью углами дом из лиственницы; 4) качества главных персонажей: С̄ат осьмарыг ам патэгул Семь хитростей (мудростей) имеющим (человеком) буду я; с̄ат ёрн потыртан пуныг семи ненцев говорящий Шайтан; С̄ат ёр н̄ётмил Семикратная сила (Эква-пыгрися) (букв.: имея силу, превышающую в семь раз человеческую силу).

## Литература

1. Баландин А.Н. Язык мансийской сказки. Л., 1939. 78 с.
2. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный Дом», 1993. 208 с.
3. Иванова В.С. О семантике чисел в духовной культуре обских угров. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 36 с.
4. Загадки мансийские (вогульские) / Авт.-сост. Т.Д. Слинкина; науч. ред. Е.И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. 178 с.
5. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М.В. Кумаева. Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. 176 с.
6. Сказки, песни, загадки народа манси / авт.-сост. М.В. Кумаева. Рукопись. 120 с.
7. Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – XXI века). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 282 с.
8. Мансийские сказки: Для уч-ся 5-8 классов / Авторы-сост. Е.И. Ромбандеева, Т.Д. Слинкина. СПб.: Издательство «Дрофа» Санкт-Петербург, 2003. 143 с.

### Трансформация погребального обряда

Смерть для живого человека это большая утрата, большое горе. А умерший находится в таком состоянии, что он ещё не осознаёт где он. Его душа вроде бы ещё и с живыми, но они его не видят, не слышат. И задача живых помочь ему безболезненно принять тот факт, что его среди живых уже нет. И для этого у манси и был создан погребальный обряд.

В мансийском языке для смерти имеются различные обозначения, и манси по поводу умершего говорят: *атимыг ёмтыс* – стал невидимым, *хотталь сяттыс* – куда то зашёл, *сорумн паттыс* – стал твёрдым, *лылытэ хотталь та минас* – жизнь его куда-то ушла, *холас* – закончился, *хõлас* – сдох. Словом *хõлас* выражается пренебрежительное отношение, и это слово принято больше относить к животным. Например, *Тав амне хõлас*. Его собака сдохла. Сами манси стараются не употреблять его по отношению к человеку.

Сообщать о смерти близкого человека предоставляли право человеку тактичному, спокойному. Человек, принёсший такую вест, вёл себя тихо, говорил негромко. Сразу же не сообщал такую вест. Сначала он помолчит немного, чтобы родные сами смогли догадаться о случившемся горе, только потом сообщает.

Погребальный обряд у манси считается священным. Его проведением занимались пожилые женщины. Они в полной мере могли точно и последовательно провести этот обряд. В настоящее время погребением занимаются или сами родственники, или фирмы ритуальных услуг. Женщин, наиболее полно знающих этот обряд, практически не осталось. Новое поколение о погребальном обряде ничего уже не знает. Даже в местах компактного проживания манси нельзя сказать, что погребальный обряд проводится досконально точно и полно. Многие детали уже не помнят или по каким-либо причинам считают нецелесообразным их выполнять. И в основном хоронят, как говорят, «по-русски» или же по обрывочной информации, кто что подскажет.

Погребальный обряд относительно полно и последовательно был рассмотрен Е.И. Ромбандеевой. Основными моментами погребального обряда являются: фиксация смерти, обмывание, обряжение, «ослепление» и «кормление» покойного; бдение у гроба; похороны; способы захоронений; изготовление куклы – вместилища души; сжигание волос и др. [1, 272].

Сразу, как только умирал человек, зажигали огонь в очаге и держали его как можно дольше. Специально его не тушили, оберегали от сквозняков. В наши дни в лучшем случае включают электрическую лампочку или зажигают керосиновую лампу при условии, если конечно вообще вспомнят о свете. В основном, огонь не поддерживается.

После фиксации смерти начинали оплакивать покойного. Плакали мелодично, негромко, плач был импровизированным. Слыша плач, даже постороннему человеку становилось тяжело на сердце, и он начинал вместе со всеми скорбеть. В данное время тех, кто умеет плакать, как того требует обряд, нет или же считается плач лишним. И поэтому делается всё спонтанно.

Близкие покойного расплетали косы. Надевали не только платки, но и платья наизнанку [2, 79]. Сейчас этот обычай в полной мере не исполняется. Родственникам покойного надеваются платки, желательны не цветастые и не светлые. Носят платки до окончания похорон. Затем их отдают постороннему человеку или вывешиваются на дерево возле кладбища.

Ритуал обмывания покойного был довольно сложным и проводился особым образом. В прошлом для обмывания покойного использовали *оссы* – специальную древесную стружку и готовили специальную «чистую» воду. Обмывание здесь было символическим, оно больше требовалось для удаления души из тела покойного [3, 101]. Тому, кто мыл, дарили рубашку или платье. Сейчас обмывают покойного в основном в морге и переодевают там же. Рубашкой одаривают сейчас того, кто там работает.

Всю одежду, которая на момент смерти была на покойном, снимали, сворачивали. Сюда же складывалось и постельное белье, на котором спал покойный. Впоследствии это во время похорон относилось в лес возле кладбища и вывешивалось на дерево. Покойного одевали в его лучшую одежду. Надевали одну на другую, чем богаче умерший, тем больше одежд [4, 77]. Причём ближе к телу одевалась самая любимая вещь. Для того, чтобы вещи не казались новыми, их специально портили (надрезали, рвали). Малицу разрезали спереди, а края накладывали один на другой. Одевали покойного с левой части тела. Независимо от времени года умершего всегда одевали в тёплую меховую одежду. При этом руки в рукава не засовывали. Её обязательно подпоясывали [3, 102]. Завязывали узлом *хола мохлыл* – 'букв.: узлом мёртвых'. В настоящее время в основном покупают всё новое. Хотя это категорически воспрещалось в прошлые века. Это объяснялось тем, что на том свете он будет ходить голым. Меховую одежду уже не используют, одевают в ту одежду, в которой он ходил зимой. На ноги сапоги, кроссовки, но обязательно всё зимнее. Оставшиеся после покойного вещи не кладут с собой, как это делалось раньше, а раздают.

До сих пор сохраняется закрывание лица. Закрывают его так же, как делали в прошлом. Лицо закрывают куском материи, так называемой погребальной маской *вильт лõпыс* букв.: 'лицевой тканью' [6, 58]. Она пришивается к шапке у мужчин и к платку у женщин. На эту материю нашивают три пуговицы или три бусинки, имитирующие глаза и рот (в прошлом использовали для этого ещё и монеты). Помимо закрывания лица, соблюдается изготовление рукавиц из белой ткани, изготовление мешочков для еды, для мужчин пять, а для женщин – четыре. Раньше было запрещено близким



родственникам зашивать мешочки для умершего. Этим занимались посторонние люди. Но сейчас, если некому шить, то просят шить не совсем близкого человека. Например, если умер кто-то из братьев и сестёр, просят этим заняться тётю, свояченицу, невесток.

Кладут в эти мешочки чётное количество угощений, те, что любил покойный при жизни. Например: сахар, печенье, конфеты, сушки, обязательно кладут жир. Кладут деньги в руки покойному. Посуда, которую приготовили для покойного, тоже не укладывается пустой. В посуду полагается положить печенье, сушки или конфеты. Вещи, которые были необходимы покойному при жизни, также кладут ему с собой. Мешочки с едой кладут два у головы, два у бедра и один у ног. Все эти предметы необходимы покойному на том свете. Если кто-нибудь пожелает передать своим родственникам подарок на тот свет, также кладут в гроб. Там его будут встречать другие покойные, и они якобы спрашивают его о том, передали ли что-нибудь им родные или нет. Все эти предметы необходимы ему для облегчённого перехода в иной мир.

В прошлом гроб изготавливали из лодки-калданки. На дно калданки клали 4-5 кусков стружки, затем стелили оленью шкуру. Сейчас же стелют только оленью шкуру, и то при условии, если она есть в наличии, или её можно приобрести.

Ночью покойного также не оставляют одного, но закрывают на ночь лицо платком. Возле гроба ставят низенький стол и раскладывают на него еду. Ведут себя тихо, уже не плачут. Можно рассказывать также былички, сказки, вспоминать покойного.

Утром стол от покойного отодвигается, родственники подходят, здороваются, целуют, меняют еду, стоящую рядом с покойным. В прошлом, помимо утреннего приветствия, покойного вновь оплакивали.

Помимо того, что родные раньше надевали вещи наизнанку, они стригли волосы с затылочной стороны, мужчинам опалили волосы, требовались они для того, чтобы покойному было легче добраться до мыса *хōманёл* [3, 103]. Сейчас мало кто стрижет волосы, аргументируя тем, что некому в последствии сжигать эти волосы, так как сами они не знают этот обряд. Или говорят, что не смогут найти подходящую утку.

Обряд гадания также отсутствует, так как знающих и умеющих «читать» сказанное покойным нет.

Перед тем, как закрывать крышку гроба окончательно, какая-нибудь женщина брала 4 (5) прутиков, на конце нитки завязывала кусочек беличьего хвоста, на нитку прикрепляла кусочек свернувшейся бересты. И с помощью этого она выводила душу покойного из дома.

На рассвете последнего дня на гробу покойного рисуют луну, солнце и птичку. Объясняется это тем, что человек сначала рос, жил, светил всем, как солнце, а птичка – это его душа *лылытэ* улетает после его смерти.

Когда выносят покойного, женщины, близкие покойного плачут в голос с причитанием. В доме после выноса покойного обязательно должны

остаться несколько посторонних женщин. Они моют в доме, выносят на улицу мусор, скопившиеся помои, сжигают все оставшиеся после изготовления гроба щепки, дощечки. Оставлять их категорически запрещено, даже если остались очень хорошие обрезки. Иначе в этом же доме вновь кто-нибудь умрёт. Также они готовят еду для того, чтобы пришедшие с кладбища люди могли поесть домашней еды.

Раньше на кладбище покойного доставляли на нарте, независимо от времени года, и нарту оставляли там же. Сейчас же отвозят его на машине, провозят по тем дорогам, по которым покойному приходилось ходить при жизни.

На кладбище раскладывают еду на маленькие столики, угощение съедают присутствующие. Изготавливают новые таганки. Во время поминок на костре обязательно готовят пищу. Пожилые люди говорят, если не разжечь огонь и хотя бы не вскипятить воду, покойные не узнают, что приходили родные его навестить. И поэтому старейшины просят всех присутствующих подкинуть в огонь хотя бы одну щепочку.

На кладбище гроб раньше не опускали в землю, а просто ставили на землю, снимали только верхний слой земли, клали туда обрезки, оставшиеся от сруба, затем спускали гроб с покойным. Спускали с помощью кожаных ремней, которые потом там же и оставляли. Сейчас вместо ремней используют специально купленные вафельные полотенца. После опускания их раздавали тем, кто помогал нести гроб. Также выкапывают яму до 1,5 метров, строят надземный пол и на него ставят гроб, туда кладут чашку с ложкой, которую специально оставляют, чтобы прокричать имя наме рохнэ магыс. Её кладут у ног. Изготавливают сруб, в котором вырезают отверстие *кātас*. Перед уходом *кātас* плотно закрывают специальной деревянной пробкой. Через это отверстие во время поминок кладут угощения, подарки. Здесь же оставляют котлы, чайники. Последним с кладбища уходит самый старший близкий родственник умершего. Немного отойдя от кладбища, он кладёт веточку поперёк дороги. Это означает, что дальше этой палочки нельзя провозить живых людей, как бы закрывает дорогу, чтобы никто больше не умер. Затем уходящие 4 (5) раз оглядываются назад. Домой идти нужно той же дорогой, что и пришли на кладбище, иначе покойный будет плутать в дороге. По возвращении домой нужно обязательно поесть домашней пищи.

Стоит сказать, что в прошлом ещё изготавливали куклу иттырма. В первое время после похорон эту куклу кормили, поили, могли брать на руки, погладить её, поцеловать. Сейчас вместо этой куклы используют фотографию покойного.

В прошлом на 9 (11) день в зависимости от пола покойного закалывали животное *колас тōвартаве* букв.: ‘дыру в доме закрывали’. Кровью жертвенного животного смазывали все внутренние и внешние углы дома, ставни окон, косяки дверей, печную трубу. Делается это для того, чтобы покойный

вновь в дом не вернулся и не забрал кого-нибудь с собой (манси верят, что после смерти образовывается дыра, через которую можно увести и живых в мир мертвых). Бывало и так, что вовремя не могли достать жертвенное животное, тогда использовали так называемый заменитель крови – красное вино, и им смазывали все углы, все ставни, все косяки. Кровь жертвенного животного уносили на кладбище.

Сейчас многие ставят надгробные памятники, плиты. Живущие в укрупнённых поселениях манси уже не строят срубные домики, хоронят, как говорят, «по-русски», *Русь сирыл сѣпитасув*.

Как говорят пожилые люди, что если хороните по русскому обычаю, то не смешивайте ритуалы, хороните по русской традиции, если уж провожаете в последний путь по-мансийски, то хороните по мансийским традициям. Объясняют это тем, что ушедшему в иной мир и так сейчас тяжело, а так он там будет путаться.

И в завершение хочется сказать, что мансийский погребальный обряд в деталях сегодня не соблюдают, начинают забывать его, зачастую упрощают, и поэтому он становится унифицированным.

Будет ошибочным считать, что перечисленная трансформация касается всех групп манси. В данной работе мы привели наиболее подверженные трансформации этапы.

#### Литература

1. Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Энци. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2005. 805 с.
2. Ромбандеева Е.И. Душа и звёзды. Предания, сказания и обряды народа манси. Л. – Ханты-Мансийск: Стерх, 1991. 112 с.
3. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. 208 с.
4. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1. Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 152 с.
5. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.

#### История древнего мансийского поселения *Мувынтѣс-Павыл*

Последняя территория проживания одной из диалектных групп народа манси – сыгвинских (ляпинских) – располагалась в системе реки *Сакв-Я̄*, и до сих пор она относительно не менялась. Самыми ранними крупными оседлыми поселениями носителей данного говора считаются *Эрыг-Отырт-Ўс*, *Сакв-Талых-Ўс*, *Мувынтѣс-Ўс*, *Лӧпың-Ўс*, *Кун-Авт-Ўс*, *Хӧльп-Ўс*, *Олыс-Ўс*. Остановимся подробнее на переводах этих древних топонимов.

*Мувынтѣс-Павыл* (манс. яз.) ~ *Мувынтѣс-Ўс*, ‘Поселение (городище) с круговым рубежом’, в русской транскрипции – *Мувынгес*, отсюда вариант на современных картах – д. Мунгесы (слабозвучные фонемы **в**, **ы** утрачены), в исторических источниках – Мункос [1, 57-65; 4, 262]. *Мувынтѣс* ~ *Мувынкѣс*: *мув* от *мувыл* – вкруговую, круговая; **-ың** – суффикс притяжательности, посессивности; *тѣс* ~ *кѣс* – рубеж, предел, естественный природный межевой знак; *ўс* – крупное поселение, позже как городище, городок, вместе с тем термин акцентирует, что поблизости нет крупнее его поселений; *павыл* – поселение, селение, деревня, становище.

Гидроним реки, где находилось поселение, позволительно считать мансийским палеотопонимом. *Сакв-Я̄* ‘Со светлыми, прозрачными водами река’. *Сакв* (устар.) – светлая, прозрачная, некое светлое состояние в природе; *я̄* – река. В научной литературе значится как *Сыгва* – тоже вариант древнего усвоения на коми, ненецком, венгерском языках. («*Угричи или венгерцы, по свидетельству русских летописей, прошли в конце IX в. н.э. через Россию, вышли из этих мест*» [3, 198], т. е. из Сибири, а точнее из Зауралья). Отсюда произошёл этноним «сыгвинские манси» (вогулы). На картах река значится с названием Ляпин, впадает слева в *Тӧгыт-Я̄* (букв. ‘Разветвлённая река’), которая на картах значится как Сев. Сосьва – левый приток Оби. Гидроним *Ляпин* возник на основе иноязычной фонетической адаптации мансийского ойконима древнего городища *Лӧпың-Ўс*, располагавшегося на месте современной д. Ломбовож (*вож* – *вош* (хант. яз.) – крупное поселение). Данный гидротопоним также является вариантом усвоения на русском языке от *Лӧпың-Я̄* (~ *Лӧпың-Сӧс*) ‘С торфянистой [водой мелководная] речка’, в устье которой селение и сейчас стоит. До появления городища Берёзов волость называлась Ляпинской, её центром был *Лӧпың-Ўс*, в исторических документах – Ляпинский городок [1, 33, 57-65, 194]. *Эрыг-Отырт-Ўс* букв. ‘Городище богатырей, [воспетых в героических] песнях’, поселение богатырей, бытие и подвиги которых воспеты в древних сакральных песнях и эпосе [1, 57-65].

*Сакв-Талях-Ўс* 'Городище в верховьях *Сакв[-Я]*', коми его называли *Ю-Йыл-Кар* 'Городище в верховьях реки', отсюда образовался русский ойконим Юильский городок. **Ю** – река; **йыл** – верховья реки, исток; **кар** – городище. В исторических источниках – *Юил* [1, 63-65, 194-195; 4, 262]. На р. Казым был построен острог с таким же названием, на картах значится как Юильск.

*Лõпың-Ўс* 'Городище [в устье] *Лõпың[-Я]*'. *Кун-Авт-Ўс* 'Городище на мысу оленьей [реки]'. Располагалось выше устья реки *Кун-Авт* (р. Куноват) в её русле на берегу руслового озера. *Кунье* ~ *куньё* (устар.) (обский, конд. диал. манс. яз.) – дикий олень.

*Хальп-Ўс* 'Берёзовое городище' или 'Городище с березняком', в 1593 г. был построен острог Берёзов.

*Олыс-Ўс* 'Городище [на реке] Илыч' (левый приток р. Печора), в исторических источниках – Илчма [4, 262]. *Олыс* – вариант звуковой трансформации зырянского гидронима *Ылыдз* 'Дальняя [река]'. Фонема **ы** в мансийском языке в начале слов отсутствует, в заимствованных словах передаётся звуком **о**, в русском языке – звуком **и**. Аффриката **дз** в мансийском языке переходит в звук **с**, в русском – **ч**. Отсюда выходит: *Ылыдз* (коми яз.) ~ *Олыс* (манс. яз.) ~ *Илыч* (русс. яз.) [1, 194-195].

Перечисленные выше городища вместе с их сезонными поселениями-спутниками прославлены в веках и тысячелетиях именитыми мудрыми богатырями, которых манси представляют как первопредков родственных кланов народа манси. За значимые героические подвиги после кончины они были предназначены свыше стать духовными Святыми покровителями народа манси.

Древние мансийские поселения *Мувыңтёс-Ўс* и *Мувыңтёс-Павыл* (со слов М.Д. Ромбандеевой, городище находилось в отдалении на запад от деревни), о которых пойдёт речь ниже, располагались на правом берегу *Сакв-Я* в лесу в 3-х км [1, 57-65]. Здесь перекрещивались важные стратегические, миграционные и торговые пути, по которым многие века ездили на Сосьву, Обь, на Урал и переходили на запад, ездили на север и на юг народы, населяющие Сибирь.

Согласно сведениям, полученным от информантов, история возникновения деревни *Мувыңтёс-Павыл* и городища *Мувыңтёс-Ўс* уходит в далёкую древность, вплоть в допотопные времена. В мансийских космогонических мифах встречается мотив огненного потопа, или огненной воды: на месте проживания манси когда-то хлынула 'священная вода' *ялпың вит*, 'великая горячая вода' *исум вит капай*. Поверхность земли сгорела, стала буро-коричневой. Вода поднималась ненадолго – на длительность варки одного котла с мясом (1-2 часа). По одной из трактовок учёных, изучающих историю Земли, вода не сплошь сразу разлилась, а прошла по её поверхности волнами. Жители узнали о предстоящей трагедии за семь дней-ночей

(это самое позднее сообщение, но первое предупреждение было за семь лет). Что есть мочи смогли подготовиться, построить семислойные листовенные плоты, т.к. листовенница не впитывает воду и не гниёт. Жители *Мувыңтёса* таким способом смогли спастись от пучины священной воды. Плоты, которые были слабовато прикреплены, потоками умчало на Обь (*Ас*). Святым покровителем-первопредком унесённой родственной группы манси был *Пастыр* (*Паштор*). Там, где их прибило к суше, возникло селение *Пастыр-Павыл* 'Селение [народа из рода] Пастыр', он и сейчас стоит на Оби – д. Пашторы. Им нельзя было возвращаться, иначе бы все погибли. С тех пор родственные группы *пастыр махум*, живущие по *Сакв-Я*, и жители *Пастыр-Павыла* на Оби считаются ближайшими родственниками, как братья и сёстры [2, 316-319]. Из рода *пастыр* происходят Сайнаховы и Ромбандеевы.

Некоторые манси в *Мувыңтёс-Павыл* пришли жить издалека. Менялись века и тысячелетия, менялись и поколения людей. Например, семь всемогущих богатырей, Святые покровители на реках *Мань-Сорахта*<sup>1</sup> (р. Мал. Кемпаж), *Яныг-Сорахта* (р. Бол. Кемпаж) пришли с верховьев *Лусум-Я*<sup>2</sup> (р. Лозва). Они при земной жизни в эпоху войн и лихолетий стали защитниками жителей *Мувыңтёс-Павыла*, *Лõпың-Ўс-Павыла* (д. Ломбовож), *Хõслох-Павыла*<sup>3</sup> (д. Хошлог), поэтому после кончины перешли в ранг духовных Святых покровителей, им и сегодня поклоняются жители этих селений, где бы они ни жили.

Намного позже сюда приходили жить люди и с реки *Саня-Я* (р. Сыня). Их потомков называли *саныңпыг рӯт* – родственники сынских мужчин (один из них Лончаков Дмитрий, это прапрадед ныне живущих в д. Хошлог и в п. Саранпауль Лончаковых) [1, 37-38; 2, 316-319]. С тех пор вместо ушедших в иной мир появлялись новые поколения, пришлые с иных территорий смешивались, роднились с коренными жителями и жили-выживали веками мирно и дружно. Но и тревожили их враждебные исторические персонажи основательно. Позже поселившиеся там ханты реку называли *Щуняң-Ёхан* 'Река благоденствия' [1, 37].

Во многих мансийских преданиях есть сюжеты или так называемые «слу-хи-известия», напрямую связанные с существованием древнего поселения *Мувыңтёс-Павыл*. Все сюжеты сохранившихся в народной памяти исторических преданий и известий связаны с именами Святых покровителей, которых принято относить к числу первопредков манси земного проис-

<sup>1</sup> *Сорахта* (манс. яз.) от *сõрг ахт* – *сõрг*. – желудок, живот; *ахт* – река-приток из припойменного озера, болота. Второе его название Кемпаж от манс. *Кемпас*: *кём* (устар. арх.) – река; *пас* – рубеж территории, граница предела владений.

<sup>2</sup> *Лусум-Я* 'Река с заболоченными луговинами' в пойме, т.к. левобережье реки – сплошные обширные болота и луговины на всём протяжении.

<sup>3</sup> *Хõслох-Павыл* (манс. яз.) 'Селение возле длинных логов', затопляемых в половодье. *Хос* от *хоса* – длинный; *лõх* – лог, ложбина.

хождения. За героические подвиги и особые заслуги после кончины люди избрали их своими духовными Святыми покровителями, но не как хотели сами, а с помощью *нййт* 'шамана' и обряда поклонения обращались к *Торуму* за его решением о назначении.

Так, в одном из начальных известий говорится, что здесь жили муж и жена [2, 304]. Жили ли они одни или были ещё рядом жители – не известно. Дожив до пожилого возраста, детей они не имели. Вместе, как могли, занимались хозяйством и промыслами. Однажды, собирая в лесу дровишки, срубили сухую лиственничную колоду. Внутри колоды нашли еле живого замёрзшего маленького мальчика. Долго отхаживали, поили, кормили его, как могли. Вырос высоким, крепким мужчиной, очень трудолюбивым, во всём помогал дедушке с бабушкой. Или из-за того, что он был высоким и крепким, или из-за того, что нашли его в лиственничной колоде, все звали его *Няңк* 'Лиственница'. Пришло время, он женился, родилось у них семь сыновей. Со временем деревня стала очень многолюдной. От этой семейной пары происходят их далёкие современные потомки Ромбандеевы от *рампанти*, *рампантеевские люди* 'спешащие, расторопные'. С тех самых пор, кто среди Ромбандеевых окажется рослым и крепким, в обиходе его звали *Няңк* – [Высокий, крепкий, как] лиственница, имя-прозвище переходило к его наследникам [2, 304-306]. Так, в 1900-1941 гг. в *Мувыңтёс-Павыле* жила семья Няңк Василия – Ромбандеева Василия Ефимовича (погиб в Трудармии во время ВОВ). Жену звали Агафья Алексеевна (до брака Хозумова, позже жила в д. Хошлог, д. Хурумпауль). Их дети: Мария (д. Ломбовож), Дарья (в браке Саратина, п. Игрим), Ольга (в браке Хозумова, п. Саранпауль), Владимир, Алексей (д. Хурумпауль)

В другом предании о *Мувыңкёс-Павыле* говорится, что однажды на поселение напало какое-то войско, основная часть жителей была убита, кому-то удалось спастись в лесу, некоторым удалось убежать через реку *Сакв-Я* и скрыться по руслу её притока *Мань-Сорахта*. Деревню перетрясли, затем сожгли.

Возможно, это случилось в 1499 г., когда Ляпинский городок (*Лёпың-Үс*) был взят и уничтожен русским войском в 4024 чел., злостными предводителями войска были князья из рода Ярославских – Семён Фёдорович Курбский и Пётр Фёдорович Ушатый [3, 198]. С ними был и Василий Иванович Заболоцкий по прозвищу Бражник. После перехода через Урал они «встретили множество самоедов, из которых 50 человек убили и получили в добычу 200 оленей». «После взятия Ляпина воеводы ездили на оленях, а их войско на собаках по окольным местам и взяли 33 остяцких и вогульских городка, причём полонили 1009 человек лучших людей 50 князей. Сверх того Бражник взял 8 городов и захватил в плен 8 самых знатных людей, которых «поймав и привёдоша в Москву». «Царь Иван Васильевич отправил воевод в поход с целью усмирения, чем полного покорения этого народа»... Учинённый самими воеводами кровавый для народа манси

поход закончился в 1502 г., вернулись с живыми «трофеями» в Москву. Летописцы делят этот поход на два с разницей в два года, но Г.Ф. Миллер на основе анализа документов сделал вывод, что это был один поход [4, 198-201].

Когда нападавшие грабители убрались восвояси, оставшиеся жители смогли вернуться обратно. Один из жителей среди грязи и мусора случайно нашёл маленького мальчика. Подобрал, очистил, обмыл, как смог вырастил, мальчик стал настоящим богатырём. Светлоликий, светловолосый, волосы, как жёлтая хвоя лиственницы. Стали звать его *Пякв Пёсы Войкан Отыр* '[Как] ядрышко ореха светлоликий богатырь'. Нашедший его дед научил умело применять оружие, выросши, как подобает воину, кольчугу с себя не снимал. Жители на месте сожжённого селения устроили Святилище и до самого последнего дня на этой площади посреди деревни дома никогда не ставили, а новую деревню обосновали на противоположном берегу *Сакв-Я* – справа от устья *Мань-Сорахта*. В последующем она стала летним селением. Тогда идущие со стороны Урала неприятели не сумеют быстро переправиться через реку, люди успеют принять меры к защите и спастись. Прошло время, *Пякв Пёсы Войкан Отыр* женился, откуда была его жена – не слышали. Но она имела тайный сговор с кем-то, чтоб хитростью погубить славного богатыря, защитника всей округи. Как только наступала весна, уговаривала мужа свозить её на Обь, якобы, для заготовки на зиму рыбьего жира и вкусной сушёной обской рыбы. В те времена маньси с *Сакв-Я* и с верховьев *Тагыт-Я* каждую весну выезжали на Обь для пополнения рыбных запасов на долгую зиму, т.к. с появлением снеговой воды вся рыба, зимовавшая в этих реках, спускалась в низовья Оби к морю. В августе же, когда начинала вся рыба подниматься обратно на нерест и на зимовку, выезжавшие в низовья манси возвращались в свои селения. Огромные гружёные лодки тянули бечевой против течения в расстояние до восьмисот километров. Эти поездки были неимоверно сложные и трудные. Кто был слаб и бедноват, старались породниться с обскими жителями, чтобы им разрешили рыбачить на хороших рыбных песках. Так принято было родниться, помогая друг другу пережить периоды безрыбья.

Жена *Пякв Пёсы Войкан Отыра* так и продолжала настаивать свозить её на Обь. В одну из вёсен у них родился сын. Теперь у неё появилось обоснование – для здоровья ребёнка нужна обская еда, обская вода. Наконец муж согласился, поехали на Обь. Против его желания уговорила его ночевать на острове *Хулаң-Тумп* 'Рыбный остров'. Хитростью заставила его снять кольчугу на ночь, а пока он спал, зашила наглухо подол кольчуги, подрезала поперёк саблю. Кроме того, на конце высокого шеста подняла красный платок – знак сигнала. Таков был у неё уговор с обским другом, он со своими воинами настиг безоружного *Пякв Пёсы Войкан Отыра* и сгубил богатыря из *Мувыңтёс-Павыла*. Скальп с него снял, на макушку

большой лиственницы повесил. Дождь его хлещет, ветром раздувает. Жену с сыном эти войны с собой забрали.

Мальчик вырос сильнее и крепче своих сверстников. Однажды от одного седого деда он узнал о причине гибели родного отца и поклялся отомстить. Он убил свою мать. Вскоре вернулся жить в *Мувыңтĕс-Пăвыл*. Стал известным, именитым человеком по рекам и селениям – он и есть Святой покровитель *Мувыңтĕс-Пăвыла*, которого *Хѳнт Тѳрум Ойкой* называют – ‘[Не знавший поражений] Воинственный Святой покровитель’ [1, 306-312].

В следующем предании о *Мувыңкĕс-Пăвыле* повествуется, что сын *Пăкв Пѳсы Войкан Отыра*, вернувшись на родину отца, клятву мщени за отца не забывал. На этой основе его ещё стали называть *Яге нур, аще нур ѳхтан ѳтыр* ‘Богатырь, исполняющий мщение за батюшку, за отца’. Как бы войска не приходила на его родину, он всех их одолевал, побеждал. За это позднее его *Хѳнт Тѳрум Ойкой* называли. После кончины жители *Мувыңкĕс-Пăвыла* также с помощью *нййта* и обряда поклонения *Тѳруму* смогли попросить его стать духовным Святым покровителем своего селения, и до сих пор он является главным Святым хозяином округа, почитают его и жители *Хѳслѳх-Пăвыла*.

Особенно он прославился благодаря победе над тридцатью *виклынами* (викинги), пришедшими воевать с западной стороны Урала (*нѳртанал вѳт виклың*). Они сожгли дотла селение *Мувыңкĕс-Пăвыл*, располагавшееся с горной стороны реки. Люди упредили врагов, покинув деревню, смогли на лодках переехать через *Сакв-Я* и скрыться по извилистому её притоку *Мăнь-Сѳрахта*. На одном из её изгибов устроили засаду. Неприятеля, соорудив плоты, преследовали жителей, но попали в засаду и были убиты. Вскоре убитые *виклыны* стали по ночам сниться *Хѳнт Тѳрум Ойке*. Тогда он решил захоронить убитых. Со своим народом собрали останки, захоронили в общей могиле и наложили заклятие, чтоб они больше никого не мучили, чтоб никакое другое воинствующее войско на их землю не приходило. Это происходило в очень давние века, когда Сибирь ещё не была кабальной частью Новгорода, а затем и Руси [2, 312-313].

Ещё в одном известии о *Мувыңкĕс-Пăвыле* говорится о семи богатырях, с которыми повстречался охотник на Оби и которые предложили взять его под своё Святое покровительство. Охотник согласился и здесь же вырубил из дерева их Святые изображения. Те поехали дальше по *Пѳри-Посалу* (‘Поперечная протока’ между Обью и Сев. Сосьвой). Они задумали проехать вверх по *Тăгыт-Я* (р. Сев. Сосьва). Остановились на чистом открытом мысу, подходящем для основания городища. Там, где отдыхали, ночевали, поставили семь своих лиственничных посохов, из тех посохов выросла лиственничная роща, которая в последующем стала мансийским святилищем, нерукотворным храмом, местом поклонения этим Святым покровителям. После прихода русских в те места святилище было осквернено и утрачено. Далее говорится, что те семь богатырей поднялись по реке *Сакв-Я* и доехали до *Мувыңкĕс-Пăвыла*, жители предложили им поселиться по реке *Сѳрахта*, их

до сих пор так и именуют *Я Талих Сѳт-ѳтыр* ‘С верховья реки семь [Святых] богатырей’. Место их жительства так и называется – *Ялпың-Хулюм-Сѳнт* ‘Священное устье нерестилища’. По преданию, младшая сестра семи Святых богатырей была женой *Хѳнт Тѳрум Ойки*.

Следующее известие о *Мувыңкĕс-Пăвыле* связано с преданием о *Патум Пирва Лѳлит Отыре* ‘Ростом с линялого чирка богатырь’.

Здесь стоит отметить, что у манси православные имена появились с периода всеобщего введения христианства, а до того были сложные имена, которые переходили к названию всего родственного клана. Позже пошли более простые имена, но сложные имена и сегодня не забыты.

Был он у матери малорослый и щупленький сын, поэтому так и звали. Он слыл человеком умным, мудрым и проворным. На ходких лыжах, подбитых выдровой шкурой, быстро одолевал большие расстояния.

Он жил в начальном периоде появления *Хѳльп-ѳс* ‘Городище Берёзов’ [2, 164], который находился на Пудовальном мысу ещё задолго до постройки острога Берёзов в 1593 г. С той поры появилась мука, и там стали выпекать хлеб. *Патум Пирва Лѳлит Отыра* посылала в *Хѳльп-ѳс* за хлебом для больных жителей, как за лекарством. Он так быстро бегал, что хлеб доставлял ещё горячим, положив за пазуху изношенной малицы. Мать волновалась, что только её сына посылала в такую даль. Прежде чем он попадёт в руки русских, надумала его погубить сама. В лепёшку хлеба для сына положила грязь из-под ногтей. Искушав той лепёшки, он отяжелел, скатившись на лыжах на речной лёд, застывший накануне ночью, провалился посреди реки. На том месте под водой и сейчас лежит огромный валун. В предании говорится, что это такой дом утонувшего богатыря *Патум Пирва Лѳлит Отыра*, иногда сказывают, что это его образ [2, 314-317].

Документально *Мувыңтĕс-Пăвыл* значит, например, в царской грамоте, полученной в августе 1586 г. в ответ на прошение жителей Кодской волости. Челобитчиком с прошением в Москву отправился считавшийся самым видным князь Лугуй из селения *Кун-Авыт-Вош* (совр. д. Куноват). Основанием подачи прошения стало прибытие в Сибирь царского посланца, воеводы Ивана Мансурова со 100 служилыми людьми и несколькими пушками. В 1585 г. осенью для перезимовки они обосновали городок на Оби напротив устья Иртыша, прежде укрепив его высоким тыном. Вскоре остяки с окрестных поселений устроили вооружённое наступление на городок, служилые отбились с трудом. На следующий день уже пришлось применить пушку, выстрелом которой была разбита святыня, принесённая с собой остяками. После этого гарнизон был оставлен в покое, нападавшие приходили с подношением, с просьбой установить мирные отношения. Мир – миром, однако у коренного населения округа уже возникла тревога за свою безопасность, они очень боялись Мансурова. Служилые из гарнизона по его приказу делали вылазки к отдалённым поселениям остяков за продовольствием, видимо, с их стороны не исключены были и вооружённые нападения. Жители округа относительно успокоились только тогда, когда испросили себе против

новых пришельцев особую царскую защиту. Остяки знали русских и зырян на реках Выми и Вычегде, с которыми они имели дела по меновой торговле, и конфликтов с ними не возникало.

В составленном от жителей прошении сказано, чтобы князю Лугую было разрешено самому ясак и поминки, собранные с шести городков – Куновата, Илчмы, Ляпина, Мункоса, Юила и Берёзова – каждые два года доставлять за Урал на р. Вымь, как и «было до толя». Кроме того, князь просил для этих же городков позволения не платить ясак и поминки русским, поселившимся возле устья Иртыша [3, 159-160; 4, 262].

Согласно царским указам, в XVI вв. вотчиной князя Лугуя был выше упомянутый *Кун-Авт-Ус*. На современных картах значится д. Куноват на правом берегу Оби выше устья реки *Кун-Авт* (р. Куноват) на берегу озера в её русле. Перечисленные в прошении поселения, с которых он собирал ясак и поминки для пополнения царской казны, располагались довольно далеко друг от друга.

Такое расположение позволяло манси без претензий к соседям заниматься комплексными сезонными промыслами. Негласные границы угодий каждого рода и отдельного промысловика не нарушались, так принято у северных этносов до сих пор (но уже относительно). Это сохраняло и поддерживало воспроизводство фауны для будущих промысловых сезонов, поэтому в межсезонье без крайней надобности угоды запрещалось беспокоить.

Князь Лугуй прошение доставил сам и указ получил сам. Причина столь спешного визита князя в Москву исходила не от него, а от вымских и вычегдских зырян и русских, которые очень опасались лишиться большей части прибыли от выгодной торговли и от побочных доходов, связанных со сбором ясака, если местные жители подчинятся новым пришельцам. Некоторые из тех торговых людей жили среди остяков на Оби постоянно, особенно во время зимней охоты. Они и склонили Лугуя и жителей упомянутых селений принять столь спешное решение о подаче прошения для получения особой царской защиты. Но, как оказалось, все хлопоты были излишни, т.к. по окончании зимы 1586 г. воевода Мансуров со своими служилыми людьми вниз по Оби и через Югорский Камень отбыли обратно на Русь.

Как бы то ни было, жизнь народа манси продолжалась. В царские времена батрачили-охотились для положенного ясака и мужчины, и женщины. В советские времена заставили манси жить оседло, впроголодь. Люди работали бесплатно за трудодни, т.к. запрещалось покидать место работы, заготавливать продуктовые припасы не успевали. В зимней и летней деревне был организован колхоз, раскорчёван лес, распаханы поля под картошку и турнепс. Мужчины охотились и рыбачили, перевыполняя все немислимые планы. Несколько человек имели за это правительственные нагрудные значки. Им позволялось за сданную пушнину приобретать продукты, охотничьи боеприпасы, одежду, ткани, хозтовары.

В зимней деревне до 1938 г. *Мувынтёс-Павыл* было 20 домов, в летней – 17 домов, кроме того, две семьи, Солянова Якова Яковлевича и Хозумова

Алексея, кочевали на Урале, пасли общее стадо оленей жителей деревни и колхоза. Колхозное стадо тоже состояло из оленей, собранных у колхозников. Коммунисты в несколько этапов раскулачили всех манси, кто имел оленей, снасти охотничьи и рыболовные, запасы продуктов.

5 декабря 1937 года 20 мужчин репрессировали, расстреляли их 21 января 1938 г. в г. Ханты-Мансийске. Осуждены были безвинно, 7 марта 1959 г. все реабилитированы посмертно. В деревне остались женщины, подростки, дети. И уже в 1939 г. случился жестокий голод, без мужчин-кормильцев умирали целыми семьями. При реорганизации колхозов в 1938-1941 гг. жители по правительственному приказу вынуждены были переселиться в *Хёслёх-Павыл* (д. Хошлог), в котором они собрали и поставили вновь 28 жилых домов, 14 общественных строений. Раскорчевали весь лес вокруг деревни для посадки картофеля. Дома из летней деревни вывезли во вновь созданный посёлок Сосьвинской Культбазы (совр. п. Сосьва) на р. Сев. Сосьва. С тех пор древнее поселение *Мувынтёс-Павыл* не существует...

Во время Великой Отечественной войны (ВОВ) оставшихся после репрессий мужчин призвали в армию уже после переселения в д. Хошлог. Тех, кто не знал русского языка, отправляли в Трудармию, там многие и погибли от голода. С войны в деревню вернулись живыми, но покалеченными, только четверо: Овёсов Егор Семёнович (он родился и жил в *Хёслох-Павыле*), Меров Прокопий Фотеич, Лончаков Пётр Дмитриевич, Меров Василий Никитич, который служил в блокадном Ленинграде. Во время ВОВ в деревню привезли спецпереселенцев калмыков, они были расселены по домам жителей. Манси их подкармливали как могли, хотя и сами голодали. Калмыки-южане, легко одетые зимой, в лютые морозы рыбачили, возили лес со всеми вместе для фронта, летом косили сено. После войны им разрешили вернуться на родину.

До 1953 г. между домами в середине деревни было картофельное поле. Над колхозом «Большевик» после войны шефствовала Полярно-Уральская геологическая экспедиция № 105, базировавшаяся в п. Саранпауль. Помогали высадить и выкопать картофель. Для колхозников *Хёслох-Павыла* ими были построены баня, электростанция, в дома было проведено электричество, но станция быстро сломалась. Школа была только для начальных классов. Старшеклассники учились в п. Сосьва (в 150 км).

Не успели люди отойти от военного лихолетия, как в 1953-1955 гг. снова началась реорганизация колхозов: Хошлогский, Хурумпаульский колхозы соединили с Ломбовожским колхозом. Новые и старые дома и постройки, школу, медпункт, магазин, скотные дворы в *Хёслох-Павыле* разобрали и перевезли в д. Ломбовож. Фронтвики Овёсов Е.С., Меров В.Н., Меров П.Ф. отказались ехать, и их многодетные семьи остались без крова. Это было летом, наспех построили дома, в них и жили. Оставшиеся старики, кто не уехал, дожили свой век в *Хёслох-Павыле*. Теперь деревни Мунгёсы, Хошлог значатся только в исторических, архивных документах и в свидетельствах о рождении бывших жителей. Однако праправнуки жителей деревни

*Мувыңкёс-Павыл* сейчас в *Хёслох-Павылы* постепенно строят дома и на выходные приезжают в те места, где родились и выросли. Сегодня в деревне уже 18 строений, а старые дома хозяева сохраняют как память о предках – жителях д. *Мувыңкёс-Павыл*. Между тем, в списках Саранпаульской территориальной администрации, куда относится д. Хошлог, она не значится со времён перестройки.

Дом, построенный Ромбандеевым Иваном Петровичем в д. Хошлог, стоит уже лет сто. Он построил его для проживания во время сезонного лова рыбы, но после его ареста супруге Ромбандеевой Марии Дмитриевне и детям, внукам довелось жить с 1940-1970 гг. в нём. Дом из зимней деревни уже некому было перевезти и собрать, семьям репрессированных было не положено помогать, поэтому и жили во временном сезонном строении.

Как видим, войны, смена власти, политические и экономические перемены, реорганизации жестоко прошли по судьбам жителей мансийских поселений. Будем считать, что потомки сохраняют память о своих предках, память о своей малой родине. Так, саранпаульские и сосвинские школьники вплотную занимаются восстановлением истории древних городищ и селений по р. Ляпин и р. Северная Сосьва. Они провели второй совместный семинар с учёными по данной теме в п. Саранпауль. Также восстанавливаются и проводятся национальные праздники, воссоздающие события истории манси, коми, ненцев, ханты. Звучат, как и в старину, песни на их языках в исполнении молодых и пожилых местных талантливых исполнителей, одетых в национальные наряды и костюмы. Постепенно восстанавливается забытый фольклор северян, молодёжь старается говорить на языке предков и гордится своим родовым кланом, их дети по учебникам будут изучать историю малой родины. Мудрые старейшины всегда помогут им своими знаниями и опытом. Но, как и многие века назад, и в будущем Святые покровители исчезнувшего *Мувыңкёс-Павылы* и оставшихся *Хёслох-Павылы*, *Лёпың-Ус-Павылы*, Святые покровители *Пакв Пёсы Войкан Отыр*, *Хонт Торум Ойка*, *Патум Пирва Люлит Отыр*, *Я Талих Сат Отыр* всегда будут помогать и защищать своим покровительством всех, кто бы там ни жил.

#### Литература

1. Слинкина, Т.Д. Мансийские оронимы Урала. Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. 480 с.
2. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.
3. Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства. Кн. 1. М. : Либерия, 1998. 370 с.
4. Миллер Г.Ф. История Сибири. М.: Вост. лит. Т. I. 2005. 630 с.

## ГЛАВА 5

### ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ГЕНЕЗИСА И ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГРЫ

*Н.В. Ткачук*

#### Проблемы трудовой занятости молодежи из числа коренных малочисленных народов Севера в разрезе социологических исследований

Одно из первых социологических определений понятия «молодежь» в конце 1960-х годов было сформулировано основателем ленинградской школы исследований молодежных проблем, социологом В.Т. Лисовским: «Молодежь – это поколение людей, проходящих стадию социализации, усваивающих образовательные, профессиональные и культурные функции и подготавливаемых обществом к усвоению и выполнению социальных ролей. В зависимости от конкретных исторических условий возрастные критерии молодежи могут колебаться от 16 до 30 лет» [1, 6].

С рядом перемен в обществе возрастные границы молодых граждан расширились, и принято в определении молодежи выделять возрастные границы от 14 до 30 лет. В частности, трудовое законодательство распространено на несовершеннолетних граждан от 14 лет, Стратегия развития молодежи, Программы, направленные на молодое поколение, охватывают целевую группу в возрасте от 14 до 30 лет [2, 3, 4].

Молодежь как мобильная часть населения особенно резко ощущает на себе все изменения, происходящие в современном обществе. На стадии становления самостоятельности в жизненном выборе молодое население страны оказывается в непрестом положении в решении социальных, экономических проблем и требует государственного и общественного внимания в области молодежной политики, в связи с чем актуальность молодежных проблем возрастает с каждым разом.

Согласно данным переписи населения Российской Федерации, прошедшей в 2010 году, численность молодежи в Российской Федерации составляет чуть более 33 млн. чел., а в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре – 372 тыс. чел. Среди субъектов Уральского федерального округа в автономном округе экономически активное население в возрасте 15-29 лет составляет 235, 3 тыс. чел<sup>1</sup>, т.е. 4-е место среди субъектов УрФО [5].

<sup>1</sup> В статистическом сборнике «Молодежь в России. 2010», изданном Федеральной службой государственной статистики и Детским фондом ООН (ЮНИСЕФ) впервые собрана вся информация, охватывающая основные сферы жизни молодежи: демография, состояние здоровья, образование, экономическая активность, досуг, уровень жизни, правонарушения.

По последним данным Всероссийской переписи населения, на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры проживают 31483 чел. представителей коренных малочисленных народов Севера (КМНС) (ханты – 19068 чел., манси – 10977 чел., ненцы – 1438 чел.). Наблюдается увеличение примерно на 2% численности коренных малочисленных народов Севера, с 29 753 чел. в 2005 году до 30 348 чел. в 2009 году [6]. Используя статистические данные по возрастным показателям и этническому составу (табл. 1<sup>2</sup>), видим сравнительные цифры по численности молодежи ханты, манси, ненцев автономного округа в разных возрастных категориях, с преобладающим большинством молодежи из числа народа ханты.

Таблица 1

**Возрастной состав коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по возрастным группам на 2010 г.**

в возрасте, лет	городское и сельское население, мужчины женщины			
	манси	ханты	ненцы	Всего
15-19	938	1968	150	3056
20-24	1215	2088	154	3457
25-29	1013	1789	134	2936
30-34	765	1384	109	2258
Всего	3166	7229	547	11707

В рамках социально-экономических исследований среди представителей КМНС нашего округа мы используем статистику, которой располагают органы местного самоуправления. Так, например, по данным списочного состава в Советском районе, согласно реестру по состоянию на 1 января 2011 г. проживал 271 чел. из числа представителей КМНС, количество молодежи в возрасте от 14 до 35 лет – представителей ханты, манси, ненцев среди данного числа составило 106 чел.

Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок (ОУИПИ и Р) в рамках темы «Исследование проблем молодежи из числа коренных малочисленных народов Севера» были проведены социологические исследования в периоды: конец 2009 г. и начало 2010 г. – выборка составила 147 человек, в 2011 г. в ноябре было опрошено 78 чел., таким образом, общая выборка составила – 225 чел. В опросах принимали участие представители учащейся молодежи технолого-педагогического колледжа г. Ханты-Мансийска, студенты очной и заочной форм обучения, слушатели подготовительных курсов при Югорском государственном университете. Молодых представителей из разных районов округа (Березовский,

Белоярский, Советский, Кондинский, Нижневартовский, Нефтеюганский), которые принимали участие в анкетировании, объединяла цель – получение профессии. Также в поле нашего опроса вошли молодые специалисты первого года работы после окончания учебы в вузах, сузах, оставшиеся реализовать свои жизненные планы в городе Ханты-Мансийске. В выборку вошли представители молодежи, проживающие в отдаленных поселениях округа, и в своем большинстве по социальному статусу на момент опроса многие являлись безработными. Возраст участников опроса составил от 15 до 30 лет. При проведении анкетирования также учли ответы респондентов в возрасте 31 год и чуть старше. Результаты опроса были исследованы в программе обработки и анализа социологической информации «Vortex». В опросниках комбинировались закрытые и открытые вопросы, которые затрагивали тему молодежной политики в автономном округе, социальные проблемы, с которыми приходится сталкиваться молодежи.

На сегодняшний день в округе действуют 12 специальных законов, направленных на улучшение социального самочувствия коренных малочисленных народов Севера и сохранение их самобытной культуры. Решение задач социально-экономического и культурного развития малочисленных народов в Югре предусмотрено «Концепцией устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера», утвержденной Постановлением Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 27 мая 2011 г. № 183-п, программными мероприятиями целевой программы «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2011-2013 годах».

Социальное законодательство автономного округа включает немалый перечень отраслевых законов: жилищная политика округа защищена 10 законами о жилищной политике; льготы и права граждан в сфере социальной защиты установлены 28 законами; 3 закона о физической культуре, спорте и молодежи; разработаны 5 законов об охране труда и занятости населения. Например, Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 24 мая 2012 г. № 52-оз «О регулировании отдельных вопросов в области занятости населения в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре», и принятый 10 февраля 1998 года Закон «Об охране труда в Ханты-Мансийском автономном округе» [7]. Активное развитие социальной нормативно-правовой базы округа и разработка Правительством округа ряда программ по поддержке занятости населения (в соответствии с Законом Российской Федерации от 19 апреля 1991 года № 1032-1 «О занятости населения в Российской Федерации») способствовали утверждению окружной программы «Содействие занятости населения на 2011-2013 годы». Одной из задач этой программы является социальная адаптация и трудовая занятость молодежи [4]. Выпускникам профессиональных учреждений в возрасте до 25 лет, обратившимся в органы службы занятости в поисках подходящей работы, предоставляется выплата материальной поддержки в течение шести

<sup>2</sup> Таблица составлена на основании итогов переписи населения Российской Федерации 2010 года. [№ 6].



месяцев. Безработным гражданам и выпускникам общеобразовательных учреждений предоставляется государственная бесплатная услуга по профессиональной переподготовке, подготовке и повышению квалификации с выплатой стипендии в период курсов переподготовки. Консультационную и информационную поддержку выпускники могут получить на ярмарках, мини-ярмарках вакансий, которые проводятся в каждом муниципальном образовании Югры. Центрами занятости муниципальных образований организуются выставки-форумы по профессиональной ориентации, адресованные молодежи. Вне зависимости от возраста предоставляется поддержка для женщин, имеющих детей и находящихся в отпуске по уходу за ребенком до трех лет.

Тем не менее, в отдаленных территориях Югры, в местах компактного проживания коренных малочисленных народов Севера сохраняется нестабильная социально-экономическая обстановка: низкий уровень жизни представителей коренных малочисленных народов округа, низкая занятость молодежи, проблемы в области привлечения представителей коренного населения к развитию традиционного хозяйствования, обеспечения коренного населения благоустроенным жильем и пр.

Во время работы очередного выездного заседания Правительства Югры Губернатор Н.В. Комарова обозначила тревожащие тенденции опережающего роста безработицы среди коренных малочисленных народов Севера, которые во многом связаны с уровнем их образования и возможностью конкурировать на открытых рынках...[8]. Так, например, данные социологического опроса (2011г.) в Советском районе, где градообразующими предприятиями являются предприятия лесопромышленного комплекса, показали, что из опрошенных (27 респондентов) на предприятиях градообразующей отрасли из числа КМНС работают всего 3 человека, в том числе одна женщина – укладчица пиломатериалов. Женщины коренной национальности (г.п. Таежный, Алябьевский) в возрасте от 33 до 40 лет со средним образованием в основном заняты на работах низкооплачиваемых, не требующих специальных квалификаций и знаний (социальный работник, почтальон, сторож, уборщица). По результатам опроса, 78,3% опрошенных указали на среднее образование, это в основном респонденты из числа манси и ханты. Основная доля безработных граждан среди городских поселений Алябьевский, Пионерский и Таежный приходится на последний населенный пункт (25,9%), а большая часть населения КМНС Советского района проживает в п. Таежный.

Согласно перечню социологических исследований, проведенных Комитетом социально-политического анализа и общественных связей Администрации Губернатора Ханты-Мансийского автономного округа в период с 1992 по 2009 годы, по различным сферам жизни был проведен 381 мониторинг. По теме молодежной политики и занятости молодежи – 9, 3 мониторинга оценивали социальное самочувствие коренных малочисленных народов

Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, например, «Мониторинг демографической ситуации в среде коренных малочисленных народов Севера, ведущих традиционный образ жизни в границах территорий традиционного природопользования (родовых угодий) и проживающих в сельской местности (труднодоступных и удаленных местностях)» [9].

Что же касается социальных проблем среди представителей из числа КМНС, приведем некоторые результаты мониторинга «Социально-экономического развития и состояния традиционных промыслов коренных малочисленных народов Севера», проведенного сотрудниками ОУИПИ и Р в 2008 г. на территории Березовского района. В таблице 2 видим результаты ответов на вопрос «Как вы считаете, какие проблемы необходимо решать в первую очередь в районе?». Значительное большинство респондентов из числа КМНС (85,4%) и эксперты (83,3%) указали на проблему алкоголизма и пьянства, 78,5% и 70,8% экспертов указали на проблему организации рабочих мест (табл. 2).

Таблица 2

**Ответ респондентов на вопрос «Как вы считаете, какие проблемы необходимо решать в первую очередь в районе?», (n\*=244)**

Варианты ответов	КМНС	ЭКСПЕРТЫ
	% от частоты ответов	% от частоты ответов
Алкоголизм и пьянство	85,4	83,3**
Наркомания	18,7	8,3
Преступность	36,1	16,7
Организация рабочих мест	78,5	70,8
Повышение уровня образования	39,7	33,3
Снижение цен на товары	64,8	62,5
Рост производства	32,4	37,5
Своевременная индексация зарплат, пенсий, пособий и т.п.	42,9	25,0
Транспортные	51,6	66,7
Улучшение состояния окружающей среды	20,1	16,7
Улучшение качества продуктов питания	21,5	33,3
Обеспечение стариков и малоимущих	41,6	50,0
Решение жилищной проблемы	61,6	66,7
Другие (напишите)	0,9	0,0

\*количество респондентов;

\*\* сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

В ходе мониторинга «Состояние родных языков и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера» в Советском районе ответы респондентов на вопрос о существующих проблемах, которые

нуждаются в первоочередном решении, распределились следующим образом: в порядке убывания – организация рабочих мест (Таежный – 36%; Алябьевский – 16%; Советский – 8%; Пионерский – 4%), решение жилищных проблем (28%; 12%; 8%; 8% соответственно по городским поселениям), снижение цен на товары (28%; 4%; 4%; 4% соответственно), алкоголизм и пьянство (24%; 24%; 4%; 4% соответственно). Суммируя ответы респондентов по всем указанным населенным пунктам, проблема «организация рабочих мест» оказалась на первом месте (64%) (табл. 3).

Таблица 3

**Ответы респондентов на вопрос «Какие проблемы нужно решать в первую очередь в вашем населенном пункте и районе?» (n =27)**

Варианты ответов	Советский %	Таежный %	Алябьевский %	Пионерский %	Всего %
Алкоголизм и пьянство	4	24	24	4	56
Организация рабочих мест	8	36	16	4	64
Повышение уровня образования	4	12	4	0	20
Снижение цен на товары	4	28	4	4	40
Рост производства	4	0	0	0	4
Своевременная индексация выплат	0	12	8	0	20
Транспортные	0	0	8	4	12
Улучшение состояния окружающей среды	0	4	8	4	16
Улучшение качества продуктов питания	0	4	4	0	8
Обеспечение стариков и малоимущих	4	16	4	8	32
Решение жилищной проблемы	8	28	12	8	56
Другие	4	4	0	0	8

По оценкам опрошенных молодых людей Советского района, занимающихся поиском работы, трудности в трудоустройстве заключаются, в первую очередь, ввиду отсутствия опыта и стажа работы. Кроме этого, на пути профессиональной адаптации молодых начинающих специалистов возникают сложности неправомерного характера. Из-за недобросовестности работодателей и собственной безграмотности в юридических вопросах защищенности молодым людям, начинающим трудовую деятельность, порой на

деле приходится сталкиваться с нарушениями трудового законодательства и прав молодых работников, в основном работающих в сфере услуг у индивидуальных предпринимателей (автосервис, торговля).

Приведем высказывания участников опроса на наш вопрос о проблемах трудоустройства молодежи из числа представителей КМНС. В опросе, проведенном в 2009 г. среди учащихся педагогического колледжа (г. Ханты-Мансийск), участвовали 32 респондента в возрасте от 15 до 23 лет.

– «Нет работы, не у всех коренных малочисленных народов есть профессия, потому что занимались всегда промыслами. Образование для них было не главное. Не могут устроиться, т.к. нет жилья»;

– «Молодым тяжело устроиться, т.к. требуется стаж, опыт работы. Из числа КМНС тяжело устроиться, т.к. не у всех была возможность получить образование»;

– «Со специальностью, связанной с родными языками, устроиться очень тяжело, нет никакой гарантии трудоустройства. Трудности из-за отсутствия стажа, навыков работы, проблемы с жильем. Нужно иметь хорошие связи. Молодых специалистов нужно распределять на работу. В основном принимают на работу дешевую рабочую силу, а местным надо платить больше льгот»;

– «Без связей не устроишься»;

– «У людей нет цели в жизни, не к чему им стремиться. Унижение национальности ханты и манси. Алкоголизм. Работы нет. В деревнях, селах нечем заняться, люди спиваются. Мне не нравится, что берут приезжих на работу, а коренные без работы остаются»;

Аналогично звучат высказывания респондентов – студентов Югорского государственного университет на этот же вопрос:

– «Нет работы по специальности»;

– «Сами виноваты, в этой жизни нужно самим искать работу уже во время учебы»;

– «Хотелось бы надеяться на государство, что трудоустройство выпускников – это важно»;

– «Работу можно найти, но не всегда интересно то, что предлагают»;

– «Представителей КМНС в первую очередь трудоустраивать, т.к. среди коренных много безработных»;

– «Организации должны подавать заявки в учебные заведения на специалистов, в которых нуждаются, и набор в учебные заведения должен быть на востребованные специальности».

В Законе «О реализации государственной молодежной политики в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» [10] отдельной статьей затронуты особенности реализации государственной молодежной политики в адрес молодежи, относящейся к коренным малочисленным народам. Здесь же рассмотрены вопросы возрождения самобытности этноса. На решение поставленных задач в рамках окружных программ предусмотрены

**Основной мотив занятий традиционными видами хозяйственной деятельности у представителей КМНС – это: (n=79)**

Варианты ответов	Молодежь (Нефтеюганский район)	Молодежь (Березовский район)	Респонденты старшего возраста (Нефтеюганский район)
	Число ответивших/ % от числа опрошенных	Число ответивших/ % от числа опрошенных	Число ответивших/ % от числа опрошенных
Образ жизни	8/29,6	12/48,0	6/22,2
Получение прибыли	6/22,2	3/12,0	8/29,6
Получение удовольствия	8/29,6	1/4,0	4/14,8
Получение дополнительного дохода	3/11,1	7/28,0	3/11,1
Основной источник существования	5/18,5	5/20,0	5/18,5
Не смог адаптироваться к условиям жизни в нетрадиционной среде	0/0,0	3/12,0	0/0,0

грантовые программы, направленные на развитие традиционных отраслей хозяйствования КМНС. По мнению представителей органов власти, такой подход в какой-то степени призван регулировать вопросы занятости молодежи из числа КМНС в данных отраслях. На встрече с представителями национальных общин в Березовском районе при обсуждении экономического развития малых национальных предприятий губернатором округа было предложено привлекать силы вузовской, студенческой аудитории для получения молодежью практических навыков и последующего трудоустройства в традиционных отраслях хозяйствования [11]. Мнение самой молодежи о традиционном хозяйствовании мы выяснили в очередном социологическом опросе. Возрастной состав респондентов от 20 до 35 лет (27 респондентов из Нефтеюганского района, национальные поселения Лемпино, Чеускино и 25 респондентов из Березовского района – национальные поселения Няксимволь, Теги). От общего числа опрошенных молодых людей 16% респондентов Березовского района отнесли себя к безработным и 7,4% респондентов Нефтеюганского района соответственно.

Заниматься традиционными видами хозяйства молодежь в настоящий момент мотивирует «образ жизни коренных народов» (29,6% и 48,0% соответственно), а вариант «не смог адаптироваться в нетрадиционной среде» выбрали только респонденты Березовского района (12%) (табл. 4).

Таблица 4

**Основной мотив занятий традиционными видами хозяйственной деятельности у представителей КМНС – это: (n=52)**

Варианты ответов	Нефтеюганский район		Березовский район	
	Число ответивших	% от числа опрошенных	Число ответивших	% от числа опрошенных
Образ жизни	8	29,6	12	48,0
Получение прибыли	6	22,2	3	12,0
Получение удовольствия	8	29,6	1	4,0
Получение дополнительного дохода	3	11,1	7	28,0
Основной источник существования	5	18,5	5	20,0
Не смог адаптироваться к условиям жизни в нетрадиционной среде	0	0,0	3	12,0
Всего	30	111	31	124

Для сравнения отметим, на этот же вопрос ответы респондентов старшего возраста из Нефтеюганского района распределились таким образом: «получение прибыли» (29,6%), «образ жизни» (22,2%), «основной источник существования» (18,5%) (табл. 5).

Вариант «не смог адаптироваться к условиям жизни в нетрадиционной среде» из респондентов старшего возраста (предельный возраст среди респондентов был 72 года) никто не указал, так как в традиционных отраслях в основном заняты люди старшего поколения, и для них вопрос адаптации и приспособления в традиционной среде не актуален.

Задав вопрос, «Как вы относитесь к созданию территорий традиционного природопользования (родовых угодий, общин) в местах проживания КМНС?», получили следующие результаты: «отрицательно» (4% и 18% соответственно), «равнодушно» (16% и 11,1%); вариант «положительно» был выбран большинством респондентов (56,0% и 59,3%) (табл. 6).

Таблица 6

**Как вы относитесь к созданию территорий традиционного природопользования (родовых угодий, общин) в местах проживания КМНС? (n=52)**

Варианты ответов	Нефтеюганский район		Березовский район	
	Число ответивших	% от числа опрошенных	Число ответивших	% от числа опрошенных
Положительно	14	56,0	16	59,3
Отрицательно	1	4,0	5	18,5
Равнодушно	4	16,0	3	11,1
Никак	5	20,0	2	7,4

Не ограничиваясь анкетным опросом, в мониторинге использовались интервью с респондентами, личные наблюдения. Опираясь на полученные результаты фокус-группы, и сделать выводы обо всей молодежи, как не заинтересованной вопросами развития традиционного природопользования и не рассматривающей себя в традиционном хозяйствовании при нынешних условиях, было бы несправедливо. Но это субъективное мнение. В настоящее время проживающие в отдаленных национальных поселках молодые люди из числа КМНС занимаются традиционными промыслами для собственных нужд, т.к. пунктов сбыта продукции нет. Объективную точку зрения о роли молодежи в вопросах развития территорий традиционного природопользования (ТТП) могут дать ответы экспертов – это представители старшего поколения, представители национальных общин и людей, занятых в традиционных отраслях.

Анализ ответов показал, что однозначности во взглядах молодежи двух районов по вопросам о территориях традиционного природопользования нет. Например, как «неприемлемый вариант для развития традиционных отраслей» признали сложившуюся ситуацию только 33,3% респондентов Нефтеюганского района и 4% респондентов Березовского района – ответ «приемлемый вариант...» выбрали 29,6% и 44,0% соответственно.

Таблица 7

**Как вы думаете, какую роль играют территории традиционного природопользования коренных народов Севера? (n=52)**

Варианты ответов	Нефтеюганский район		Березовский район	
	Число ответивших	% от числа опрошенных	Число ответивших	% от числа опрошенных
Это наиболее приемлемый вариант для развития традиционных отраслей	8	29,6	11	44,0

Это неприемлемый вариант для развития традиционных отраслей	9	33,3	1	4,0
Содействуют в некоторой степени сохранению экологической чистоты региона	6	22,2	6	24,0
Содействуют сохранению традиционной культуры коренных народов Севера	8	29,6	12	48,0
Они никакой роли не играют	0	0,0	5	20,0
Затруднились ответить	2	7,4	3	12,0

Весьма распространенная проблема при трудоустройстве молодого выпускника учебного заведения – это отсутствие стажа работы по специальности. А одним из основных требований, предъявляемых работодателями к работнику, остается стаж работы (минимум 3 года).

Таким образом, отсутствие опыта работы, стажа, квалификации, дополнительных знаний, соответствующих должности, характеризуют проблемы, с которыми молодые люди сталкиваются в поисках трудоустройства и вынуждены неопределенное время быть в статусе безработного. Но это как следствие, а причинами такого исхода, по нашему мнению, являются ориентирование на рынке труда и низкая профориентация. Выпускники школ и абитуриенты стоят перед нелегким выбором будущей профессии. На протяжении всей профессионально-трудовой деятельности человек неоднократно встает перед выбором профессии – в связи с изменениями техники, технологии и организации производства, социально-экономической ситуации в обществе, переменами в интересах и склонностях индивида, его физических и умственных способностей и возможностей, его семейного и материально-бытового положения и т.д. На основании анкетного опроса (2009 г.) был изучен вопрос выбора профессии среди студентов, обучающихся на базе Ханты-Мансийского технологического колледжа (ТПК) по специальности «родной язык и литература». Фокус-группа составила 65 человек. Возраст респондентов – от 15 до 19 лет. Аналогичный опрос был проведен в 2010 г. среди студентов Югорского государственного университета (ЮГУ). В опросе приняли участие 42 человека. Всего в опросах было задействовано 109 респондентов. На базе ЮГУ: манси – 73,8%, ханты – 21,4%, другие КМНС – 4,8%. Юношей – 14,3%, девушек – 85,7%. На базе колледжа: манси – 46,2 %, ханты – 49,2 %, другие КМНС – 4,6%. Юношей – 7,8%, девушек – 92,2%. Инструментарием исследования для опросов являлась анкета, которая содержала в себе 18 вопросов с вариантами

ответов. Дополнительно к анкетному опросу было проведено глубинное интервью на тему «Мотивы выбора профессии и способности к адаптации в условиях современного рынка труда». Интервью дополняло ответы студентов и дало основание не усомниться во вдумчивых высказываниях молодых людей. По результатам социологических исследований, студенты Югорского государственного университета и технолого-педагогического колледжа, отвечая на вопрос о роли факторов, влияющих на выбор профессии, указали семью – 40,5% и 52,3% соответственно, друзей – 3% и 4% соответственно, учителя – 4,8% и 6,2% соответственно. Результаты ответов показали, что важную роль при выборе профессиональной деятельности играет семья, но не школа (табл. 8).

Таблица 8

**Ответы респондентов на вопрос «При вашем выборе будущей профессии сыграли свою роль», (n=107)**

Варианты ответов	Студенты Югорского государственного университета		Студенты технолого-педагогического колледжа	
	Число ответивших	% от числа опрошенных	Число ответивших	% от числа опрошенных
Семья	17	40,5	34	52,3
Друзья	4	9,5	3	4,6
Учителя	2	4,8	4	6,2
Другое	18	42,9	25	38,5
Затруднялись ответить	1	2,4	1	1,5
<b>Итого</b>	<b>42</b>	<b>100,0</b>	<b>65</b>	<b>100,0</b>

Исходя из полученных данных, можно допустить мысль, что система профориентации выпускников в сельских школах<sup>3</sup> отсутствует, а вот влияние семьи на ребенка в выборе профессии не падает. По нашим предварительным оценкам, профессиональному становлению абитуриента могли послужить профессиональные традиции, которые сложились в конкретной семье. Но результаты следующих ответов не оправдали наших ожиданий. Вариант ответа «традиции семьи» выбрали лишь – 7,1% студентов Югорского университета и 3,1% студентов технолого-педагогического колледжа. По мнению студентов ЮГУ, немаловажную роль при поступлении в учебное заведение играла доступность специальности (табл. 9). Под словом «доступность» подразумевали: невысокие требования при сдаче вступительных экзаменов; невысокий конкурсный отбор; возможность поступить на бюджетное место. Во время интервью на тему своего профессионального выбора студенты выпускного курса по специальности

<sup>3</sup> Все респонденты – выпускники сельских школ.

«преподаватель родного языка и литературы» говорили следующие высказывания: «Лишь бы провести время», «Хочу остаться работать в городе» и пр.

Таблица 9

**Ответы респондентов на вопрос «Мотивация вашего выбора специальности?» (n=107)**

Варианты ответов	Студенты Югорского государственного университета		Студенты технолого-педагогического колледжа	
	Число ответивших	% от числа опрошенных	Число ответивших	% от числа опрошенных
Престижность	0	0,0	9	13,8
Потребность	6	14,3	24	36,9
Традиции семьи	3	7,1	2	3,1
Доступность	20	47,6	18	27,7
Другое	13	31,0	10	15,4
Затруднялись ответить	0	0,0	4	6,2
<b>Итого</b>	<b>42</b>	<b>100,0</b>	<b>65</b>	<b>100,0</b>

При этом респонденты понимали, что при трудоустройстве по выбранной специальности могут столкнуться с рядом проблем. Отвечая на вопрос о прогнозах трудоустройства после окончания учебного заведения, 57,1% респондентов ЮГУ отметили, что не уверены в своем быстром трудоустройстве (табл. 10).

Таблица 10

**Ответы респондентов на вопрос «После окончания учебного заведения, насколько оцениваете вероятность вашего трудоустройства?» (n = 42)**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Уверен, что трудоустроюсь сразу	8	19,0
Не уверен, что трудоустроюсь сразу	24	57,1
Уже работаю	8	19,0
Другое	3	7,1
Нет данных	0	0,0
<b>Итого</b>	<b>42</b>	<b>100,0</b>

Социологический опрос и интервью с молодыми людьми показали, что при выборе профессиональной деятельности своего ребенка семья не всегда рассматривает первостепенными внутренними факторы – увлечения, творческие способности ребенка, склад ума, темперамент, а также рейтинг

учебных заведений по качеству образования. Выбор специальности, учебного заведения, города, где будет учиться ребенок, диктуется не желанием ребенка, а материальной возможностью семьи. Отметим, что выпускники в лучшем случае трудоустраиваются, но не по специальности, на которую потратили 3-5 лет, а так необходимые опыт и навыки трудовой деятельности придется приобретать в новой профессии, чаще всего из сферы услуг населению (продавцы-консультанты, официанты, охранники и пр.). Результаты ответов на вопрос «После окончания вуза, где бы предпочли работать?» таковы: в городе – 71,4%, в сельской местности – 23,8%. То есть, останутся жить в городе, но работать, вероятнее всего, придется не по специальности, так как специальность выбирали по доступности – 47,6%, и не уверены, что трудоустраиваются – 57,1%. Всего 19% респондентов уверены, что трудоустраиваются сразу (табл. 11).

Таблица 11

**Ответы респондентов на вопрос «После окончания учебного заведения, насколько оцениваете вероятность вашего трудоустройства?»**

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
Уверен, что трудоустроюсь сразу	8	19,0
Не уверен, что трудоустроюсь сразу	24	57,1
Уже работаю	8	19,0
Другое	3	7,1
Нет данных	0	0,0
<b>Итого</b>	<b>42</b>	<b>100,0</b>

Еще раз подчеркнем, что среди факторов, оказывающих влияние на выбор специальности, заметную роль играет материальный статус семьи. Студенты принимают решения не всегда самостоятельно, полагаясь на окружающих. Приобретенная специальность в вузе не дает возможности желаемого рабочего места. При выборе профессии активное участие должна принимать школа, а для будущего трудоустройства по специальности необходимо тесное сотрудничество учебных заведений с центрами занятости, работодателями. Согласно окружному законодательству в области молодежной политики предусмотрены все меры для профессиональной, трудовой социализации молодежи [10]:

1) взаимодействия с учреждениями начального, среднего и высшего профессионального образования автономного округа по трудоустройству выпускников;

2) разработки, утверждения и реализации программ и мероприятий по профессиональному самоопределению молодежи на рынке труда, развитию моделей и форм вовлечения молодежи в трудовую и экономическую деятельность, обеспечению участия молодежи в реализации федеральных программ, если иное не установлено федеральным законодательством;

3) содействия в создании центров консультирования по вопросам выбора профессии, трудоустройства и трудового законодательства;

4) создания актуализированной базы данных о свободных рабочих местах и вакансиях, в том числе временных и сезонных, для молодых граждан, обучающихся в учреждениях профессионального образования, находящихся на территории автономного округа;

5) разработки, утверждения и реализации программ содействия временному трудоустройству молодежи;

6) содействия в социально-трудовой адаптации молодых граждан, находящихся в трудной жизненной ситуации;

7) содействия в организации и проведении стажировок, студенческих практик и иных мероприятий с целью трудоустройства и профессиональной адаптации молодых граждан, обучающихся в учреждениях профессионального образования, находящихся на территории автономного округа...

Вопрос системы профориентации молодежи актуален для большинства регионов России. На причины переизбытка одних профессий и дефицит других, на примере Пермского края, исследователи указывают на следующие факторы: 1) система профориентации отсутствует, осуществляются лишь отдельные мероприятия; 2) отсутствует имидж базовых рабочих профессий; 4) нет гарантии трудоустройства по той профессии, которую выпускник получает; 5) очевиден низкий уровень информированности молодого поколения о самом главном – труде, о содержании профессии, специальности [12]. Эти же факторы актуальны и для сложившейся ситуации в Югре.

Анализом проблем трудоустройства коренных малочисленных народов Севера, проживающих в Югре, в своих работах занимаются Логинов В.Г., А.В. Мельников [13]. Они же дают прогнозы, обозначая перспективы их решения. Харамзин Т.Г., Н.Г. Хайруллина [14, 133], говоря о проблеме конкурентоспособности коренных народов на рынке труда, делают вывод, что реализация возможности трудиться в привлекательных сферах деятельности у коренного населения Севера будет зависеть от успешности развития тех или иных отраслей, количества и качества рабочих мест и профессиональной подготовки лиц, желающих занять эти места.

Для сравнительного анализа и прослеживания ситуации, обоснованности фактов по проблемам трудовой занятости молодежи необходимо дальнейшее проведение социологических исследований с учетом мнений и взглядов разных групп (студенческой, работающей, безработной) молодежи, а также целесообразно включение экспертной оценки по озвученным проблемам.

### Литература

1. Безрукова О.Н. Социология молодежи: Учебно-методическое пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. унт-та, 2004. 35 с.

### Экологические и социально-экономические проблемы коренных народов Севера в разрезе общественного мнения

Югра является одним из крупнейших и динамично развивающихся регионов Российской Федерации благодаря своему природно-ресурсному потенциалу и одним из крупнейших по нефтедобыче – около 5% от мирового уровня. По этому показателю округ прочно занимает первое место в Российской Федерации. Объем извлекаемой из недр округа нефти составляет 57-60% от общероссийской. По добыче газа в стране округ занимает третье место (3-3,5%). А доля нефтегазодобычи в отраслевой структуре промышленной продукции – 86,6% (83,4% – нефтяной, 3,2% – газовой).

Из минеральных ресурсов для экономики округа приоритетное значение имеют: нефть и природный газ, золото (россыпное и коренное), горный хрусталь и жильный кварц, а в перспективе – уголь, железо, медь, бокситы, металлы платиновой группы, вольфрам, молибден, тантал, титаноциркониевые россыпи, камнесамоцветное сырьё, поделочные камни и т.п.

Следует отметить, что при промышленном освоении этого потенциала возникает много проблем, требующих конкретных и научно обоснованных решений. В частности, это проблемы охраны окружающей природной среды, сохранения традиционного природопользования и устойчивого социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера (КМНС), рекультивации земель после разработки месторождений, а также вопросы взаимоотношений между недропользователями и представителями коренных этносов и т.п.

Общеизвестно, что освоение природных богатств северных территорий имеет как позитивные, так и негативные последствия. С одной стороны, вовлекаются в оборот природные ресурсы, повышающие экономический потенциал региона, а с другой – нарушается веками существовавшее экологическое равновесие.

Согласно существующим данным [1], в 2008 г. на нефтепромыслах автономного округа зарегистрировано 5007 аварийных разливов, связанных с добычей углеводородного сырья, из них 2 473 аварии на нефтепроводах, 2 344 аварии на водоводах. В результате в окружающую среду попало 5 622,8 т загрязняющих веществ, в том числе нефти и нефтесодержащей эмульсии – 702,2 т, подтоварной воды – 4781,7 т. Площадь загрязнения составила 294,7 га. Основная причина аварий (4 870 аварий, или 97,2%) – внутренняя и внешняя коррозия трубопроводов.

Заметим, что, как и в предыдущие годы, самая высокая аварийность отмечается на месторождениях НК «Роснефть» – 3 539 аварий и ОАО «ТНК-ВР Менеджмент» – 1 260 случаев, что составило 96% всех зарегистрированных аварий на нефтепромыслах автономного округа. Нефтеюганский,

2. «Стратегия государственной молодежной политики в Российской Федерации» утверждена распоряжением Правительства РФ от 18 декабря 2006 года № 1760-р, изменения от 16 июля 2009 года № 997-р.
3. Постановление Правительства Ханты-Мансийского автономного округа от 29 октября 2010 г. № 268-п «О целевой программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Молодежь Югры» на 2011-2013 годы.
4. Постановление Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 9 октября 2010 г. № 246-п «О целевой программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Содействия занятости населения» на 2011-2012 годы.
5. Молодежь в России. 2010: Стат. сб. / ЮНИСЕФ, Росстат. М.: ИИЦ «Статистика России», 2010. 166 с. [Электронный ресурс]. // <http://www.qks.ru> (дата обращения 03.05.2012 г.).
6. Официальный сайт Федеральной службы государственной статистики [Электронный ресурс]. // [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения 04.03.2013).
7. Официальный веб-сайт органов государственной власти. [Электронный ресурс] // <http://www.dumahmao.ru/zclass/thesociallegislation/socialprotection/> (дата обращения 11.12.2012).
8. Официальный сайт органов государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры <http://www2.admhmao.ru/press-sl/2011/june/29.htm>.
9. Официальный веб-сайт органов государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры [Электронный ресурс] // <http://www.6hm.eduhmao.ru/info/1/4092/>.
10. Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 30 апреля 2011 года № 27-оз «О реализации государственной молодежной политики в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» // Официальный сайт органов государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. [Электронный ресурс]. // [www.admhmao.ru](http://www.admhmao.ru) (дата обращения 02.05.2012).
11. Официальный веб-сайт органов государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. [Электронный ресурс]. // <http://www2.admhmao.ru/governor/new/2011/june/29.htm>.
12. Парамонова С.П., Фирсова В.А. Молодые когорты Пермского края перед вступлением в трудовую жизнь. // Регионы России: экономика, культура, история. Материалы Международной научно-практической конференции – Березники, 2009. С. 371.
13. Логинов В.Г., Мельников А.В. Трудовые ресурсы и занятость населения ХМАО-Югры: проблемы и перспективы. Екатеринбург: Институт экономики УрО РАН. 2009. 78 с.
14. Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Мониторинг социального самочувствия обских угров. СПб.: ООО «Миралл», 2006. 200 с.

Нижневартовский и Сургутский районы наиболее подвержены загрязнению нефтью и минерализованной водой. На долю этих районов приходится 4 750 аварий, или более 99% от числа зарегистрированных.

Согласно этим же данным [1], наиболее крупные аварии в 2008 г. произошли на территории Нижневартовского района: ОАО «Самотлорнефтегаз» – в результате порыва нефтепровода 20 марта 2008 г. в районе КСП № 6 Самотлорское месторождение нефти в водный объект (ручей Безымянный) попало 2,5 тонны нефтесодержащей эмульсии, площадь загрязнения составила 2 га. Предприятию начислен и предъявлен для оплаты размер вреда, причиненного окружающей среде в связи с нарушением природоохранного законодательства, в сумме 6 363,9 тыс. рублей. ОАО «Нижневартовское нефтегазодобывающее предприятие» – в результате порыва нефтепровода 16 мая 2008 г. в районе ЦПС «Ершовое» Ершового месторождения нефти в окружающую среду попало 6,3 тонны нефтесодержащей эмульсии, площадь загрязнения составила 0,48 га. Предприятию начислен и предъявлен для оплаты размер вреда, причиненного окружающей среде в связи с нарушением природоохранного законодательства, в сумме 839 232 рубля.

Кроме того, в 2008 году на газопроводах автономного округа зарегистрировано 36 аварий, из них 5 аварий произошло на магистральных газопроводах ООО «Тюментрансгаз» (ОАО «Газпром»), фактический объем загрязняющих веществ, попавших в атмосферный воздух, составил 25 732,9 т.

За 2008 год за нарушения, связанные с загрязнением земель и водных объектов при аварийных разливах, в отношении недропользователей вынесено 673 постановления об административном наказании в сумме 23 084,0 тыс. рублей.

За 2009 год на нефтепромыслах автономного округа зарегистрировано 4797 аварий, из них, 2 417 аварий на нефтепроводах и 2 380 аварий на водоводах. Общая масса загрязняющих веществ, попавших в окружающую среду, составила 5 781,4 тонны (из них от водоводов – 5 169,5 т, от нефтепроводов – 611,9 т), площадь загрязнения – 229,6 га. Наибольшая аварийность за 2009 год наблюдается по ООО «РН-Юганскнефтегаз» (НК «Роснефть») – 2 398 аварий, или 49,9%, ОАО «ТНК-ВР Менеджмент» – 1 102 аварии, или 22,9% и ОАО «Томскнефть ВНК» (НК «Роснефть») – 1 029 аварий, или 21,4%. Основной причиной аварий является внутренняя и внешняя коррозия трубы – 4 727 случаев, или 98,5% [1].

В большинстве районов округа заметно снижены темпы рекультивации нефтезагрязненных земель. Так, в Нефтеюганском районе в 2007 г. рекультивировано 14 га земель, что почти в 2 раза меньше, чем в 2006 г. – 32 га. В 2 раза уменьшилось количество рекультивированных земель в Сургутском районе: 92 га в 2007 г. к 123 га в 2006 г. Наибольшее количество земель было рекультивировано в Нижневартовском районе – 289 га.

В 2007 г. объем сожженного нефтяного попутного газа составил 7,8 млрд м<sup>3</sup> (или 21,5% от всего объема извлеченных ресурсов), что на 1,6 млн м<sup>3</sup>, или на 25,5% больше, чем в 2006 г. Больше всего (2006 г.) нефтяного газа сожжено

на предприятиях ОАО «Юганскнефтегаз» (28%). Ежегодно на Приобском лицензионном участке сжигается более 1 млрд м<sup>3</sup>. Значительный объем нефтяного газа сжигается на Ваньеганском (СП «Ваньеганнефть»), Верхне-Коликъеганском (ОАО «Варьеганнефтегаз»), Хохряковском (ОАО «Нижневартовское НП») и Каменном (ОАО «ТНК-Нягань») лицензионных участках компании «ТНК-ВР Менеджмент». Компания занимает второе место по объемам сжигания нефтяного газа – 24%.

По данным Департамента охраны окружающей среды и экологической безопасности Югры, за 2008 г. [2] на территории Нефтеюганского района сожжено в факелах более 412 млн м<sup>3</sup> газа, произошло 2094 аварии на нефтепроводах. Количество загрязняющих веществ (в т.ч. нефтепродукты), попавших при авариях в окружающую природную среду составило 3420,45 т. Общая площадь земель, загрязненных при авариях, составила 2087,51 га.

По данным того же Департамента [2], за 2009 г. по причине разгерметизации трубопроводов на территории Югры зарегистрировано 4797 аварий, из них 2417 аварий на нефтепроводах и 2380 аварий на водоводах. Общая масса загрязняющих веществ, попавших в окружающую природную среду, составила 5781,4 т, площадь загрязнения – 229,6 га. Максимальное количество аварий в 2009 г. наблюдалось в зоне промышленной деятельности ООО «РН-Юганскнефтегаз» (2398 аварий, или 49,9%), которое свою основную промышленную деятельность осуществляет на территории Нефтеюганского района. Следует отметить, что по сравнению с 2008 г. количество аварий в зоне деятельности данного предприятия увеличилось (с 2094 шт. на 2398 шт. соответственно). Основной причиной аварий является внутренняя и внешняя коррозия трубы (4727 случаев, или 98,5%). По сравнению с 2008 г. количество аварий в целом по Югре в 2009 г. снизилось на 210 (4,2%) аварий (с 5007 до 4797 случаев).

Как известно, антропогенное воздействие на окружающую среду вызывает необходимость исследований, ориентированных на выявление и оценивание региональных изменений.

Анализ современного антропогенного воздействия на территорию ХМАО – Югры [3] показывает, что наибольший пресс хозяйственной деятельности и, в первую очередь, нефтегазодобывающего комплекса испытывают восточные районы (Сургутский, Нефтеюганский и Нижневартовский). Именно здесь сосредоточено примерно 90% предприятий по добыче нефти. Западные районы округа испытывают значительно меньшие антропогенные нагрузки. Наряду с добычей нефти и газа, объемы которых по сравнению с восточными районами округа незначительны, здесь основное место в составе антропогенной нагрузки занимают предприятия лесного хозяйства, а также развивающаяся на восточных склонах Урала золотодобывающая промышленность.

С целью оценки антропогенной нагрузки и состояния окружающей природной среды сотрудниками НПЦ «Мониторинг» (Ханты-Мансийск)



[4] составлена интегральная карта техногенного воздействия на территорию Ханты-Мансийского автономного округа. В основу построения карты положен корреляционно-регрессионный анализ фактического материала о распределении по территории промышленных объектов (поисково-разведочных скважин, трубопроводов и т.п.) и результатов их производственной деятельности. На основе анализа картографических материалов сделаны выводы об уровнях интенсивности техногенной нагрузки: а) очень высокая (V) – территория длительной интенсивной эксплуатации площади нефтегазовых месторождений (Самотлорское, Мамонтовское, Федоровское и др.); б) высокая (IV) – другие крупные интенсивно эксплуатируемые нефтегазовые месторождения, городские агломерации – 3,5-4% от площади округа ( $S_{\text{округа}}$ ); в) средняя (III) – территории умеренного промышленного развития и перспективные территории – 10% от  $S_{\text{округа}}$ ; г) низкая (II) – осваиваемые площади и территории небольших населенных пунктов, одиночных линейных транспортных коммуникаций – примерно 45% от  $S_{\text{округа}}$ ; д) очень низкая (I) – практическое отсутствие индустриальной техногенной нагрузки – земли ТТП, значительные части территории Березовского, Белоярского и Кондинского районов, восток Нижневартовского и западная часть Советского районов – примерно 40% от  $S_{\text{округа}}$ .

Воздействие на окружающую среду в основном связано с разработкой нефтегазовых месторождений. Экстремальная техногенная нагрузка фиксируется на большинстве давно разрабатываемых месторождений Сургутского, Нижневартовского и Нефтеюганского районов.

Учитывая, что многие месторождения расположены на ТТП КМНС, то утверждение, содержащееся в пункте «д», не соответствует действительности. Оно применимо только к тем ТТП, которые в настоящее время не подвержены (таких крайне мало!) антропогенной нагрузке. Утверждение об отсутствии техногенной нагрузки на территории Белоярского и Кондинского районов также не соответствует действительности [5]. В настоящее время на территории этих районов идут интенсивные разработки нефтегазовых месторождений. А на территории Березовского района ведется разработка месторождений твердых полезных ископаемых, в частности, россыпного золота.

Эколого-географическая обстановка территории Югры представлена на рис. 1.

Существует целый ряд методов оценки экологического состояния территории, отличающихся подходами и приемами, направленными на решение сложившихся проблем и экологически безопасное развитие территории. Несмотря на то, что они исходят из антропоцентрического принципа, недостаточно учитывают мнение и отношение к изменениям в окружающей среде местного населения. Следовательно, важно изучение

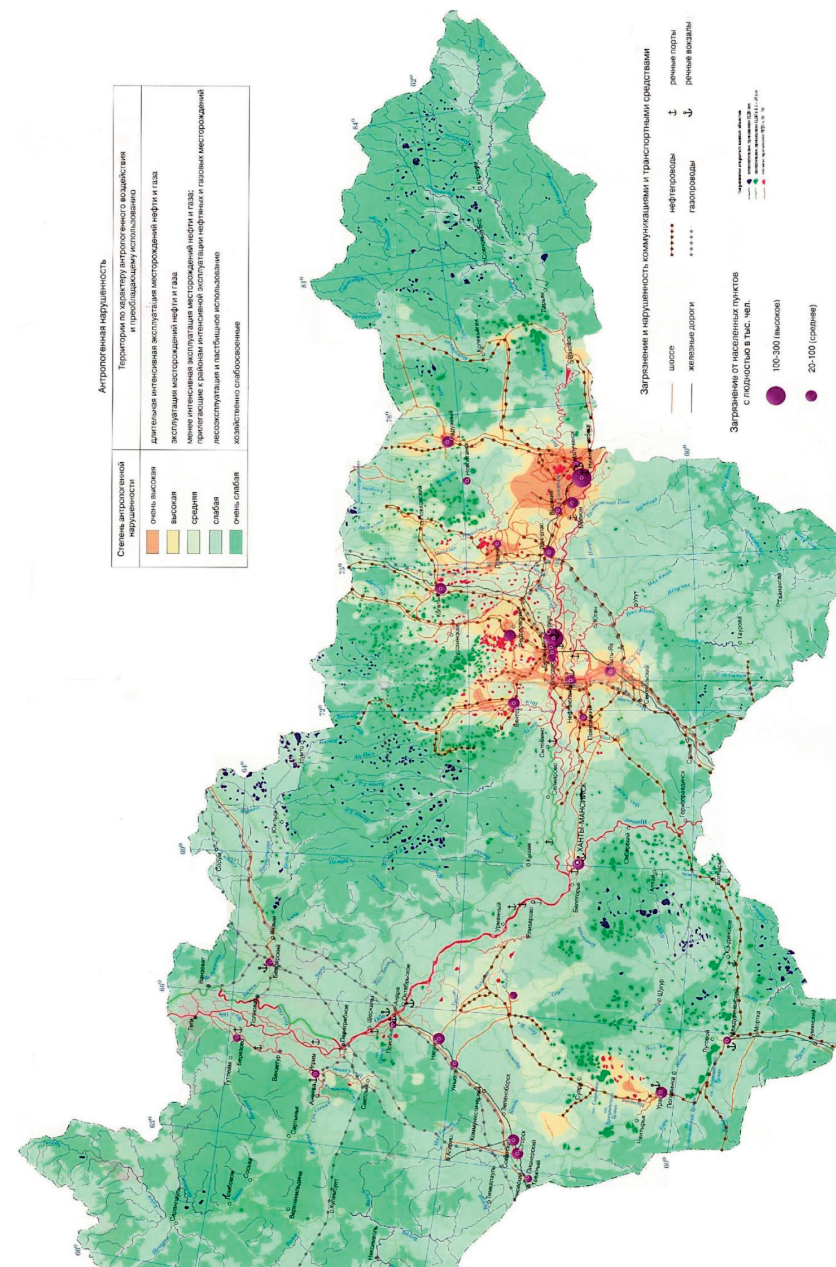


Рис.1. Эколого-географическая обстановка территории ХМАО – Югры [6]

особенностей восприятия человеком сложившихся условий жизни, источников повышенной экологической опасности и связанных с этим предпочтений в выборе мест проживания и отдыха.

Необходимость учета общественного мнения при планировании и использовании природных ресурсов, а также принятия управленческих решений отмечается в ряде законодательных актов федерального и регионального уровня, в том числе в Законе «Об экологической экспертизе».

Как отмечает Л.Г. Лобковская [7], при восприятии окружающей среды у человека складывается своя оценка ее состояния, свое отношение к ней. Вследствие этого для рационального природопользования становится важным понимание мотивации поведения людей в процессе их взаимоотношений с окружающей средой, исходя из объективно функционирующих реалий, определяющих «восприятие-поступок».

Пространственные рамки административного района как объекта геоэкологических исследований позволяют исследовать ряд вопросов с достаточно большой глубиной, в отличие от окружного (регионального) и федерального уровней. Административный район – это не только сложно управляемая социоприродно-территориальная система, отличающаяся самобытностью традиционной культуры и сложившейся производственной специализацией, большей привязанностью населения к своим родным местам (по сравнению с крупными административными единицами), но и оперативное звено в принятии решений по оптимизации природопользования, а также первый уровень, в пределах которого происходят сбор и обобщение геоэкологической информации, поступающей из районных отделов охраны природы, землеустройства, статистики и др.

Использование мнения населения о сложившихся геоэкологических проблемах и причинах, их вызывающих, осуществляется на разных уровнях (от локального до глобального) и по разным направлениям. Наибольшее распространение они получили в социологических и психологических исследованиях [7].

Использование социологических методов исследования как одного из основных «инструментов» по изучению восприятия людей широко применяется во многих исследованиях.

Цель комплексных исследований – выяснение мнения представителей коренных этносов по данной тематике. В частности, нам было необходимо узнать мнение респондентов о результатах промышленных разработок на территории округа.

В ходе исследований при ответе на вопрос «Как вы оцениваете экологическое состояние региона в настоящее время?» были получены следующие результаты (рис. 2).

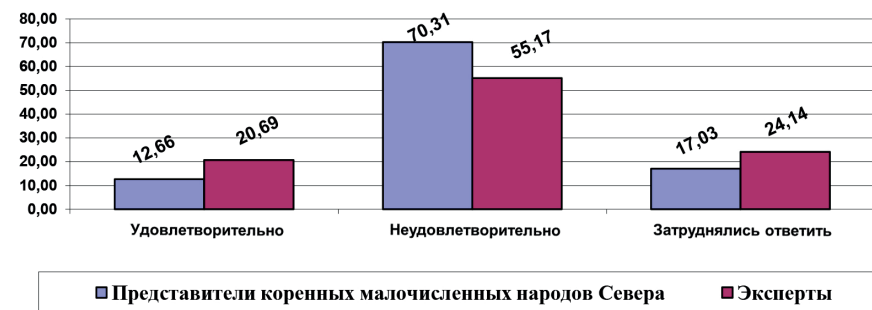


Рис. 2. Оценка респондентами экологического состояния нашего региона в настоящее время (Сургутский район, 2008 г.)

Как показывают данные, приведенные в рис. 2, большинство жителей района (70%) и экспертов (55%) экологическое состояние региона считают неудовлетворительным, и лишь меньшинство опрошенных данное состояние считают удовлетворительным.

Лишь небольшое количество респондентов считали, что в результате промышленных разработок экологическое состояние региона улучшается.

Примерно такая же картина наблюдается при проведении мониторинга по районам округа в предыдущие годы (см. табл. 1).

Таблица 1

**Оценка респондентами экологического состояния региона в настоящее время (n = 236), % [8]**

Варианты ответов	По массиву	Кондинский р-н	Октябрьский р-н	Ханты-Мансийский р-н
Удовлетворительно	30,48	33,75	29,49	28,20
Неудовлетворительно	65,74	58,75	66,67	71,8
Затруднялись ответить	3,78	7,5	3,84	–

Как видим, большинство респондентов в исследуемых районах экологическое состояние региона считают неудовлетворительным (65,74%). Удовлетворительным его считают только 30,48% респондентов.

Во время проведения двух мониторингов (2001 и 2003 гг.) жители Кондинского района экологическое состояние региона оценили как неудовлетворительное – 58,75% и 50,68% соответственно по годам. Примерно так же считают и респонденты из Октябрьского р-на – 66,67% и 62,2% соответственно по годам.

Результаты исследования, проведенного в Белоярском и Березовском районах по данной проблеме, приведены в таблице 2.

Таблица 2

**Оценка респондентами экологического состояния региона  
в настоящее время (n = 314), % [8]**

Варианты ответов	Белоярский р-н		Березовский р-н	
	2003	2005	2003	2005
Удовлетворительно	43,48	47,14	52,50	59,32
Неудовлетворительно	56,52	47,14	47,50	39,83
Затруднялись ответить	–	5,72	–	0,85

При сопоставлении данных, приведенных в таблице 2, видно, что большинство респондентов Белоярского района в 2003 году высказали свое мнение о неудовлетворительном состоянии экологии региона (56,52%). При повторном опросе в 2005 году ответы респондентов распределились поровну: 47,14% – удовлетворительно и столько же – неудовлетворительно. А жители Березовского района по результатам двух опросов экологическое состояние региона считают удовлетворительным (59,32%), неудовлетворительным – 39,83%. Это, скорее всего, связано с тем, что в настоящее время в Березовском районе крупномасштабные разработки по добыче углеводородного сырья не ведутся.

Взгляды респондентов Нефтеюганского района по данному вопросу представлены в табл. 3.

Таблица 3

**Оценка респондентами экологического состояния региона  
в настоящее время (n = 231), в % от опрошенных [9]**

Варианты ответов	КМНС	Эксперты	В целом по массиву	КМНС	Эксперты	В целом по массиву						
							2007 (114)			2008 (117)		
Удовлетворительно	25,96	20,00	25,44	50,98	60,00	55,49						
Неудовлетворительно	68,27	70,00	68,42	41,18	40,00	40,59						
Затруднялись ответить	5,77	10,00	6,14	7,84	0,00	3,92						

Из данных, приведенных в табл. 3 (2007 г.), видно, что значительное большинство представителей КМНС и экспертов Нефтеюганского района также отметили неудовлетворительное экологическое состояние региона (68,42% в целом по массиву). Парадоксальность ситуации заключается в том,

что при повторном опросе (2008 г.) взгляды респондентов по ответам расходились. Большинство экспертов и представителей КМНС Нефтеюганского района считают, что экологическое состояние региона находится в удовлетворительном состоянии (55,49%). Хотя, как показывают аналитические данные, изложенные выше, на самом деле экологическая ситуация в районе явно находится в неудовлетворительном состоянии. Такой результат в ответах дает основание для продолжения мониторинговых исследований по данным проблемам.

Большинство респондентов в других исследуемых районах также экологическое состояние региона считают неудовлетворительным (65,74%). Удовлетворительными считают только 32,2% опрошенных.

Чтобы выяснить причины неудовлетворительной оценки респондентов, нами был поставлен такой вопрос (в предыдущих опросах): «Если ваша оценка неудовлетворительная, то почему?». Ответы респондентов из Белоярского и Березовского районов на данный вопрос представлены в табл. 4.

Таблица 4

**Причины неудовлетворительной оценки экологического состояния  
региона респондентами в настоящее время (n = 314), %**

Варианты ответов	Белоярский р-н		Березовский р-н	
	2003	2005	2003	2005
Происходит загрязнение рек и водоемов	47,83	38,57	45,0	37,29
Высыхают и вырубаются леса	39,13	27,14	33,75	13,56
Выводятся из оборота огромные территории промысловых угодий и оленепастбищ	30,43	24,29	11,25	15,25
Уменьшается численность животных, дичи и рыбы	52,17	41,43	43,75	33,90
Затруднялись ответить	2,17	–	1,25	–

Как видно из данных, приведенных в табл. 4, большинство респондентов Белоярского района в качестве основной причины приводят уменьшение численности животных, дичи и рыбы (52,17% и 41,43% соответственно по годам). На второе место поставлено загрязнение рек и водоемов (47,83% и 38,57%). Примерно того же мнения придерживаются в Ханты-Мансийском районе. Респонденты Березовского района данную причину поставили на первое место, а в качестве второй выбрали уменьшение численности животных, дичи и рыбы. На наш взгляд, это связано с тем, что в Березовском районе ведется промышленная разработка россыпного золота, и в основном – вдоль речных бассейнов района. Примерно так же думают (71,8%) респонденты Ханты-Мансийского района, и это связано с тем, что в бассейне реки Назым ведутся буровые, геологоразведочные работы и нефтеразработки [8].

Большинство респондентов Белоярского района в 2003 году ответили, что состояние окружающей природной среды неудовлетворительное (56,52%), а в 2005 году – удовлетворительное (62,86%). Респонденты из Березовского района при первом и втором опросе считали состояние окружающей природной среды удовлетворительным (66,25% и 60,17%).

Взгляды респондентов Нижневартовского района на данный вопрос представлены в табл. 5.

Таблица 5

**Оценка респондентами экологического состояния региона в настоящее время (n = 235), % [9]**

Варианты ответов	КМНС	Эксперты	В целом
Удовлетворительно	30,23	43,40	36,17
Неудовлетворительно	58,14	50,94	54,89
Затруднялись ответить	11,63	5,66	8,94

Как показывают данные, приведенные в табл. 5, 55% жителей Нижневартовского района экологическое состояние региона считают неудовлетворительным, и лишь 36% опрошенных данное состояние считают удовлетворительным.

При ответе на вопрос «Как вы оцениваете состояние окружающей природной среды в вашем районе?» около 53% респондентов из числа коренных народов Севера отметили неудовлетворительное состояние окружающей природной среды в районе, а примерно 56% респондентов из числа представителей других национальностей отметили как удовлетворительное. Эта разница, как мы полагаем, связана с тем фактом, что в восточной части Нижневартовского района, где основное население – ханты, нефтяные разработки ведутся менее интенсивно (особенно в Ларьякском и Корликовском сельсоветах) [10]. Данные повторного опроса, проведенного в 2008 г., также подтвердили, что 55% из числа КМНС отметили неудовлетворительное состояние окружающей среды на местах и 45% отметили удовлетворительное состояние.

Чтобы выяснить причины неудовлетворительной оценки респондентов, нами был поставлен вопрос такого характера: «А если неудовлетворительно, то почему?». Ответы респондентов распределились следующим образом: 1) происходит загрязнение рек и водоемов – 54%; 2) уменьшается численность животных, дичи и рыбы – 37%; 3) выводятся из оборота огромные территории промысловых угодий и оленепастбищ – 30%; 4) высыхают и вырубается леса – 27%.

Отвечая на вопрос «Какие организации являются главными загрязнителями окружающей природной среды в Нижневартовском районе?», большинство опрошенных (74%) отметили, что главными загрязняющими организациями являются предприятия нефтегазового комплекса. Далее по убывающей – транспорт (19%), предприятия жилищно-коммунального хозяйства (7,66%), частные предприятия (5,11%), рыбоперерабатывающие (4,68%).

Данные повторного опроса (2008 г.) показали следующее: нефтегазовые (71,5%), транспортные (25,0%), ЖКХ (31,0%), частные (5,0%), прочие (3,0%).

В ходе предыдущих исследований, отвечая на этот же вопрос, большинство респондентов Ханты-Мансийского района также отметили, что главными загрязняющими организациями являются нефтегазовые, т.е. предприятия нефтегазового комплекса (62,8%). Далее по убывающей – транспорт (10,26%), леспромхозы (5,13%) и население (2,56%). Также думают и респонденты из Сургутского района согласно данным, полученным в 2008 г. Впрочем, совпадают практически взгляды респондентов во всех исследованных районах.

Отвечая на вопрос «Какие меры на ваш взгляд, можно предпринять в целях сохранения окружающей природной среды?», респонденты ответили следующее: провести промывку и ремонт очистных сооружений (3,46%), заключать договоры между нефтяниками и владельцами родовых угодий (3,85%), больше уделять внимания вопросам экологии, соблюдать законодательство в области охраны окружающей среды (5,77%), беречь природу (7,31%), создать заповедники (1,54%), решить вопрос о сжигании попутного газа (4%), штрафовать (4,23%) и др. Эти предложения поддерживают также эксперты.

Далее нам было интересно узнать мнение респондентов о степени их участия в различных программах и решениях, касающихся их социально-экономического развития. Результаты ответов респондентов Сургутского района на вопрос «Участвуют ли КМНС в проведении экологических и других экспертиз при разработке государственных программ освоения природных ресурсов, в % от числа опрошенных» представлены на рис. 3.

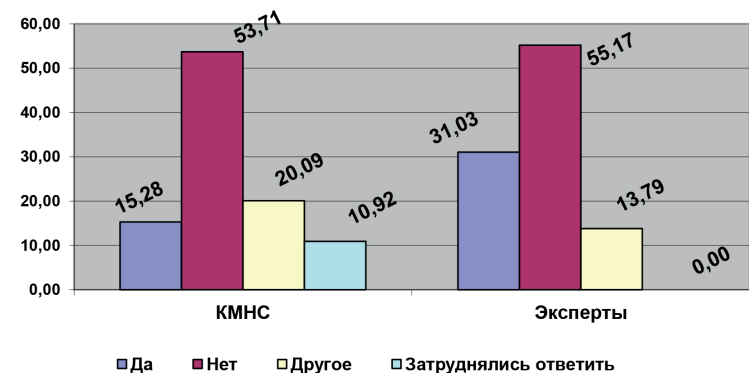


Рис. 3. Об участии представителей КМНС в проведении экологических экспертиз при разработке государственных программ освоения природных ресурсов, в % (Сургутский район, 2008 г.)

Как показывают данные, приведенные в рис. 3, большинство респондентов из числа КМНС (а также экспертов) Сургутского района отметили, что они в проведении экологических и других экспертиз при разработке и

освоении природных ресурсов не участвуют (54% и 55% соответственно). Результаты по всем районам примерно одинаковые.

В целом, во всех районах округа наблюдается ухудшение экологической ситуации в местах проживания коренных малочисленных народов Севера, и негативные результаты промышленной разработки приводят:

- к уменьшению площадей, занятых лесами;
- к загрязнению рек и озер, подземных вод. В частности, загрязнение водоемов промышленными отходами может привести к сокращению рыбных ресурсов округа, которые итак потеряли свое промысловое значение в период развития нефтепромышленного комплекса;
- к загрязнению атмосферного воздуха;
- к нарушению и загрязнению земель;
- к сокращению территорий традиционного природопользования коренных народов Севера, так как выводятся из оборота огромных территорий промысловых угодий и оленепастбищ;
- к дальнейшему ухудшению экологической обстановки в регионе.

В целом, для автономного округа весьма актуальным является определение общей стратегии развития нефтегазовой отрасли: оптимальной добычи, потребления и снижения потерь этого ресурса в регионе, утилизации попутного газа, охраны окружающей природной среды и т.д.

Как видим, респонденты из числа коренных народов Севера и эксперты в исследованных районах к процессу разработки полезных ископаемых и ее результатам относятся по-разному, включая отношение к экологическому состоянию региона. Как показывают результаты наших исследований, взгляды респондентов меняются от года к году.

Касаясь проблемы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера, отметим, что данная проблема была и остается актуальной и в настоящее время. В условиях перехода к рыночной экономике коренные малочисленные народы Севера оказались во многих отношениях в более сложном положении, чем другие народы, проживающие в данном регионе. Сложное положение выявлено в следующих сферах: жилищно-бытовой, трудоустройства, медицинской, материальной и т.д.

Как отмечает исследователь проблем коренных народов Севера Сморчкова В.И. [11], коренные народы Севера Российской Федерации<sup>1</sup> представ-

<sup>1</sup> Категория КМНС была введена в 1925-1926 гг. усилиями сотрудников Комитета Севера при Президиуме ВЦИК для оказания им помощи в экономическом и культурном развитии. Тогда их называли «малыми народностями Севера», для выделения которых пользовались следующими критериями:

1. Малая численность;
  2. Ведение оленеводческого и промыслового хозяйства (охота и рыболовство);
  3. Кочевой и полукочевой образ жизни;
  4. Низкий уровень социально-экономического развития.
- С начала 1990-х годов изменилось их общее название – коренные малочисленные народы Севера (КМНС).

ляют уникальную группу населения нашей планеты, которые сохраняют самобытный уклад жизни и осознают себя самобытными этническими общностями. В ходе исторической эволюции северные народы выработали уникальные навыки адаптации к окружающей среде, научились выживать не путем борьбы с суровой природой, а за счет максимального приспособления к ней. В мировом сообществе отмечается, что коренные народы своим бережным отношением к природе сохранили для человечества около 20 процентов наиболее ценных в плане биоразнообразия земель и природных ресурсов. В связи с этим сохранение их самобытного образа жизни, навыков природопользования является, по существу, индикатором потенциала устойчивого развития для каждого северного государства.

Как отмечает В.Г. Логинов [12], проблема социально-экономического развития северных природно-ресурсных регионов и ареалов проживания КМНС была и остается актуальной для России, около 70% территории которой расположено в зоне Севера. Широкомасштабное освоение природных ресурсов Севера, которое осуществлялось в советский период при полной государственной поддержке, выявило целый ряд проблем экономического, социального и экологического характера. В переходный период значительная часть северных территорий оказалась в депрессивном состоянии, которое было вызвано снижением федерального финансирования, ростом транспортных и энергетических тарифов, отработкой ряда крупных месторождений полезных ископаемых и др. причин.

В целях социально-экономического развития коренных народов Севера Югры на окружном уровне принят окружной закон «О программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре на 2008 – 2012 годы» [13]. Также принято Постановление Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Целевая программа «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2011 – 2013 годах»» (в ред. постановлений Правительства ХМАО – Югры от 26.11.2010 № 318-п, от 13.05.2011 № 166-п) [14].

Целью данных Программ является сохранение и защита исконной среды обитания, традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, создание условий для развития традиционной хозяйственной деятельности, а также развития новых направлений деятельности коренных малочисленных народов Севера с использованием имеющегося потенциала (этнографический туризм). Также создание условий для обеспечения устойчивого социально-экономического развития КМНС в ХМАО – Югре на принципах самообеспечения и на основе комплексного развития традиционных отраслей хозяйствования и сопутствующих им производств, их ресурсной и производственной базы, сохранения и защиты их исконной среды обитания, традиционного образа жизни.

Основными задачами целевой Программы [14] являются:

1. Совершенствование нормативно-правовой базы в области социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

2. Сохранение и развитие различных видов традиционного природопользования и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

3. Образование, социальная защита и укрепление здоровья коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре.

4. Сохранение и развитие традиционной культуры, национальных ремесел и искусства коренных малочисленных народов Севера.

5. Формирование туристского продукта этнографической направленности

В ходе наших исследований, задавая вопрос «*Основные источники ваших доходов?*», мы выяснили, что основными источниками доходов представителей КМНС являются: продажа продукции традиционных промыслов (табл. 6) – 37,91% (37,18)<sup>2</sup>, сдача дикоросов, мяса, рыбы – 18,13% (9,34), другие источники – 29,27% (18,13), выплаты из социальных фондов – 17,31% (9,34), заработная плата – 6,84% (20,33).

Таблица 6

**Основные источники доходов КМНС (n = 485), в % от опрошенных**

Варианты ответов	Сургутский р-н	
	2006 (227)*	2008 (258)
Заработная плата	20,33	6,84
Выплаты из социальных фондов	9,34	17,31
Сдача дикоросов, мяса, рыбы	18,68	9,40
Продажа продукции традиционных промыслов собственного производства	37,91	37,18
Доход от предпринимательства	–	0,00
Другие источники	18,13	29,27
Затруднялись ответить	–	0,00

\* В скобках указано число респондентов по годам.

Как мы видим, основным источником доходов представителей КМНС является продажа продукции традиционных промыслов собственного производства. Это связано с тем, что респонденты в основном живут на территориях традиционного природопользования, где ведут традиционную хозяйственную деятельность.

<sup>2</sup> В скобках указаны данные за 2006 г.

Далее нам было интересно узнать, на что тратят основную часть своих доходов представители КМНС (табл. 7).

Таблица 7

**Ответ на вопрос «На что вы тратите основную часть доходов?» (n = 485), в % от опрошенных**

Варианты ответов	Сургутский район	
	2006 (227)	2008 (258)
На еду	65,38	95,6**
На лекарство, лечение	19,23	86,0
На развлечения	1,10	2,6
На образование детей	8,24	20,5
На одежду	40,11	–
Запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности****	–	81,2
Затруднялись ответить	–	3,1

\* В скобках указаны число респондентов по годам.

\*\* В опросе 2008 г. варианты «на еду» и «на одежду» были объединены.

Как видим из данных, приведенных в табл. 7, представители КМНС основную часть своих доходов тратят на: еду и одежду (65,38% и 95,6% соответственно по годам), лекарство, лечение (19,23% и 86,0% соответственно по годам), запасные части и средства традиционных видов хозяйственной деятельности (81,2%). В отличие от 2006 г., респонденты на образование детей стали чуть больше тратить (8,24% и 20,5% соответственно по годам).

При анализе ответов на вопрос «*Получают ли представители КМНС от органов государственной власти материальные и финансовые средства на цели социально-экономического развития?*» мы получили следующие результаты, представленные в табл. 8.

Таблица 8

**Мнение респондентов по поводу получения материальной и финансовой помощи от органов государственной власти и других организаций на цели социально-экономического и культурного развития (n = 258), в % от опрошенных**

Варианты ответов	Сургутский р-н*	
	КМНС	Эксперты
Да	37,55	37,93
Нет	48,91	51,72
Другое	12,23	6,90
Затруднялись ответить	1,31	3,45

\* В опросе 2006 г. данный вопрос не рассматривался.

Как видим, большинство респондентов (в т.ч. эксперты) (49% и 52% соответственно) отметили, что представители КМНС не получают материальной и финансовой помощи на цели социально-экономического развития. Незначительное большинство отметили, что все-таки получают материальную и финансовую помощь от органов государственной власти (37,55% и 37,93% соответственно КМНС и эксперты).

Как показывают результаты наших исследований, относительно большинство респондентов (в т.ч. эксперты) (50,90% и 54,55% соответственно) Нижневартовского района отметили, что представители КМНС получают материальную и финансовую помощь на цели социально-экономического и культурного развития от органов государственной власти и других организаций. Не получают такую помощь лишь 27,03% и 21,21% респондентов соответственно.

Отвечая на вопрос «Как вы считаете, какие проблемы в вашем населенном пункте и в районе надо решать в первую очередь?»<sup>3</sup>, респонденты из числа КМНС Сургутского района ответили, что в первую очередь нужно решить проблемы: алкоголизма и пьянства (93,45%), жилья и обеспечения стариков и малоимущих (86,5%), индексации заработной платы, пенсии и пособий (72,9%), улучшения состояния окружающей среды (69,0%), организации рабочих мест (61,6%), снижения цен на товары (44,1%), повышения уровня образования (23,1%), улучшения качества продуктов питания (8,7%), преступности (6,0%), наркомании (3,9%) и жилья (32,6% и 29,52% соответственно в населенном пункте и районе) и т.п. Примерно такие же ответы у экспертов. Практически такая же ситуация и в других районах округа, что говорит о необходимости решения данных проблем на местах при содействии окружных и местных административных органов.

Затрагивая вопрос о факторах, влияющих на здоровье коренных народов Севера, для начала отметим, что основными факторами техногенного характера, оказывающими негативное влияние на здоровье населения, являются химические и физические загрязнения окружающей среды.

Здоровье, по определению ВОЗ – это состояние полного физического, психологического и социального комфорта, а не отсутствие заболеваний, потому качество жизни отличается у здоровых и больных.

Как отмечено в работе «Югра – взгляд в будущее» [15], в жизни человека на Севере первый трудный период – первые 6-12 месяцев. Реакция может проявляться снижением работоспособности, ухудшением и неустойчивостью настроения, обострением хронических заболеваний, расстройством многих функций и т.п. В народе раннее проявление негативного ответа организма на новое место обитания выражают словами «не климат». Встречается подобное нечасто, большинство реакцию переносят и остаются жить на новой родине. Второй период, сопровождающийся болезненными

<sup>3</sup> По результатам опроса 2008 г.

состояниями, наступает уже у значительного числа северян через 10-15 лет работы на Севере. Внутренняя саморегуляция уравнивания с внешней средой не справляется, и защитные механизмы начинают выходить на первое место. Компенсаторные и приспособительные механизмы – это первый рубеж сохранения всех форм жизнедеятельности организма. Пока в нем нет повреждений, но они близки. То, что человек и в такой ситуации не настораживается, продолжает жить и работать, – лишнее свидетельство надежности и прочности самосохранения конструкции Homo Sapiens.

В этой же работе отмечено, что разнообразие индивидуальных реакций в процессе адаптации подтверждает множество личных программ приживаемости. Представители медико-биологической науки первыми столкнулись с явлениями противоречия в самоощущении человека и состоянии его внешних функций. Социальные мотивы преобладают, так как человек имеет свои специфические формы высшей нервной деятельности – труд, семью и речь, без которых само понятие «человек разумный» предполагает органичное и постоянное участие в реализации личных целей всех упомянутых форм. Накопление факторов привело специалистов по адаптации к системе донозологической диагностики. Определение степени сохранности объективных признаков здоровья у десятков тысяч обследованных позволило установить, что состояние человека по множеству параметров важнейших систем организма может быть оценено как удовлетворительное, напряженное, перенапряженное и сорванное. Имея на руках данные приборов, регистрирующих состояние сердца, сосудов, дыхания, нервной системы, обмена веществ и др. (однако временно учитывается до 50 показателей), специалист по адаптации передает врачу и собственное заключение об уровне адаптивности человека, его работоспособности.

Следует отметить, что в числе основных загрязнителей окружающей среды в Российской Федерации можно назвать и Ханты-Мансийский автономный округ – Югру. Основными загрязнителями окружающей природной среды в округе являются: предприятия нефтегазового комплекса, предприятия по разработке и добыче твердых полезных ископаемых, автотранспортные предприятия.

Основными источниками вреда для экологии округа являются загрязнения, связанные с бурением скважин (сбросы недоочищенных жидких и твердых отходов, разливы нефтепродуктов, аварийные сбросы и выбросы). Следует отметить, что проблема количественной оценки влияния этих загрязнителей еще окончательно не решена.

Глобальное загрязнение атмосферного воздуха сопровождается ухудшением состояния здоровья населения. Согласно существующим данным, в наибольшей степени загрязнение атмосферного воздуха сказывается на показателях здоровья в урбанизированных центрах, в частности, в городах и населенных пунктах с развитой перерабатывающей промышленностью. На территории таких населенных пунктов отрицательно влияют как

неспецифические загрязнители (пыль, сернистый ангидрид сероводород, оксид углерода, сажа, диоксид азота), так и специфические (фенол, фтор и т.д.).

Для наглядности ниже приводим схему воздействия атмосферных загрязнений на организм человека (рис. 4).

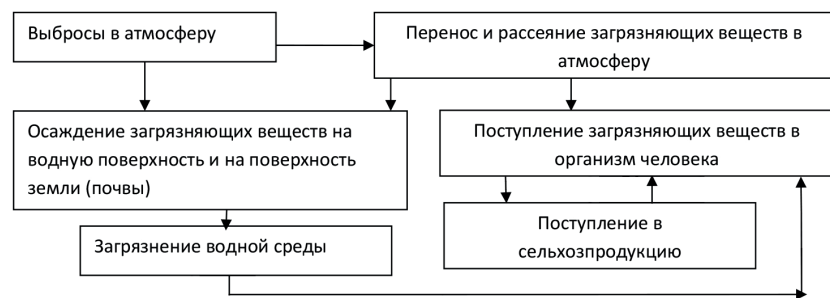


Рис. 4. Схема воздействия атмосферных загрязнений на организм человека [16; 17]

В целом воздействие загрязненного атмосферного воздуха на здоровье населения обусловлено действием следующих факторов:

- разнообразием загрязнений;
- возможностью массированного воздействия, так как акт дыхания является непрерывным, и человек за сутки вдыхает до 20 тыс. л воздуха;
- непосредственным доступом загрязнителей во внутреннюю среду организма;
- трудностью защиты от ксенобиотиков<sup>4</sup>.

Касаясь темы здоровья коренных малочисленных народов Севера, отметим, что она была и остается актуальной в современных условиях. В данной работе мы будем рассматривать вопрос о факторах, влияющих на

<sup>4</sup> Ксенобиотики (от греч. xenos – чужой и bios – жизнь) – условная категория для обозначения чужеродных для живых организмов химических веществ, естественно не входящих в биотический круговорот. Как правило, повышение концентрации ксенобиотиков в окружающей среде прямо или косвенно связано с хозяйственной деятельностью человека. К ним в ряде случаев относят: пестициды, некоторые моющие средства (детергенты), радионуклиды, синтетические красители, полиароматические углеводороды и др. Попадая в окружающую природную среду, они могут вызвать повышение частоты аллергических реакций, гибель организмов, изменить наследственные признаки, снизить иммунитет, нарушить обмен веществ, нарушить ход процессов в естественных экосистемах вплоть до уровня биосферы в целом.

Изучение превращений ксенобиотиков путём детоксикации и деградации в живых организмах и во внешней среде важно для организации санитарно-гигиенических мероприятий по охране природы [Электронный ресурс].// URL: <http://ru.wikipedia.org/> (режим доступа свободный, язык русский).

здоровье коренных малочисленных народов Севера Югры в свете проведенных социологических исследований.

Данной проблеме посвящено много исследовательских работ. Например, крупный исследователь по проблемам здоровья коренных народов Севера В.И. Хаснулин [18], отвечая на вопрос «*Чем объяснить нарастающее ухудшение уровня здоровья коренного населения Сибири в последнее десятилетие?*», отмечает, что именно жители Сибири имеют эволюционно выработанные механизмы выживания в неблагоприятных климатогеографических условиях этих регионов. Снижение устойчивости к заболеваниям у коренных жителей Сибири обусловлено, прежде всего, негативным действием социально обусловленного стресса. По мнению многих специалистов, малочисленные народы на большинстве территорий Сибири оказались сегодня одной из самых незащищенных групп населения. Среди главных причин такого положения: тяжелые бытовые условия, недостаточный учет этнического своеобразия коренных народностей, их традиций, и обычаев...

Обращаясь к участникам международной научно-практической конференции «Медико-социальные проблемы коренных малочисленных народов Севера» [19], экс-Губернатор Югры А.В. Филипенко отметил, что малочисленные народы Севера являются в большей мере эталонными для прогнозирования и организации комплекса мер по сохранению и укреплению здоровья и вновь приехавших жителей и их потомков.

По данным В.И. Хаснулина [18], на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (ХМАО – Югра) и на других сопредельных территориях сохраняется высокая заболеваемость инфекционными болезнями. Речь идет об острых кишечных заболеваниях, вирусном гепатите, бактериальной дизентерии, туберкулезе. При этом показатели заболеваемости туберкулезом коренных жителей в несколько раз превышают аналогичные цифры у пришлых жителей этих регионов. Отмечена высокая заболеваемость злокачественными новообразованиями пищевода и желудка, органов дыхания, женских половых органов. Более того, выборочные обследования жителей Сибири показали, что состояние здоровья коренных жителей в ряде случаев становится хуже, чем у пришлого населения.

Общеизвестно, что человечество в течение всей своей жизни находится под постоянным влиянием целого ряда факторов окружающей природной среды – от экологических до социальных. Наряду с индивидуальными биологическими особенностями все они непосредственно влияют на его жизнедеятельность, здоровье и в конечном итоге на продолжительность жизни. Приблизительный вклад различных факторов в здоровье населения оценивается по четырем позициям: образ жизни, генетика (биология) человека, внешняя среда и здравоохранение.

Значительное влияние на состояние здоровья оказывает образ жизни. От него зависит почти половина всех случаев заболеваний. Второе место по воздействию на здоровье занимает состояние среды жизнедеятельности человека, так как не менее одной трети заболеваний определяется



неблагоприятными воздействиями окружающей среды. Наследственность обуславливает около 20% болезней.

В современных условиях, когда медицина победила многие эпидемические инфекционные заболевания, а оспа практически ликвидирована на всем земном шаре, роль здравоохранения в предотвращении заболеваний современного человека несколько снизилась.

Профилактика же заболеваний зависит от многих причин, начиная с социально-экономической политики государства и заканчивая собственным поведением человека. На здоровье и продолжительность жизни оказывают влияние индивидуальные приспособительные реакции каждого члена общества с его социальными и биологическими функциями в определенных условиях конкретного региона. Понятие «здоровье человека» нельзя количественно измерить. Каждому возрасту свойственны свои болезни. В городских условиях на здоровье человека влияют пять основных групп факторов: жилая среда, производственные, социальные и биологические факторы и индивидуальный образ жизни.

В ходе проведенных социологических исследований нами изучалось мнение жителей о факторах, влияющих на их здоровье.

На вопрос «Как вы думаете, что в большей степени влияет на здоровье населения района и ваше личное здоровье?» были получены следующие данные, которые представлены в табл. 9.

Таблица 9

**Факторы, влияющие на здоровье населения района и личное здоровье респондентов (n = 227), в % от числа опрошенных (Сургутский район)\* [20; 21]**

Варианты ответов	КМНС	Эксперты	В целом	КМНС	Эксперты	В целом
	Население района			Личное здоровье		
Стрессы на работе и дома	22,53	57,78	29,52	29,67	73,33	38,33
Низкое качество медицинского обслуживания	54,40	33,33	50,22	57,14	37,78	53,30
Нехватка денег на медикаменты	42,31	13,33	36,56	48,35	8,89	40,53
Плохое качество воды	46,15	46,67	46,26	48,35	48,89	48,46
Загрязненный воздух, почва, вода	26,92	40,00	29,52	29,67	37,78	31,28
Повышенный уровень радиации	15,38	13,33	14,98	15,38	11,11	14,54
Низкое качество продуктов питания	35,71	20,00	32,60	42,86	24,44	39,21

\* Сумма превышает 100%, поскольку один респондент мог дать несколько ответов одновременно.

Как видно из данных, приведенных в табл. 9, большинство респондентов из числа КМНС на первое место поставили проблему низкого медицинского обслуживания (54% и 57% соответственно по населению района и личному здоровью). А вот респонденты из числа экспертов на первое место отметили проблему стрессов на работе и дома (58% и 73% соответственно). На второе и третье места, по мнению респондентов из числа КМНС, были отмечены проблемы плохого качества воды (46% и 48%) и недостаток денег на медикаменты (42% и 48% соответственно по району и личному здоровью). Также респонденты отметили и низкое качество продуктов питания (35% и 42%).

При повторных исследованиях, проведенных в 2008 году, при ответе на этот же вопрос выяснилось, что большинство респондентов из числа КМНС и экспертов (табл. 3.4.2) на первое место ставят проблему загрязненного воздуха, почвы, воды (82% и 72% соответственно по району). На второе и третье места респонденты из числа КМНС вывели проблему недостатка денег на медикаменты (59,83%) и низкого качества медицинского обслуживания (43,23%). А вот эксперты на второе место поставили проблему низкого качества медицинского обслуживания (44,83%). Также респонденты отметили низкое качество продуктов питания (31% и 7,86% соответственно эксперты и представители КМНС). Как видим, в отличие от опроса 2006 г., ответы респондентов из числа КМНС по данному вопросу значительно изменились (35% и 7,86% соответственно в 2006 и 2008 гг.). Данное расхождение объясняется тем, что опросы в 2008 г. проводились в основном на территориях традиционного природопользования (родовых угодиях и в общинах), где жители в основном употребляют экологически чистую продукцию. В отличие от представителей КМНС, эксперты данную проблему поставили на второе и третье места (44,83% и 31,03% соответственно). На четвертое место респонденты из числа КМНС и эксперты обозначили проблему плохого качества воды (19,2% и 24.1% соответственно).

Таблица 10

**Факторы, влияющие на здоровье населения района (n = 258), в % от числа опрошенных (Сургутский р-н, 2008 г.)**

Варианты ответов	Население района	
	КМНС	Эксперты
Стрессы на работе и дома	4,37	24,14
Низкое качество медицинского обслуживания	43,23	44,83
Нехватка денег на медикаменты	59,83	24,14
Плохое качество воды	19,21	24,14
Загрязненный воздух, почва, вода	82,10	72,41
Повышенный уровень радиации	3,06	3,45
Низкое качество продуктов питания	7,86	31,03

В таблице 11 приведены взгляды респондентов Нижневартковского района по данному вопросу.

Относительное большинство респондентов из числа КМНС района на первое место поставили проблему нехватки денег на медикаменты (34 и 40% по населению района и личному здоровью соответственно).

Таблица 11

**Факторы, влияющие на здоровье населения района и личное здоровье? (n = 235), в % к числу опрошенных (Нижневартковский район, 2006 г.) [22]**

Варианты ответов	КМНС	Экспер-ты	В целом	КМНС	Экспер-ты	В целом
	Население района			Личное здоровье		
Стрессы на работе и дома	17,05	30,19	22,98	24,81	40,57	31,91
Низкое медицинское обслуживание	31,78	34,91	33,19	30,23	38,68	34,04
Нехватка денег на медикаменты	34,11	20,75	28,09	40,31	24,53	33,19
Плохое качество воды	20,93	37,74	28,51	13,18	20,75	16,60
Загрязненный воздух, почва, вода	25,58	22,64	24,26	19,38	17,92	18,72
Повышенный уровень радиации	6,98	4,72	5,96	6,20	4,72	5,53
Низкое качество продуктов питания	13,18	12,26	12,77	17,83	16,98	17,45

На втором месте респонденты отметили проблему низкого уровня медицинского обслуживания (32% и 30% по населению района и по личному здоровью соответственно). Эту проблему эксперты поставили на третье место (35% и 37% соответственно). Эксперты на первых же местах обозначили проблему стресса на работе и дома (40,5%) и проблему плохого качества воды (38%). На третьем месте респонденты из числа КМНС отметили проблему загрязненного воздуха, почвы и воды (26%). Также респонденты из числа КМНС отметили проблему плохого качества воды (21%).

По данным Т.Г. Харамзина [23], на вопрос «Какие недостатки медицинского обслуживания вы хотели бы отметить, прежде всего?», респонденты ответили следующее: медперсонал недостаточно квалифицированный (20,1%), в продаже нет необходимых медикаментов (38,3%), медицинские учреждения плохо оборудованы (35,2%), в нашем населенном пункте медицинских учреждений нет (1,2%), не обращались или затруднялись ответить (5,2%).

Далее, отвечая на вопрос «Как, на ваш взгляд изменилось состояние здоровья северян за последние несколько лет, после перехода России к рынку?»,

были получены следующие ответы: стало лучше – 3,4%, стало хуже – 74,2%, не изменилось – 13,6%, затруднялись ответить – 8,8% [24].

В заключение отметим, что, так или иначе, практически данное мнение поддерживают и жители (в т.ч. эксперты) других районов округа, что говорит о необходимости решения данных проблем на местах при содействии окружных и местных административных органов власти.

Исходя из вышеизложенного и как мы неоднократно отмечали [20; 21; 22], для снижения влияния негативных факторов на здоровье КМНС и всего населения Югры можно рекомендовать следующее:

- организовать качественное медицинское обслуживание КМНС в труднодоступных районах их проживания;
- контролировать качество медицинского обслуживания в районах проживания КМНС;
- проводить экологический контроль в районах проживания КМНС (в т.ч. решить проблему качества питьевой воды);
- проводить мониторинг правового обеспечения социальных и медицинских проблем на территориях проживания народов Севера;
- проводить экологический мониторинг природной среды и здоровья населения Севера;
- обеспечить рациональное безопасное питание и водоснабжение.

Касаясь проблемы оказания медицинской помощи коренным малочисленным народам Севера, проживающих на территории автономного округа, необходимо поддержать участников расширенного заседания Ассамблеи представителей КМНС Думы Югры от 28 июня 2002 г. [24], которые, обращаясь к органам государственной власти, предлагают следующее:

- разработать комплексную программу медицинского обслуживания коренного населения автономного округа;
  - обеспечить доступность медицинской помощи;
  - приблизить медицинскую помощь к местам компактного проживания коренного населения;
  - проводить ежегодную диспансеризацию для получения информации о здоровье населения с обнаружением в средствах массовой информации;
  - участковые больницы в крупных селах обеспечить оборудованием быстрого реагирования, связью, транспортом;
  - продолжить практику выездных бригад специалистов летом и зимой.
- По проблеме алкоголизма и туризму:
- строгое ограничение завоза спиртных напитков в места компактного проживания коренного населения;
  - организация лечения больных семьями;
  - организация реабилитационных центров по укреплению здоровья после лечения;
  - организация трудоустройства населения после лечения;
  - курортное укрепление здоровья в местных условиях, в зонах хвойных лесов, в привычных условиях.

## Литература

1. Информационный бюллетень «О состоянии окружающей среды Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2008-2009 годах». Ханты-Мансийск, 2010. 129 с.
2. Природопользование и охрана окружающей среды . [Электронный ресурс] // www.admhmao.ru. Дата обращения: 07.2009 г.
3. Обоснование программы устойчивого социально-экономического развития малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа на период 2001-2010 гг.: Отчет о НИР / Ин-т экономики УрФО РАН; Науч. рук. В.П. Пахомов. Екатеринбург, 1999. 270 с.
4. Обзор «О состоянии окружающей среды Ханты-Мансийского автономного округа в 2000 году». Ханты-Мансийск, 2001. 132 с.
5. Хакназаров С.Х. Коренные малочисленные народы в условиях эксплуатации энергетических ресурсов ХМАО: состояние и перспективы. Томск: Изд-во Том. Ун-та, 2003. 172 с.
6. Атлас Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Т. II «Природа, экология» / авторский коллектив: Аветов Н.А., Губанов М.Н., Дикунец В.А., Исаченко А.Г., Котова Т.В., Красовская Т.М., Кудрин В.И., Кузин И.Л., Лисс О.Л., Макеев В.Н., Масленникова В.В., Москвина Н.Н. и др. Ханты-Мансийск – Москва, 2004. – 152 с.
7. Лобковская Л.Г. Геоэкологическая оценка и восприятие населением состояния окружающей среды (на примере Zubovo-Полянского района Республики Мордовия): Автореф. дис ... канд. геогр. наук. Москва, 2004. 23 с.
8. Хакназаров С.Х. Природные ресурсы и обские угры / Под ред. Ф.Н. Рянского, Б.П. Ткачева. Екатеринбург: изд-во «Баско», 2006. 152 с.
9. Хакназаров С.Х. Геоэкологические проблемы Нефтеюганского района Югры в аспекте социологических исследований // Маркшейдерия и недропользование. – 2011. – № 2. – С. 58-61.
10. Хакназаров С.Х. Экологические проблемы региона глазами коренных жителей Югры (на примере Нижневартовского района) // Оптимизация управления антропогенными воздействиями в целях устойчивого развития северных территорий: материалы Международного экологического форума. Нижневартовск: Изд. дом «Югорский», 2008. С. 110-112.
11. Сморгачева В.И. Социально-экономическое развитие коренных народов Севера в условиях институциональных преобразований // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск, 2008. С. 442-448.
12. Логинов В.Г. Социально-экономическая оценка развития природно-ресурсных районов Сибири / Логинов В.Г. Екатеринбург: Инс-т экономики УрФО РАН, 2007. 311 с.
13. О программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» на 2008-2012 годы» (с изменениями от 30 сентября, 24 ноября, 16 декабря 2008 г., 31 марта, 12 октября, 9 ноября 2009 г., 2 февраля 2010 г.): Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 30 октября 2007 г. № 151-оз.
14. О целевой программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» в 2011 – 2013 годах и на период до 2015 года»: Постановление Правительства ХМАО – Югры от 19.10.2010 № 266-п (ред. от 22.12.2012).
15. Югра – взгляд в будущее. Обзор социально-экономического развития Ханты-Мансийского автономного округа – Югры / Кол. авт. – Екатеринбург: Уральский рабочий. 2006. 384 с.
16. Хотунцев Ю.Л. Человек, технологии, окружающая среда: пособие для преподавателей и студентов. М.: Устойчивый мир, 2001. 224 с.
17. Хакназаров С.Х. Техногенные факторы воздействия окружающей среды на здоровье населения // Медико-социальные проблемы коренных малочисленных народов Севера: материалы. междунар. науч.-практ. конф. – 2005. – С. 91-92.
18. Хаснулин В.И. Медико-демографические аспекты сохранения северных народов // Материалы Международ. науч. конф. «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития. М.. – 2004. – С. 138-145.
19. Медико-социальные проблемы коренных малочисленных народов Севера: материалы междунар. науч.-практ. конф. (тезисы докладов). 29-30 сентября 2005 г. Ханты-Мансийск, 2005. – 308 с.
20. Хакназаров С.Х. Социологический анализ факторов, влияющих на здоровье народов Севера // Наука Удмуртии. 2010. – № 5 (43). – С. 124-130.
21. Хакназаров С.Х., Ткачук Н.В. Факторы, влияющие на здоровье народов Севера: социологический аспект (на примере Сургутского района) // Вестник угроведения. – 2010. № 1(3). – С.118-122.
22. Хакназаров С.Х. Факторы, влияющие на здоровье коренных народов Севера: на примере Нижневартовского района Югры (по данным социологических исследований) // Экология и природопользование в Югре: Материалы научно-практической конференции, посвященной 10-летию кафедры экологии СурГУ (Сургут, 16-17 октября 2009 г.). – 2009. – С. 121-123.
23. Харамзин Т.Г. Здоровье обских угров в зеркале общественного мнения // Медико-социальные проблемы коренных малочисленных народов Севера: материалы междунар. науч.-практ. конф. (тезисы докладов). 29-30 сентября 2005 г. Ханты-Мансийск, 2005. – С. 92-94.
24. Об оказании медицинской помощи коренным малочисленным народам Севера, проживающих на территории автономного округа. Проблемы и пути их решения // материалы расширенного заседания Ассамблеи представителей КМНС Думы ХМАО от 28 июня 2002 г. Ханты-Мансийск, 2003. – 79 с.

## ИССЛЕДОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ КМНС: СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

*В.А. Лобова, к.психол.н.*

### Психологический статус коренных и некоренных жителей северного региона с учетом фактора здоровья

Проблематика эмоциональных расстройств личности, к которым относится и депрессия, является одной из центральных в современной психологии [1, 2, 3]. С учетом анализа распространенности трудных психических состояний в современном мире депрессия может рассматриваться как социально-психологическое явление.

В настоящее время социальная психология значительно расширяет диапазон предметного поля исследований. Многие методы и приемы социально-психологических исследований связаны в разной степени с другими областями психологии. Отмечается, что в последние годы сформировались плодотворные связи социальной психологии с медицинской психологией и что эти связи усиливают позиции социальной психологии. Развитие исследований по собственной проблематике социальной психологии, а также смежных, стыковых областей с другими психологическими дисциплинами составляют основу развития социально-психологической науки в целом.

В связи с основными положениями национального проекта «Здоровье» потребность в социально-психологических знаниях существенно возросла. Дело в том, что, по мнению экспертов ВОЗ, здоровье населения только на 5 – 15% зависит от непосредственной медицинской деятельности специалистов. Все остальное требует решения социальных и социально-психологических проблем. Исходя из таких представлений, на Западе получило самостоятельное направление развитие прикладных исследований социальной психологии в рамках социальной психологии здоровья. В этом отношении перспективной представляется необходимость социально-психологического анализа образа жизни различных групп населения.

Психологические характеристики группы представляют собой то типичное, что характерно всем индивидам, а не сумму черт, свойственных каждой отдельно взятой личности. Ясно, что это типичное не есть одинаковое для всех, но именно общее. В психологической структуре больших социальных групп наибольшее внимание уделяется двум параметрам: 1) психическому складу как образованию более устойчивому, включающему социальный или национальный характер, а также нравы, обычаи, традиции

и другие уникальные вкусы и ценности; 2) эмоциональной сфере как более подвижному образованию, включающему потребности, интересы и настроения.

Предметное поле социальной психологии здоровья включает необходимость исследования образа жизни, отношение к здоровью, убеждения и установки, касающиеся здоровья. Особое внимание уделяется исследованиям социального стресса и социально-стрессовым расстройствам здоровья, преодолению трудных жизненных ситуаций и разработке стратегий преодоления социального стресса. Эти и многие другие направления работы имеют прямое отношение к решению практических проблем по социальной поддержке населения и повышению качества жизни. Социально-психологический взгляд на проблемы социальной адаптации, хронические болезни и, особенно, такие проблемы, как психосоматические расстройства здоровья, депрессии и расстройства поведения позволяет более широко задействовать силы и средства национального проекта «Здоровье» и позволяет обоснованно рассчитывать на гораздо большие успехи в оздоровлении населения, повышении качества и продолжительности жизни в целом.

В северном регионе формированию депрессивных состояний способствует совокупное влияние экологических и социальных факторов [4]. Социально-психологическая дезадаптация населения этого региона существенно усугубляется по причине метеотропных колебаний с контрастной погодой, что приводит к психофизиологическому дискомфорту, снижению активности и как следствие развитию депрессивных состояний [5].

Проживание в условиях северного региона характеризуется наличием постоянно действующих социально-психологических факторов, в существенной мере влияющих на развитие трудных психических состояний как у приезжего населения (мигрантов), так и у представителей местных народностей. Принято считать, что основные проблемы связаны с необходимостью адаптации к суровым климатическим условиям жизни в северном регионе, что именно поэтому у местных жителей (аборигенов) подобного рода проблем гораздо меньше, чем у мигрантов. Однако стремительные перемены общественно-экономического устройства современного общества привели к появлению новых социальных и социально-психологических факторов, которые оказывают интенсивное влияние на личность не только мигрантов, но и коренных жителей, приводя к появлению специфически трудных психических состояний.

В структуре социально-стрессовых состояний населения все чаще стали доминировать отсутствие социального интереса, агрессия, апатия, депрессия и т.п., проявляясь не только у приезжих, но и у местных жителей, которые по общепринятым представлениям считаются хорошо адаптированными к тем условиям, в которых существуют веками, что свидетельствует о жесткой социально-психологической детерминации качества жизни коренного населения. Вместе с тем, известно, что родственные народности на Аляске (США), которые проживают в схожих климато-географических условиях,

характеризуются гораздо более высоким уровнем социального оптимизма. У жителей северных регионов США такие показатели качества жизни, как социальный комфорт, социальная успешность, социальный интерес и др. давно стали нормой, которая характеризует психологическое здоровье.

В исследованиях получены данные, согласно которым каждый третий северянин испытывает серьезный эмоциональный дискомфорт по поводу имеющихся проблем со здоровьем (тридцать пять процентов от общей численности обследованных лиц). Одинаково часто выявляются глубокие конфликты в семейной сфере и в сфере материального благополучия (тридцать один процент обследованных лиц не удовлетворен данными аспектами своей жизни на Севере). Двадцать три процента лиц среди мигрантов Севера имеют неудовлетворительный показатель самооценки, проявляющий такие признаки социальной депрессии, как пессимизм, апатия, неверие в свои силы и возможности. При общем ранжировании этот показатель среди других негативных проявлений стоит у северян на третьем месте.

Примерно пятая часть северян недовольна своими партнерскими отношениями, переживают по поводу отсутствия духовной близости в сфере интимных отношений и испытывают глубокую неудовлетворенность в связи с проблемами в любовных отношениях (пятнадцать процентов случаев от общей численности обследованной выборки). Значительная часть северян испытывает дефицит духовного развития и самосовершенствования, что также вызывает чувство глубокой неудовлетворенности (двенадцать процентов от общей численности обследованных лиц). Рутинная деятельность, работа не по специальности также порождает у северян глубокие эмоциональные проблемы. Хотели бы найти более интересную работу двадцать процентов из числа опрошенных респондентов.

Достаточно высокий процент респондентов (восемь процентов респондентов) имеют экзистенциальные проблемы (отсутствие достаточной свободы самовыражения и волеизъявления) и хотели бы быть более независимыми в своих действиях и поступках. У части северян (что составило четыре процента выборки) фрустрирована потребность в самоактуализации, в то время как они хотели бы жить более активной деятельной жизнью. Не выявлены конфликты в таких жизненных сферах, как наслаждение природой и дружеское общение.

Среди показателей качества жизни (КЖ) худшие значения у жителей северного региона, отнесенных к разным этническим популяциям, получены по шкалам общего состояния здоровья (ЗЦ), жизненной активности (ЖЭ) и психического здоровья (ПЗ). У жителей Центральной России ухудшение КЖ обусловлено значительным повышением роли физических и эмоциональных проблем в ограничении жизнедеятельности (ЭФ, РФ), а худшие результаты получены по шкале жизненной энергии (ЖЭ) и шкалам ролевого функционирования, обусловленного эмоциональным и физическим состоянием (ЭФ, РФ).

Сходной при анализе КЖ у жителей благоприятных климатогеографических условий и у жителей Севера оказалась оценка своей жизненной энергии, где ее недостаток фиксировался независимо от места и социальных условий проживания. Вместе с тем, как у мигрантов, так у представителей коренного этноса зафиксирована крайне низкая жизнеспособность, по сравнению с жителями Москвы (ЖЭ).

Три критерия (ЗЦ, ЖЭ, ПЗ) являются биполярными по своей природе и отражают «уровень благополучия» с широкой амплитудой негативного и позитивного состояния. У представителей коренного этноса и у мигрантов Севера эти показатели низкие и не превышают порога в 60,0 ус. ед. Это свидетельствует о низком «уровне благополучия» у обследуемых северян, по сравнению с жителями Центральной России, где по всем этим параметрам «уровень благополучия» оказался достоверно выше.

Оценка общего состояния здоровья (ЗЦ) достоверно хуже у северян, по сравнению с жителями Центральной России. Показатель ЖЭ у северян, проживающих в экстремальных условиях Севера, также отличается от такового, полученного в более благоприятных природных и социальных условиях, на уровне высокой статистической значимости. Низкие значения у представителей северных народностей и в мигрирующей популяции, полученные по критерию ЖЭ, свидетельствуют о недостаточной жизненной силе и энергии, сильной утомляемости у северян, тогда как у жителей Центральной России этот показатель оказался средним.

Также сильно разнятся показатели, полученные у жителей Центральной России и у жителей северного региона, по шкале психического здоровья (ПЗ). Северяне достоверно чаще отмечают подверженность стрессам, тревоге и депрессии, кроме того, у них отмечено снижение эмоционального и поведенческого контроля, по сравнению с жителями из благоприятных климатогеографических зон.

Показатель критерия ФФ достоверно выше у жителей Центральной России, нежели у северян обеих этнических общностей, у которых отмечается снижение общей физической активности. Вместе с тем, несмотря на одинаковые показатели по шкалам ФФ (физическое функционирование) и ЗЦ (здоровье в целом), у мигрантов Севера и у представителей малых северных народов заметны существенные различия по влиянию физического состояния на выполняемую работу (шкала РФ). При равных показателях общего здоровья и физической активности коренные северяне выполняют достоверно больший объем своей работы, чем мигранты.

При одинаково невысоких показателях психического здоровья как у коренного населения северных территорий, так и у пришлого населения Севера, тем не менее, в разных этнических общностях по шкале ЭФ (влияние эмоционального состояния на выполняемую работу) заметны существенные различия. У представителей малых северных народов, в отличие от мигрантов Севера, показатель ЭФ оказался достоверно выше, чем у жителей

Центральной России. Это свидетельствует о том, что эмоциональные проблемы мало мешают им жить обычной активной жизнью. Также выше, чем в Средней полосе, оказался у аборигенов Севера и показатель по шкале РФ (влияние физического состояния на повседневную деятельность), что говорит о хорошей выносливости и значительных физических ресурсах личности, а, кроме того, является свидетельством терпеливого отношения к своему физическому самочувствию.

Высокая субъективная оценка своего эмоционального состояния представителями аборигенных этносов позволяет им выполнять больший объем работы и свидетельствует об отсутствии выраженных эмоциональных проблем. Для большинства жителей неурбанизированного Севера, не выезжающих обычно за пределы своего округа, характерно отрицание тревожного, напряженного состояния, они обладают более высокой психической активностью и фрустрационной толерантностью, по сравнению с мигрантами. В то же время мигрантам чаще вследствие негативного эмоционального состояния приходится сокращать количество времени, затрачиваемого на работу, выполнять меньший объем работы, чем хотелось бы, выполнять свою работу не так аккуратно, как обычно. Это связано с урбанизацией, ритмом городской жизни, адаптацией к экстремальным условиям северного региона. В качестве одной из причин выступает и та, что организму приходится часто перестраиваться, адаптироваться заново к северному резко континентальному климату, так как подавляющее большинство мигрантов проводит свой отпуск далеко за пределами северных регионов.

Гендерный анализ, проведенный в популяции мигрантов Севера, показал, что общая физическая активность у женщин в большей степени, чем у мужчин, ограничивается состоянием здоровья (получены различия по шкале ФФ). Еще больший разброс в показателях получен по параметру ролевого функционирования (низкие показатели шкалы РФ у женщин, по сравнению с мужчинами). Анализ показал, что у женщин из мигрирующей популяции профессиональная и трудовая активность значительно чаще ограничена общим физическим состоянием, чем у мужчин. Шкала эмоциональности характеризует степень, в которой тревога влияет на производительность и мешает качественному выполнению работы (увеличиваются затраты времени, уменьшается ее объем). По этой шкале (ЭФ) более низкие показатели получены у женщин. Одинаково невысокие оценки по шкале психического здоровья у мужчин и женщин (шкала ПЗ) свидетельствуют о недостаточном психическом благополучии северян (мало положительных эмоций).

Эмоциональное состояние у мужчин-мигрантов серьезно ограничивает профессиональные и социальные контакты и снижает их гражданскую активность (невысокие показатели шкалы социального функционирования, СФ). Физическое благополучие на общение влияет меньше. У женщин, в

свою очередь, снижение социальной активности более обусловлено соматическими проблемами, чем эмоциональными, где показатель лучше. Боли различного генеза влияют на способность заниматься повседневной деятельностью примерно в одинаковой степени (шкала ФБ), а оценка своего состояния у северян, опрошенных во время экспедиционных выездов, очень низка как у мужчин, так и у женщин (шкала ЗЦ). Некоторые различия получены по параметру жизненной активности (шкала ЖЭ – жизненная энергия), где выше степень утомления у женщин. У мужчин картина немного благоприятнее, однако и у них отмечается снижение жизненной активности примерно на треть.

У северян была выявлена выраженная дисгармоничность личностных черт, которая указывает на связь между потребностью во внимании, сопричастности настроению окружающих, самодемонстрации (респондентам из высоких широт в целом свойственна авантюризм) и необходимостью подчиняться экстремальным условиям среды, сдерживать себя, контролировать ситуацию. Следует отметить, что северянки в целом психопатизируются в большей степени, чем мужчины (у мужчин личностный профиль более утопленный).

Получены данные о наличии определенной связи между типами личности и повреждающими факторами окружающей среды. Такими факторами для лиц с ишемической болезнью сердца являются внутрисемейные отношения, для лиц с артериальной гипертензией – профессиональные нагрузки и конфликты в межличностном общении.

У половины северян с удовлетворительным физическим состоянием, тем не менее, выявляются серьезные эмоциональные проблемы. Так, у части жителей отчетливо выражены изменения аффективного тона и циклические реакции. У северян намного раньше, чем в благоприятных климатических зонах, формируется ригидность, у женщин в два раза чаще, чем у мужчин. Значительная часть населения характеризуется лабильным настроением, неустойчивостью поведения, склонностью вытеснять тревожные сигналы среды. Это качество выявляется примерно у половины мужчин, живущих в северных регионах, что не характерно для Средней полосы.

У каждого третьего работника выявлена астения и высокая общая истощаемость, обусловленная комплексным воздействием неблагоприятных климатических факторов. У мужчин, не имеющих органичной патологии, астения тем не менее выявляется в два раза чаще, чем у женщин аналогичной группы. В целом эмоциональные нарушения и неадаптивное поведение в ответ на фрустрацию обусловлены у северян снижением пластичности нервной системы, ежедневно испытывающей сверхмощные нагрузки социальных и природных факторов. У женщин, помимо высокого риска для здоровья, затрудняется социальное функционирование, усиливается дисгармоничность психического склада и происходят качественные сдвиги

личности, что отчасти объясняет увеличение числа курящих женщин и быструю их алкоголизацию.

Профиль личности респондентов отражает выраженную лабильность эмоциональной сферы (высокая третья шкала опросника СМОЛ), ярко очерченные ригидные тенденции (повышение на шестой шкале) и более развитые механизмы интрапсихической адаптации (низкая четвертая шкала).

Профиль личности у мужчин, работающих в экстремальных условиях северного региона, имеет негативный наклон, с преобладанием показателей «невротической триады». Данный профиль свойственен лицам с психосоматической предрасположенностью, с высокой депрессией, тревогой и склонностью к трансформации эмоциональной напряженности в болезненные реакции всего организма или отдельных его органов.

Общий наклон профиля у женщин – позитивный, с наличием более высоких показателей психотической триады (увеличение показателей по четвертой, шестой и восьмой шкалам СМОЛ). Профиль личности у здоровых женщин в северном регионе имеет весьма противоречивый характер. У них достаточно жизнелюбия и уверенности в себе, однако при дезадаптации легко возникают эмоциональные всплески, а в ответ на противодействие быстро вспыхивает гнев. Кроме того, они самолюбивы и склонны застревать на негативных переживаниях. Корреляционный анализ подтверждает, что с возрастом и увеличением длительности проживания в экстремальных условиях у женщин углубляется депрессия, увеличиваются сенситивность и утомляемость, о чем свидетельствуют корреляции между возрастом и депрессией, ипохондрией и психастенией. У мужчин связь возраста и психастении является обратной. Вместе с тем, у них обнаруживается прямая связь между северным стажем и ипохондрией, депрессией, истерией. Данные корреляции свидетельствуют о неблагоприятном влиянии климатических и социальных стрессов на эмоциональную сферу мужчин.

В то же время конфигурация личностных профилей у мужчин и женщин с болезнями системы кровообращения в северном регионе весьма схожи. Это говорит о том, что к данной патологии склонны лица с определенными чертами личности и сходным типом психического реагирования. Это лица лабильные, депримируемые, обособленные.

При сравнении со здоровыми северянками у северянок с сердечно-сосудистой патологией выявлены статистически значимые различия по показателям депрессии, а также ипохондриии и истерии. Отмечена тенденция увеличения ригидных проявлений. По сравнению со здоровыми женщинами, у них глубже депрессия, ярче выражены истероидные черты, и они проявляют большую склонность к контролю над ситуацией и окружением. У мужчин с заболеваниями сердца отчетливее на уровне значимых тенденций проявляются психастенические свойства, по сравнению со здоровыми мужчинами. Данная особенность характеризует людей с тревожно-

мнительными чертами, депримируемостью, склонностью к самоанализу и «пережевыванию» проблем.

В целом, увеличение параметров «невротической триады» сочетается у мужчин с подъемом по шестому (ригидность), а у женщин – по восьмому (обособленность) показателю. В то же время и у мужчин, и у женщин с патологией сердечно-сосудистой системы отмечаются такие общие черты, как эмоциональная лабильность, рентные установки, высокая внушаемость и самовнушаемость. Кроме того, они легко возбудимы и с трудом контролируют свои эмоции.

Профиль СМОЛ у лиц с сердечно-сосудистой патологией отличается по конфигурации от типичных вариантов профиля у лиц аналогичной группы, полученных в Центральной России, с достоверным увеличением показателей по шкалам «психотической» части профиля, что свидетельствует о нарастании психопатических особенностей характера, импульсивности и дезорганизованности.

Средние значения основных шкал теста СМОЛ в общей группе северян-гипертоников существенно превышают соответствующие значения в группе здоровых северян. Для больных характерны пессимизм, неудовлетворенность, эгоцентризм, эмоциональная лабильность, затруднения в социальных контактах. В частности, при статистическом анализе установлено, что гипертоники имеют достоверно более высокий уровень депрессии, истерии и ипохондриии, чем здоровые лица. Отмечено усиление ригидности по сравнению со здоровыми северянами.

При корреляционном анализе у всех северян с гипертонией отмечается зависимость между эмоционально значимой тревогой, затруднениями социальной адаптации и уходом в болезнь (сильная корреляция между второй и третьей шкалами), а также между степенью соматизации тревоги и выраженностью личностного инфантилизма (тесная корреляция между первой и третьей шкалами). Как оказалось, корреляционные связи первой и третьей шкал у северян оказались значимыми и одинаково сильными при всех формах заболеваний. Это значит, что наряду с фиксацией тревоги на соматических ощущениях и состоянии физического здоровья (сильная корреляция между первой и третьей шкалами) негативная конфликтогенная информация у северян вытесняется из сознания и находит социально приемлемый выход через механизмы соматизации.

Подобная дисгармоничность личностных черт указывает на связь между высокой лабильностью эмоций и необходимостью подчиняться экстремальным условиям среды, сдерживать себя, контролировать ситуацию. Это обусловлено отличительными особенностями жизни в северном регионе, резкой континентальностью климата, большой разницей температур, характером трудовой деятельности, особенностями труда и быта, которые требуют от северян формирования важнейшей установки на конгруэнтные

отношения с людьми, когда в структуре личности необходимы самоконтроль поведения, склонность к расчетливому и планомерному подходу к жизни.

При корреляционном анализе у северян с гипертонией установлена прямая тесная корреляционная связь между депрессией и психастенией, истерией; средневыраженная между депрессией и шизоидностью, ипохондрией, умеренная – между депрессией и паранойяльностью, а также психопатиями. Установлены гендерные различия при анализе особенностей корреляций отдельных шкал и характера связи этих шкал. Различаются по силе корреляции между депрессией и ригидностью – лабильностью. У мужчин более тесная связь депрессии с тревогой, у женщин – с ипохондрией и гипоманией.

Кроме того, положительная корреляционная связь выявлена у гипертоников между северным стажем и ипохондрией, истерией, шизоидностью, что обусловлено не только особенностями регионального социума и тяжестью кризисного удара, но и длительным влиянием на организм низких температур, геофизических возмущений, затяжной ночи. Все эти негативные изменения влияют на лабильность артериального давления, в свою очередь, увеличивая риск формирования гипертонии у работников, длительное время работающих в северных регионах страны.

При анализе частоты эмоциональных сдвигов в группах с разной тяжестью сердечно-сосудистой патологии выявлены следующие тенденции. Во-первых, эмоциональные проблемы чаще выявляются у лиц с ишемической болезнью сердца. Во-вторых, массивностью негативных проявлений при ишемической болезни сердца отличаются мужчины. И, наконец, в обеих категориях изменения в первую очередь проявляются на шкалах «невротической триады», среди которых одно из основных мест занимает депрессия.

Максимальные усредненные показатели у лиц с ишемической болезнью сердца получены по шкалам «ипохондрией» и «истерией», минимальные – по шкале «психопатии», что отражает тенденцию к подавляемой враждебности. Статистически значимые различия у северян с ишемической болезнью сердца, по сравнению со здоровыми северянами, получены по шкале «ипохондрией». Данная особенность свидетельствует о соматизации тревоги и вытеснении ее с формированием демонстративного поведения.

Сочетание пиков на шестой и третьей шкалах СМОЛ («паранойяльность» и «истерия») свидетельствует о глубокой внутренней дисгармоничности северян с ишемической болезнью сердца. Больные вынуждены подавлять свою враждебность, декларируя позитивное отношение к ситуациям и коллегам, проявляя агрессивность только при тесных и стабильных контактах. Их враждебные реакции всегда канализированы и направлены на определенное лицо или группу лиц в непосредственном окружении. Поскольку у лиц с ишемической болезнью сердца эти тенденции блокируются,

то возникают тревога и напряженность, что дополнительно также определяет подъем на второй шкале («депрессия»). В целом, при общем невротическом радикале личности, отражающем выраженную дисгармоничность, у северян с ишемической болезнью сердца отмечаются эксплозивные и истероидные характеристики.

Гендерный анализ показал повышение профиля на шкалах «ипохондрией» и «гипомании» у женщин с ишемической болезнью сердца, что свидетельствует о глубоком внутреннем конфликте, заключающемся в невозможности добиться желаемого положения, реализовать актуальные потребности и стремления при наличии сформированной высокой самооценки, честолюбия и активности. Это объясняется тем, что социум Севера часто не дает возможности женщине реализовать свой личностный потенциал вследствие жилищно-бытовых проблем и отсутствия гарантированной обеспеченности работой (семейная и производственно-профессиональная судьба складывается у северянок далеко неоднозначно, что обусловлено преобладанием в структуре северного населения мужчин, и, как следствие, имеющимися трудностями с трудоустройством женщин, особенно незамужних).

Для женщин с ишемической болезнью сердца характерны повышенная нервозность, утрированные представления о социально-позитивных чертах своей личности, игнорирование возникающих перед ними сложных психологических проблем. Для мужчин аналогичной группы свойственны накапливание и застойность аффекта и общая глубокая депрессивность, проявляющаяся склонностью отвечать на дистресс развитием депрессивных реакций. Это выявляет не только сниженное настроение, но и такие личностные особенности, как склонность к волнению и повышенному переживанию неудач, повышенное чувство вины с самокритичным отношением к своим недостаткам, неуверенность в себе. В то же время отрицательная корреляционная зависимость между возрастом и психопатией, паранойяльностью, гипоманией, психастенией, шизоидностью указывают на ослабление с возрастом стенических свойств в общем профиле личности северян с ишемической болезнью сердца.

Корреляционный анализ показал, что длительность проживания в экстремальных условиях северного региона углубляет тормозимые и слабые свойства личности, что характеризуется неустойчивым аффектом и лабильностью настроения. Так, при корреляционном анализе у северян с ишемической болезнью сердца получены связи между длительностью работы в северном регионе и основными показателями СМОЛ. Выявлена обратная корреляционная связь между возрастом и психопатией, что подтверждает усиливающуюся с возрастом склонность северян с ишемической болезнью сердца к подавлению агрессивных импульсов. При гендерном анализе у женщин с ишемической болезнью сердца корреляционные взаимосвязи установлены между северным стажем и депрессией, шизоидностью,



гипоманией, паранойей, психастенией. Аналогично у мужчин с ишемической болезнью сердца установлены положительные корреляционные зависимости между северным стажем и паранойей, психопатией. Таким образом, наличие прямых корреляционных связей между северным стажем и негативными психическими реакциями у северян с ишемической болезнью сердца указывает на общее патогенное воздействие экстремальных условий среды на состояние человека.

Количественный анализ индивидуальных профилей показал, что в общей группе лиц с сердечно-сосудистой патологией эмоциональные изменения, при которых по шкалам СМОЛ отмечается абсолютное повышение профиля относительно средней (50 Т-баллов), обнаруживаются чаще, чем в других анализируемых группах. Женщины с заболеваниями сердца в северном регионе показывают высокий индекс эмоционального напряжения, характеризующийся многопрофильными изменениями психической сферы, при этом эмоциональные сдвиги у них выявляются чаще, чем у мужчин. Так, превышение показателей индивидуального профиля по шкале «паранойяльность» у женщин обнаруживается в два раза чаще, по сравнению с мужчинами аналогичной группы.

Достоверно чаще, чем у мужчин, у женщин обнаруживается склонность к соблюдению «психической дистанции» с повышением показателей по шкале «шизоидности». Симбиотические тенденции и ярко выраженные гиперестезические реакции у женщин с патологией сердца проявляются в полтора раза чаще, по сравнению с мужчинами (повышение показателей по шкале «депрессии»). Кроме того, у женщин чаще, чем у мужчин, формируются демонстративное поведение, эгоцентризм и стремление отрицать трудности социальной адаптации (повышение показателей по шкале «истерия»). Склонность к формированию ограничительного поведения, страхов, немотивированных опасений у женщин с патологией сердца проявляется также чаще, чем у мужчин аналогичной группы (повышение показателей по шкале «психастения»).

В то же время у мужчин растет численность аномальных проявлений характера, нарушаются социальные связи. Каждый третий северянин с патологией сердца оказался неспособен организовать свое поведение. Высокая агрессивность с большой степенью достоверности обнаруживается при всех формах соматической патологии, однако психопатические реакции с повышением показателей по шкале «психопатия» у мужчин с патологией сердца отмечаются в пять раз чаще, по сравнению со здоровыми мужчинами. У женщин отмечено повышение личностного профиля по шкале «истерии» встречающееся в два раза чаще, чем у здоровых женщин. Повышение индивидуального профиля по шкале «депрессия» обнаруживается также в два раза чаще, чем в здоровой выборке.

Увеличение показателей «ипохондрии», «депрессии», «истерии» отражают у северян ухудшение психофизиологической адаптации за счет

снижения эмоционального фона, тревожной фиксации на общем самочувствии и работоспособности и вытеснения негативных переживаний, обусловленных экстремальностью среды. Кроме того, увеличение длительности проживания в северном регионе у мужчин формирует эмоциональную неустойчивость, а у женщин – поведенческие сдвиги личности. Высокую представленность депрессии в структуре личности северян определяют показатели, в два раза превышающие нормативный уровень.

В целом, в результате исследования установлено, что у женщин в северном регионе такой значимый социально-психологический фактор, как стресс чаще ведет к качественному изменению преморбидных особенностей личности и последующей акцентуации характера с появлением психопатологической симптоматики, тогда как у мужчин создает почву для перевода социально-психологических проблем в соматические расстройства.

#### Литература

1. Лобова В.А. Депрессия как социально-психологическое явление // Вестник университета. Государственный университет управления. М., – 2007. – № 1 (27). – С.70-75.
2. Abdullah T., Brown T.L. Mental illness stigma and ethnocultural beliefs, values, and norms: An integrative review // Clinical Psychology Review. – 2011. Vol. 31. – № 6. – P. 934-948.
3. Aldao A., Nolen-Hoeksema S., Schweizer S. Emotion-regulation strategies across psychopathology: A meta-analytic review // Clinical Psychology Review. – Vol. 30. – № 2. – P. 217-237.
4. Лобова В.А., Буганов А.А. Регуляторные механизмы личности при развитии сердечно-сосудистых заболеваний на Крайнем Севере // Психотерапия. – 2004. – № 8. – С. 43-45.
5. Лобова В.А. Социально-психологическая концепция депрессии // Вестник университета. Государственный университет управления. М. – 2007. – № 3 (29). – С. 117-121.

## ИННОВАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СФЕРЕ НАЦИОНАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

*Е.В. Косинцева, д.филол.н., доцент*

### Литературные старты и литературная игра как нетрадиционные уроки хантыйской литературы в школе

Класно-урочная система вводит урок как традиционную и привычную форму организации учебно-воспитательного процесса в школе, разрабатывает типологию уроков, которые большинство методистов делят на классические типы (например, комбинированный урок, контрольный урок, повторительно-обобщающий урок и проч.) и нетрадиционные типы (урок открытых мыслей, урок-диспут, урок-путешествие и проч.).

Региональный компонент образовательных стандартов позволяет образовательному учреждению вводить дисциплины этнокультурного содержания, отражающие специфику региона. Одной из таких дисциплин в ХМАО – Югре стала «родная литература», понятие весьма общее. Под этим общим понятием в школах, расположенных в местах компактного проживания аборигенного населения Югры, понимают хантыйскую или мансийскую литературу. Поскольку нет единой образовательной программы по родной литературе, а есть только авторские, то актуальным остается вопрос организации изучения хантыйской или мансийской литературы в образовательном учреждении. И если интегративный подход позволяет разрабатывать традиционные уроки родной литературы<sup>1</sup>, то нетрадиционные уроки и их место в литературном образовании школьников определяет педагог.

Нельзя забывать, что использование нетрадиционных уроков в школьном курсе изучения родной литературы помогает поддерживать интерес к изучению предмета, мотивирует ребенка на выстраивание собственной образовательной траектории и на дальнейшее повышение качества обучения. Нетрадиционный урок зачастую становится и средством контроля знаний ученика. Вот и рассмотрим, как можно осуществить контроль знаний по хантыйской литературе в школе в форме нетрадиционного урока – литературные старты или литературная игра. Мы предложим только один из возможных вариантов реализации контрольного урока нетрадиционного типа, который был разработан студентами 4 курса направления подготовки «Филология» ФГБОУ ВПО «Югорский государственный университет»

<sup>1</sup> См.: Косинцева Е.В. Урок хантыйской литературы: теория и практика // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. С. 261-266.

Талигиной Анжеликой и Нахрачевой Марией во время практических занятий по дисциплине «теория и методика преподавания хантыйской литературы в школе» под руководством автора данной статьи.

Предложенные разработки уроков – это еще одна ступень в решении вопроса литературного образования школьников и методики преподавания хантыйской литературы в школах автономного округа.

*Талигина Анжелика*

### Литературные старты «Знаешь ли ты поэму В. Волдина «Так Молупси»

Цель: проверить знание учащимися поэмы В. Волдина «Так Молупси».

Задачи: укрепить интерес к произведению; развить творческие способности учащихся; проверить степень изученности художественного произведения; привести знания учащихся в систему.

Тип урока: нетрадиционный – литературные старты.

Оборудование: доска, листы формата А4, наборы для рисования.

Ход урока.

1. Организационный момент. (Приветствие, дисциплинарный настрой).
2. Закрепление ЗУН.

*Инструктаж по проведению литературных стартов:* Из каждого ряда учитель выбирает ученика. Учитель задает вопросы по очереди ученикам. За каждый правильный ответ ученик получает право выбрать себе помощника из класса, таким образом собирается команда.

Вопросы:

- 1) Назовите, о чем часто думает лирический герой в первой главе поэмы В. Волдина «Так Молупси»? («О людях, о судьбах я думаю часто...»).
- 2) На какой вопрос пытается найти ответ лирический герой в поэме? («В чем видели прадеды светлое счастье?»).
- 3) Когда герой получил свое прозвище «Так Молупси»? (После поединка с медведем).
- 4) Какая часть одежды купца взвилась «к звездным накрапам»? (Сапог)
- 5) С чем сравнивается малица в поэме В. Волдина «Так Молупси»? (С кольчугой).
- 6) С чем сравниваются в поэме В. Волдина «Так Молупси» слова? (С сердцем).
- 7) С какой птицей сравнивает повествователь людей, не знающих родной язык? (С глухарем).
- 8) Назовите месяц, упоминающийся в пятой главе поэмы В. Волдина «Так Молупси»? (Февраль).
- 9) Какая одежда у хантов ассоциируется с богатством, счастьем, надеждой? (Малица)
- 10) Назовите имя старшего сына Решты? (Карысь Петар).

- 11) Что купил в подарок милой Карысь Петар? (Шаль).
- 12) Что сравнивается в поэме с пятнистой шкурой оленя? (Небо).
- 13) С каким животным сравниваются мысли лирического героя в поэме? (С оленем).
- 14) Что для повествователя является сердцем милого края? (Солнечный бор).
- 15) В чем повествователь увидел корни народа? (В легендах).
- 16) Как обращается к людям, живущим на Казыме, повествователь? (Друзья).
- 17) С чем сравнивается кудрявая борода старика в поэме? (С ягелем).
- 18) Назовите головной убор купца в поэме? (Соболиная шапка).
- 19) С чем сравниваются глаза медведя в поэме? (С углями).
- 20) Назовите вещую птицу, стучавшуюся в окно, в поэме. (Сова).
- 21) Что дороже всего для повествователя в легендах дедов? (Напев).

Задания для команд.

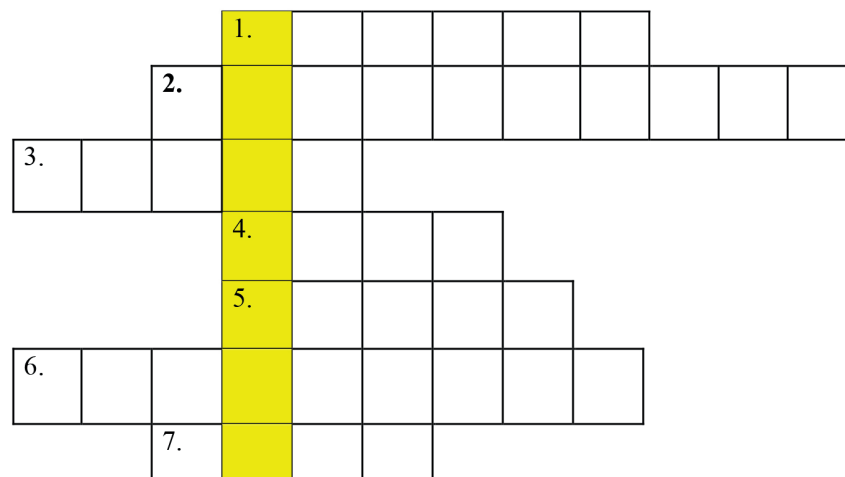
**А) Заверши цитату:**

- 1) «У памяти нашей есть доброе свойство – Деянья героев беречь для...» (потомства).
  - 2) «А, может, и внук Так Молупси сейчас Взволнованно слушает этот...» (рассказ).
  - 3) «Легенды мои, сказки дедов и песни! Всего мне дороже напев их...» (чудесный).
  - 4) «В легендах и песнях хранить их черты ... Жизнь наша – свершение древней...» (мечты).
  - 5) «Пастух молодой с сердцем полным отваги, Старик с бородою кудрявой, как...» (ягель).
  - 6) «Едва он воскликнул – за деревом рядом Раздался треск сучьев медвежьей...» (засады).
  - 7) «Кто злую усмешку хранит на лице, Смеется в начале, да плачет в...» (конец).
  - 8) «Веселые, грустные песни подчас Народною мудростью радуют...» (нас).
  - 9) «Кого-то обрадует светлой мечтой, Кого-то накажет насмешкою...» (злой).
  - 10) «Услышали небо, тайга и река: – Ну, вот и увидел ты гнев...!» (рыбака).
- Б) Нарисовать главного героя поэмы за 5 минут.**
- В) «Проверь себя!»** Какой из эпитетов использует В. Волдин в поэме к следующим словам:

- 1) шкура – а) широкая; б) медвежья; **в) пятнистая.**
- 2) край – **а) милый;** б) родной; в) далекий.

- 3) мгла – а) снежная; **б) метельная;** в) ледяная.
- 4) туман – а) сизый; **б) прохладный;** в) густой.
- 5) песенка – а) веселая; б) задорная; **в) знакомая.**
- 6) груз – **а) ценный;** б) тяжелый; в) большой.
- 7) село – а) Послово; б) Войкар; **в) Вершина.**
- 8) нарта – **а) быстрая;** б) деревянная; в) красная.
- 9) пастухи – а) уставшие; **б) молодые;** в) взрослые.

**Г) «Разгадай слово».** Командам раздается один и тот же кроссворд. Выигрывает та группа игроков, которая быстрее всех назовет слово, выделенное в кроссворде.



3. – Да, олени, – тихо молвил Невысокий Лэл ...» (Микола).
- 2) «Кружатся песни В морозном февральском седом...» (Поднебесье).
- 3) «Старик с бородою кудрявой, как...» (Ягель).
- 4) «Не потому ли в наряде как будто Наша тайга в это светлое...» (Утро).
- 5) «Жить здесь легко будет зверю и...» (Птице).
- 6) «Он глуп и смешон, как глухарь...» (Красноглаз).
- 7) «Солнца прозрачные руки, как...» (Нити).

**Д) Составьте синквейн об одном из героев поэмы за 5 минут. Прочитайте его сопернику, которому предстоит угадать героя поэмы.**

**4. Подведение итогов. Объявление победителей.**

## Литературная игра «Что? Где? Когда?» (по творчеству Е.Д. Айпина)

Цель: проверить знание учащимися творчества Е.Д. Айпина.

Задачи: повторить пройденный материал; развить творческие способности учащихся; привести знания в систему.

Тип урока: нетрадиционный – литературная игра.

Оборудование: секундомер, два больших стола, жетоны, доска.

Игра проводится по произведениям Е.Д. Айпина: «Медвежье горе», «Лебединая песня», «Конец рода Лагермов», «Осень в твоём городе», «В мире вечного покоя», «Красная нарта», «Я слушаю землю», «Клятвопреступник».

Ход урока.

1. Организационный момент. (Приветствие, дисциплинарный настрой).

*Инструктаж по проведению игры:* класс делится на 2 группы или игра может вестись между двумя классами. От каждого класса набирается команда (внутри команды выбирается капитан), остальные присутствуют в зале в качестве зрителей (им дается до проведения игры задание, придумать вопрос, т.к. будет игра со зрителями).

*Представление команд:* учитель представляет команды, команды располагаются за столами.

2. Закрепление ЗУН.

*Ведущий:* – Здравствуйте, дорогие знатоки и гости, зрители нашей сегодняшней игры «Что? Где? Когда?» Объявляю игру открытой!

*Проводится жеребьёвка между командами на право отвечать первыми.*

*Команды отвечают на вопросы по очереди, если команда не может дать правильный ответ или же отвечает неправильно, то право отвечать переходит другой команде, а если и она не отвечает, то отвечают зрители и получают жетоны. На обдумывание ответа дается две минуты.*

Вопросы:

1) К каким событиям истории обращается Е.Д. Айпин в пьесе «Красная Нарта»? (*Установление советской власти на Севере*).

2) По именам главных и второстепенных героев определите название произведения: Маремьян, Прокопий, Старая Анна, Машенька, Митрий, Никита Никитич Щепкин, Беспалый. (*«Конец рода Лагермов»*).

3) Определите по отрывку из текста название произведения:

«...Помолчал он как бы в раздумье, посопел трубкой, потом неторопливо начал свой рассказ:

– То было в пору моей молодости. В одиночку промышлял зверя и птицу, всякое со мной случалось. Тайга-то, она какая? – гораздо на разные неожиданности. Много слышал и пережил на своем веку, но такое только один раз видел...

Мы теснее придвинулись к Деду и затаили дыхание. Лайки-межвежат-

ницы за костром, услышав голос старого охотника, наострили уши и, казалось, следили за каждым его движением». (*«Медвежье горе»*).

4) В каком произведении Айпин не дает главным героям имен? (*«Осень в твоём городе»*).

*Разминка. Игра со зрителями.* Зрители поднимают карточки с вопросами по любой пройденной теме по литературе. Капитаны команды выбирают карточку и отвечают на вопрос, написанный на карточке.

5) Назовите по именам главных героев рассказа «Лебединая песня». (*Марина, Дима, дед Архип, бабка Дарья*).

6) Назовите произведение, жанр которого определил Е.Д. Айпин как «осенняя грусть». (*«В мире вечного покоя»*).

7) Назовите произведение, в котором о главной героине сказали: «...улетела наша лебедушка». (*«Лебединая песня»*).

8) Назовите имя героя, который виновен в трагедии семьи Маремьяна Лагермова. (*Беспалый*).

*Разминка. Игра со зрителями.*

9) Назовите полное имя революционера-большевика, который объявил себя представителем новой власти в рассказе «Клятвопреступник» Е.Д. Айпина. (*Арнольд Никишин*).

10) С кем старуха Сухина в разговоре с пионерами сравнила партизан в рассказе «Клятвопреступник» Е.Д. Айпина. (*С карателями*).

11) Устами какого святого Михаилу Копылову было сделано напоминание о неисполненной клятве и отцовском проклятии? (*Ильи-пророка*).

12) Как называлась река, на которой располагался летний дом главных героев повести Е.Д. Айпина «Я слушаю землю»? (*Аган*).

*Разминка. Игра со зрителями.*

13) Как называли свою любимую ягоду – морошку главные герои повести «Я слушаю землю» Е.Д. Айпина? (*Царица болот*).

14) Как назывался теплоход, на котором прибыли каратели из Тобольска в рассказе Айпина «Клятвопреступник»? (*«Святая Мария»*).

15) Как назывался катерок, на котором Маремьян вез своего раненого сына в больницу? (*Костромич*).

*Итог игры.*

Проводится подсчет правильных ответов. Определение победителей. Подсчет правильных ответов у зрителей. Награждение.

**Внеклассная форма занятий в школе  
с национально-региональным компонентом  
как педагогическое явление**

Существуют различные формы обучения, которые подразделяются по разным основаниям: по количеству обучающихся, времени и месту обучения, порядку его осуществления. Выделяют индивидуальные, групповые, фронтальные, коллективные, парные, аудиторные и внеаудиторные, классные и внеклассные, школьные и внешкольные формы обучения. Это подразделение не является строго научной классификацией, но позволяет несколько упорядочить разнообразие форм обучения [Педагогика, 2012: 291].

Мы подробнее остановимся на внеклассной форме обучения.

Внеклассная работа – это внеурочная работа, составная часть учебно-воспитательного процесса в школе, одна из форм организации свободного времени учащихся.

Направления, формы, методы внеурочной работы практически совпадают с внешкольной работой. В школе предпочтение отдаётся общеобразовательному направлению, организации предметных кружков и научных обществ учащихся и т.п. Среди приоритетных направлений деятельности современной школы – развитие художественного и технического творчества учащихся, художественная самодеятельность, физкультура, детский и юношеский спорт, туризм и т.д. С учётом воспитательного значения производственной трудовой деятельности проводятся эксперименты по организации школьных кооперативов и других трудовых объединений, работающих по заказам предприятий и учреждений.

Внеурочная работа помогает удовлетворять потребность детей и молодёжи в неформальном общении в клубах и любительских объединениях, музеях, во время школьных вечеров, праздников, фестивалей и т.п. К специфической форме внеурочной работы относится организация продлённого дня. Во внеурочной работе большое значение имеет самоуправление учащихся, которое позволяет большинству школьников принять участие в организаторской деятельности, формирует личность гражданина. Успех внеурочной работы зависит не только от активности учащихся, но и от педагогического влияния, умения учителя придать интересам воспитанников общественно полезную направленность.

Воспитательное и образовательное значение внеурочных учебных занятий высоко оценивалось педагогами с самого начала становления школы.

В современной дидактике виды внеурочных учебных занятий трактуются как внеурочный этап процесса обучения. Примерное содержание тех видов работы учащихся, в которых усвоенное на уроках используется для

общественных целей, должно указываться в учебных программах. Организация их и первоначальная помощь учащимся возлагаются на учителей-предметников, для которых такого рода внеклассная работа является естественным продолжением преподавания.

Важное место в комплексе задач занимает проблема формирования познавательного интереса. Познавательный интерес – это одно из личностных качеств школьника, черта его характера, проявляющаяся в пылкости, любознательности, активности. Интерес может быть избирательным по отношению к учебному предмету.

Сегодня идет процесс осмысления и концептуализации понятия «региональный компонент». Оно получает свое содержание через соотношение с понятием «регион». Регион (от лат. regio – страна, область, округ) – пространство (территориальное, временное, экономико-географическое, социальное, культурное), в котором происходит социализация человека, формирование, сохранение и трансляция образа жизни. Это особенно важно в современных условиях, когда страна в целом в значительной мере утрачивает единство норм общественной жизни.

Национально-региональный компонент образования в субъектах Российской Федерации неразрывно связан с национально-культурными факторами. Впрочем, идея необходимости опоры на особенности национальной культуры и ценности истории не нова [Губанова, 2010: 15].

Школа должна обеспечить овладение родной культурой, создавать условия для развития ученика от родной культуры к общероссийской и через нее – к мировой.

В формировании духовно-нравственных установок современного молодого человека играют роль различные факторы (семья, подростковая группа, телевидение, школа). Очень часто оказывается, что ценности, пропагандируемые в семье, входят в противоречие с ценностями, которые пытаются навязать с экрана телевидения, которые возникают в компании сверстников. Поэтому роль школы как реального противовеса давлению телевидения, улицы в формировании нравственных ценностей, моральных ориентиров незаменима для воспитания психологически и духовно здоровой гармоничной личности.

Выдвижение духовно-нравственного воспитания в качестве национального приоритета и определение духовности и общественной нравственности как одного из ключевых факторов модернизации страны – важнейший принцип государственной политики сегодня.

В качестве примера мы предлагаем рабочую программу по внеклассным занятиям «Календарные праздники обских хантов», цель которой познакомить учащихся с основными календарными праздниками хантов; сформировать у учащихся целостное и комплексное представление о хантских календарных праздниках, повысить уровень владения знаниями в целом по традиционной культуре хантов.

## Рабочая программа КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ ОБСКИХ ХАНТОВ

(внеклассные занятия)

### ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Рабочая программа по внеклассным занятиям «Календарные праздники обских хантов» для 4-летней начальной школы. В начальной школе основной стратегической линией становится развивающее обучение, которое позволяет добиться становления личности младшего школьника, раскрыть его индивидуальные способности. Обучение осуществляется на высоком уровне трудности; выдерживается быстрый темп усвоения программы благодаря принципиально иным путям формирования умений и навыков, отличающимся от методики, основанной на многократном повторении типовых задач и упражнений; добивается осознание школьниками процесса обучения; ведётся систематическая работа по развитию всех учащихся, включая слабых. Ведущую роль приобретают теоретические знания. Развитие личностных качеств и способностей младших школьников опирается на приобретение ими опыта разнообразной деятельности: учебно-познавательной, практической, социальной. Поэтому в начальной школе особое место отведено *деятельностному, практическому* содержанию образования, конкретным способам деятельности, применению приобретенных знаний и умений в реальных жизненных ситуациях.

Особенностью начальной школы является то, что дети приходят в школу с разным уровнем готовности к обучению, неодинаковым социальным опытом, отличиями в психофизиологическом развитии. Начальное общее образование призвано помочь *реализовать способности каждого* и создать условия для *индивидуального развития ребенка*. Социальный заказ обучающимся и их родителей подтверждает выбор образовательных программ.

**Цель курса** – познакомить учащихся с основными календарными праздниками хантов; сформировать у учащихся целостное и комплексное представление о хантских календарных праздниках, повысить уровень владения знаниями в целом по традиционной культуре хантов.

#### Задачи курса:

- научить учащихся правильному использованию терминологии курса;
- дать представление о богатстве фольклорного наследия хантского народа;
- дать характеристику основных видов театрально-зрелищных форм фольклора хантов;
- проанализировать основные черты сценической и обрядовой культуры хантов, связанные с характеристикой медвежьего праздника и других народных праздников и обрядов;
- определить роль фольклора в контексте развития традиционной культуры хантов;

– научить работать с источниками, подтолкнуть к самостоятельной исследовательской деятельности.

Курс предусматривает знание важнейших работ по данной тематике, умение их анализировать. Показано значение фольклора как источника для изучения мировосприятия народа, его художественной культуры.

#### Требования к уровню освоения содержания предмета

В процессе изучения дисциплины учащийся должен:

- ▶ *Иметь представление* о богатстве и своеобразии хантских календарных праздников;
- ▶ *Знать* основные обряды;
- ▶ *Уметь* работать с произведениями устного народного творчества;
- ▶ *Владеть* терминологией курса.

Решение указанных задач осуществляется путем освоения теоретических сведений как непосредственно по научным первоисточникам, так и посредством справочной литературы. Эта работа ведется в установленных учебным планом формах: лекционный курс, практические занятия, самостоятельная работа.

**Форма организации учебного процесса:** внеклассные занятия.

**Формы организации учебных занятий:** групповые, индивидуальные.

**Виды и формы контроля:** творческая работа.

### СОДЕРЖАНИЕ ПРОГРАММЫ

В последние десятилетия среди народов ханты и манси наметилась тенденция к возрождению традиционных обрядов. Особое место среди них занимают календарные праздники, отражающие важнейшие события в жизни народа. Эти обряды подразделяют трудовой год на определенные периоды и в совокупности образуют ежегодно повторяющийся цикл. На основе календарных праздников можно изучить все сферы хозяйственной, религиозной, бытовой жизни народа ханты, показать особенности проведения людей в сакральном и повседневном пространстве и времени.

#### Календарь хантов

В хантском календаре год делится на 13 месяцев. Количество дней 28, в месяце четыре недели. Названия месяцев тесно связаны с хозяйственной деятельностью человека и с изменениями в природе.

#### Календарные обряды

В хантском календаре год состоит из двух полугодий – *тап-луң* ‘зима-лето’, то есть холодное и теплое время.

#### Зимние календарные праздники

К зимним календарным праздникам относятся Медвежья игрища, Обряд угощения Луны (Месяца).

#### Медвежья игрища

Медвежья игрища связаны с периодом от зимнего солнцестояния до весеннего равноденствия.

### Обряд угощения Луны (Месяца)

Обряд угощения Луны Тылащ поры проводили тогда, когда появлялись первые признаки наступающей весны. В это время рыба набирает икру, поэтому просили, чтобы рыба и звери хорошо размножались. Для детей просили здоровья и благополучия.

### Летние календарные праздники

К летним календарным праздникам относятся Вороний день, День Водного духа, *Јуң кўтәп хәтәл* 'Середина лета'.

#### Вороний день

Вороний день – это день поклонения Матери-Земле, богине Калташ, многодетной матери. Он связан с заботой о воспроизводстве жизни.

#### День Водного духа

Обряды, связанные с поклонением водной стихии, можно разделить на три группы: 1) посезонные промысловые обряды задабривания; 2) обряды хозяину определенного места; 3) обряды при особой добыче.

#### *Јуң кўтәп хәтәл* 'Середина лета'

Этот праздник можно смело назвать одним из почитаемых коренными жителями. *Јуң кўтәп хәтәл* – это праздник, когда лето борется за свои права с осенью и прекращается купание в реке. День середины лета отмечают 2-го августа, в этот день по хантыйским поверьям не работают, не ругаются, а только веселятся.

## УЧЕБНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА

### Календарные праздники хантов

Название темы	Кол-во часов
<b>Введение.</b> Термины «Праздник», «Календарь хантов».	1
Календарные обряды: Зимние календарные праздники.	1
<b>Медвежьи игрища.</b> История праздника. Основные составляющие элементы обряда Медвежьих игрищ. Запреты, связанные с Медвежьими игрищами.	1
<b>Обряд Угощения Луны (Месяца).</b> История праздника. Основные составляющие элементы обряда Угощения Луны. Запреты, связанные с обрядом Угощения Луны.	1
Летние календарные праздники.	1
<b>Вороний день</b> История праздника. Основные составляющие элементы праздника Вороний день. Запреты, связанные с праздником Вороний день.	1
<b>День Водного духа</b> История праздника. Основные составляющие элементы обряда День Водного духа. Запреты, связанные с обрядом День Водного духа.	1

<i>Јуң кўтәп хәтәл</i> 'Середина лета' История праздника. Основные составляющие элементы праздника <i>Јуң кўтәп хәтәл</i> 'Середина лета'. Запреты, связанные с праздником <i>Јуң кўтәп хәтәл</i> 'Середина лета'.	1
---	---

### Вопросы для контроля

1. Что такое праздник?
2. Рассказать о календаре хантов.
3. Виды календарных праздников.
4. История праздника «Медвежьи игрища».
5. Рассказать об основных составляющих обряда «Медвежьи игрища».
6. Рассказать о системе запретов обряда «Медвежьи игрища».
7. История праздника «Обряд Угощения Луны (Месяца)».
8. Рассказать об основных составляющих праздника «Обряд Угощения Луны (Месяца)».
9. Рассказать о системе запретов праздника «Обряд Угощения Луны (Месяца)».
10. История праздника «Вороний день».
11. Рассказать об основных составляющих обряда «Вороний день».
12. Рассказать о системе запретов обряда «Вороний день».
13. История праздника «День Водного духа».
14. Рассказать об основных составляющих обряда «День Водного духа».
15. Рассказать о системе запретов обряда «День Водного духа».
16. История праздника *Јуң кўтәп хәтәл* 'Середина лета'.
17. Рассказать об основных составляющих праздника *Јуң кўтәп хәтәл* 'Середина лета'.
18. Рассказать о системе запретов праздника *Јуң кўтәп хәтәл* 'Середина лета'.

### ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Волдина Т.В. Библиографический указатель по фольклору хантов (1880-1999 гг.). Томск, 2000. 128 с.
2. Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск, 2002. 258 с.
3. Игры детей обско-угорских народов. С.-Пб., 1999. 32 с.
4. Лысова З.Л. Праздники юганских хантов // Актуальные проблемы разработки учебно-методических комплектов по хантыйскому и мансийскому языкам, литературе и культуре: Материалы окружной научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею Е.А. Немысовой, 3-5 мая 2006 года. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. С. 57-59.
5. Медведь в культуре обско-угорских народов. Ханты-Мансийск, 2002. 145 с.
6. Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.

7. Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. 67 с.
8. Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья / Тамара Романовна Рятникова: Екатеринбург: Баско, 2008. 80 с.

#### ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

9. Инструментальная музыка Югры. Новосибирск, 1990. 67 с.
10. Кулемзин В.М. Медвежий праздник и шаманизм в мировоззрении хантов // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996.
11. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992.
12. Лукина Н.В., Шмидт Е. О классификации прозаических жанров в фольклоре обских угров // XVII Всероссийская конференция финно-угроведов. Ижевск, 1997. Т. 2.
13. Народная песня и музыка как носитель идентитета и объект культурного обмена. Таллинн, 1996.
14. Сенкевич-Гудкова В.В. Некоторые музыкальные и поэтические особенности саамских и хантыйских песен о зверях и птицах // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллинн, 1980. С. 249-265.
15. Сильвет Х. Пять наигрышей медвежьего праздника манси из репертуара Г. Сайнахова // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 28-38.
16. Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 9-27.
17. Тимофеев Г.Н. О развитии современного художественного творчества народов Севера Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 92-100.
18. Шмидт Е. Проблемы современного фольклора северных обских угров // искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984. С. 95-108.
19. Хантыйские и мансийские песни, 1993. 32 с.

#### Литература

1. Педагогика: учебник / Л.П. Крившенко [и др.]; под ред. Л.П. Крившенко. – Москва: Проспект, 2012. 432 с.
2. Губанова Е.Н. Национально-региональный компонент декоративно-прикладного искусства в образовательном пространстве начальной школы: автореф. дис. ... доктора. пед. наук: М., 2010. 40 с.



---

**Серия: Научные труды ОУИПИиР**  
**Культурные и филологические аспекты генезиса**  
**и трансформации исторических общностей коренных народов Югры:**  
коллективная монография. Вып. 2.

Формат А5. Бумага матовая 80 г/м<sup>2</sup>. Тираж 150 экз.

Дизайн, вёрстка и печать выполнены ООО «ФОРМАТ», г. Тюмень.  
Тел. 8-919-931-17-04. E-mail: format-72@yandex.ru  
2014 г.