

Департамент образования и молодёжной политики ХМАО – Югры

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



**ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ОБСКО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ:
ТРАДИЦИИ, НОВАЦИИ, ИТОГИ,
ПЕРСПЕКТИВЫ**

Ханты-Мансийск
2014

УДК 811.511.14
ББК 81.665.1
Ф54

Редакционная коллегия: д.филол.н. В.Н. Соловар, к.филол.н. С.С. Динисламова, к.филол.н. Ю.В. Исламова, к.филол.н. Ф.М. Лельхова, к.филол.н. А.А. Шиянова

Рецензент: к.филол.н. Е.В. Косинцева

Ответственный редактор: С.А. Герасимова

Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: Материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. – 234 с.

В сборнике публикуются доклады Всероссийской заочной научно-практической конференции XII Югорские чтения «Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы», посвященной 100-летию со дня рождения Николая Ивановича Терёшкина, первого хантыйского ученого, автора учебников по хантыйскому языку.

Сборник адресован филологам, историкам, этнологам, археологам, социологам, культурологам и всем интересующимся культурой коренных малочисленных народов Севера.

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

УДК 811.511.14
ББК 81.665.1

ISBN 978-5-9905543-1-3

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2014
© Коллектив авторов, 2014
© ООО «ФОРМАТ», издание, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

О жизни и творчестве Николая Ивановича Терёшкина

НЕМЫСОВА Е.А. Николай Иванович Терёшкин – основоположник этнолингвистической школы Югорской земли	6
ЛЕЛЬХОВА Ф.М. Научный вклад Н.И. Терёшкина в исследование хантыйского языка.....	17

Национальные языки обских угров как фактор формирования этнического самосознания

БАХТИЯРОВА Т.П., КУМАЕВА М.В. Оленеводческая лексика лозьвинских манси	24
ГЕРЛЯК Н.А. О лексике материальной культуры хантыйского языка	30
ДМИТРИЕВА Т.Н. Хантыйская топонимия Казыма как источник этнокультурной информации (пути и средства передвижения)	33
ДЯДЮН С.Д. Хантыйская народная сказка как отражение фольклорной языковой картины мира	45
ЕНОВ В.Е. Принципы «полевой модели» исследования лексики ихтиофауны хантыйского языка (на материале пословского говора шурышкарского диалекта)	49
ИСЛАМОВА Ю.В. Топонимические универсалии Нижнего Прииртышья	53
ИСЛАМОВА Ю.В., ЧАЩИНА Г.Н. Лексика тематической группы «Человек» в говоре с. Вязовка Тонкинского района Нижегородской области	59
КАКСИНА Е.Д. Антропонимика как источник изучения хантыйского этноса	64
НЕМЫСОВА Е.А. Хантыйская орфография в газете «Ханты ясанг»	72

ПОТПОТ Р.М. Символическое значение лексической единицы суһ ‘угол’ как фрагмента концепта «Дом» (на материале казымского диалекта хантыйского языка)	81
САДОМИНА Н.С. История изучения сравнения в финно-угроведении	87
СЛИНКИНА Т.Д. Занятия с разновозрастной группой детей, не владеющих мансийским языком	95
СОЛОВАР В.Н. Категория оценки в хантыйском языке	100
ШИЯНОВА А.А. Лексическое поле слова ѓw ‘кость’ в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта)	108

Литература и фольклор коренных малочисленных народов Югры

ДИНИСЛАМОВА С.С. Медвежьи песни в традиционной культуре манси (семантический аспект)	114
ЕРНЫХОВА О.Д. К вопросу о проблемах сбора и обработки фольклора коренных малочисленных народов Югры (на примере фольклорного архива Обско-угорского института прикладных исследований и разработок)	128
КАШЛАТОВА Л.В. Характеристика хантыйского женского пантеона божеств и духов (по данным фольклорных источников)	134
КОСИНЦЕВА Е.В. Образ дома в поэзии В.А. Мазина	150
КУМАЕВА М.В. Структурно-семантические особенности текста мансийской детской сказки	156
ПАНЧЕНКО Л.Н. Особенности мансийских личных песен	161
ПОПОВА С.А. Фольклорные и реальные сакральные помещения в обрядах мужских возрастных инициаций	165

Историко-культурное наследие коренных малочисленных народов Севера, духовная и материальная культура

БЕСПОКОЙНЫЙ А.В. Деятельность Русской православной церкви по переводу религиозной литературы на мансийский язык (XIX – начало XX вв.)	174
---	-----

ЕРШОВ М.Ф. Заяц и иерархия потребностей: от трансформаций образа к философской завершенности	184
ЛОБОВА В.А. Психологические подходы при формировании туристического продукта этнографической направленности	188
ПЯТНИКОВА Т.Р. Средства передвижения хантов д. Тугияны полноватского Приобья	193
ПЯТНИКОВА Т.Р., ЛЕЛЬХОВА Е.Ю. Представления и обряды хантов усть-казымского Приобья, связанные с жилищем	200
СЛЕПЕНКОВА Р.К. К вопросу религиозного синкретизма хантов полноватского Приобья	207
СПОДИНА В.И. Определители моментов и отрезков времени. Природное астрономическое (циклическое) время: день-ночь, месяц	215

Социоллингвистика

ТКАЧУК Н.В. Респонденты о знатоках фольклора и языка коренных малочисленных народов Севера: по результатам социологических опросов	224
--	-----

**Николай Иванович Терёшкин – основоположник
этнолингвopedagogической школы Югорской земли**

Е.А. Немысова, кандидат педагогических наук
Ханты-Мансийск

Если бог хранит меня
Значит, я не всё сделал.
Народная мудрость

Аннотация. В данной статье рассказывается о Николае Ивановиче Терёшкине как о первом филологе из народа ханты, исследователе хантыйского языка, основоположнике этнолингвистической школы Югры. Н.И. Терёшкин – учитель, отец, наставник, который поставил перед собой задачу изучить почти неисследованный хантыйский язык через его фольклор и традиции.

Ключевые слова: Н.И. Терёшкин, этнолингвopedagogическая школа, хантыйский язык, основоположник, наставник.

Далекий 1935 год... В этот год в Остяко-Вогульском педагогическом техникуме состоялся первый выпуск восьми учителей для национальных школ округа, среди которых были лучшие учащиеся:

– Александр Силин, написавший сказание о легендарном богатыре хантыйского эпоса Монти Танья [1], записанное со слов удивительного знатока хантыйского фольклора Семёна Федоровича Покачева, выразившего мысли своего народа, жившего на Югане и утверждавшего, что «тот, кто говорит монти, должен иметь свежую память, как свежая хвоя этой пихты, должен далеко назад видеть, как видит высокая многолетняя пихта, должен много помнить, как помнит тайга, среди которой выросла пихта».

– Николай Терёшкин, ставший отцом хантыведческой науки, первым филологом из народа ханты, исследователем хантыйского языка, основоположником этнолингвopedagogической школы Югры, вперед ведущим по хантыйской традиции среди обско-угорской молодежи в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре. Николай Терёшкин в начале XX века, когда стали появляться первые школы в хантыйских поселениях, как способный ученик за один год прошел курс трехлетней начальной школы, учился в Тобольском педтехникуме. В связи с созданием в 1932 году Остяко-Вогульского педучилища Н. Терёшкин с группой учеников был переведен

во вновь создавшееся училище. В 1935 году из-за нехватки в школах преподавателей хантыйского языка Терёшкин досрочно сдает государственные экзамены и получает диплом учителя начальных классов и хантыйского языка, и его отправляют в Полноватскую начальную школу работать учителем. В то время первый директор педучилища С.Ф. Пестов обращается к выпускникам со словами напутствия, что они должны нести народу свет научных знаний, вести большую воспитательную работу в самых отдаленных таежных уголках округа.

В те годы ни Николай Иванович, ни автор этих строк не предполагали, что судьба им подарила счастье быть у истоков этнолингвopedagogической школы хантыйского языка в далеком хантыйском селении Полноват Березовского (ныне Белоярского) района:

– Н.И. Терёшкин как УЧИТЕЛЬ, ОТЕЦ, наставник, побудитель, определивший для себя задачу изучения почти неисследованного родного хантыйского языка через его фольклор и традиции в качестве вперед ведущего наставника тропы научной этнолингвopedagogической школы;

– а Нёмэс Эви-сема питэм Эвина ‘Свет (на глаза) появившаяся’ в мае 1936 г. Девочка – олицетворение нового молодого поколения вперед идущих тропой отца-наставника, а в современной жизни стремящаяся продолжить традиции этнолингвopedagogической школы учителя хантыйского языка из Полноватской школы, духовного отца, наставника НИКОЛАЯ ИВАНОВИЧА ТЕРЁШКИНА.

В эти же годы родились и ученики Н.И. Терёшкина, исследовавшего сургутский и ваховский диалекты хантыйского языка:

– Раиса Федоровна Прасина (Меркулова) из Корликов Нижневартовского района, которая была информантом по ваховскому диалекту и непосредственным учеником Н.И. Терёшкина. Р.Ф. Прасина (Меркулова) первая подготовила Букварь Н.И. Терёшкина к переизданию в 80-е годы XX века;

– Аграфена Семеновна Песикова (Сопочина), представитель сургутских ханты с речки Пим. В годы учебы на филологическом факультете Института народов Севера ЛГПИ им. А.И. Герцена изучала по индивидуальной программе сургутский диалект хантыйского языка у Н.И. Терёшкина. Ныне А.С. Песикова – один из немногочисленных специалистов по сургутскому диалекту хантыйского языка, автор и редактор учебно-методических пособий на сургутском диалекте хантыйского языка, собиратель фольклорного материала, исследователь духовной и материальной культуры сургутских ханты.

История изучения хантыйского языка показывает, что первыми, вперед ведущими тропой древних родов ханты были языковеды и этнографы, учителя первых школ Ханты-Мансийского национального округа, преподаватели Института народов Севера, заложившие традиции этнолингвopedagogической школы хантыйского языка и фольклора: А. Регули, Й. Папай,

А. Кастрен, К. Карьялайнен, В. Штейниц, А. Алелеков, Н.К. Каргер, В. Зальцсберг, Н. Прыткова, П.Е. Хатанзеев, Ю.Н. Русская, П.К. Животилов, Николай Терёшкин, К.Ф. Хватай-Муха, А.М. Обатин, В.Е. Ануфриев, Н.М. Аксарина, Ф.М. Когончина (Пакина), В.С. Алачев, К.И. Маремьянин, Г.С. Артанзеев, П.Е. Пырысев., Д.П. Тебетев. Каждый из них вложил энергию и силу своей души и сердца для сохранения, развития родного языка и создания учебно-методической и художественной литературы для обучения учащихся хантыйскому языку, формированию любви к родному языку, выработке самосознания хантыйской молодежи, продолжения лучших традиций семьи, народа, ставили задачи теоретического исследования, сохранения хантыйского языка, развития письменности, воспитания и обучения молодежи в образовательных учреждениях, средних и высших учебных заведениях.

Вперед ведущие наши наставники, исследователи, ученые оставили после себя значительное научное наследие, учебную литературу, опыт преподавания хантыйского языка, и о каждом из них можно написать монографии.

В данной статье мы ставим задачу рассказать о Николае Ивановиче Терёшкине, человеке, который родился в декабрьский зимний день далекого 1913 года на временном пристанище у речки Согом на Югорской земле. В этот же год семья перебралась на речку Назым (правый приток р. Обь недалеко от впадения Иртыша в Обь), выбрав уютное местечко, которое впоследствии так и назвали – деревня Терёшка. Однажды отец, отправившись на охоту, не вернулся с промысла. На тропу мужа встала вдова, стала добытчиком в семье. Но и она с горя в студеные январские дни 1935 года погибла на рыболовном промысле. Остались двое детей: Николай и его сестра. Девочку родственники увезли в Казым, Николая забрала тетя, жившая в Белогорье, у устья речки Назым, недалеко от нового города Остяко-Вогульска.

И теперь мы, вперед ведущие, вглядываемся в историю жизни одного из древнего рода Терёшкиных, чтобы разгадать тайны традиционного образа жизни нашего народа, всматриваемся, чтобы увидеть в детстве Николая истоки самобытного творчества, успехов и промахов в создании уникальных трудов по хантыйскому языку и фольклору. Что такое важное было в жизни нашего учителя? Каким главным качеством он обладал? Какие качества вложили в него его родители и предшествующие поколения рода Терёшкиных с древних речек Согом и Назым и поселений Согом и Терёшка, что затерялись в глухом таежном краю Югры? Что нам от всего этого досталось, что почерпнули и что не взяли в пору своей юности и молодости, а теперь сожалеем и мучаемся в поисках, в догадках, как решить проблемы сохранения и развития хантыйского языка в диалектных условиях, в условиях создания нового литературного языка на основе многообразия и богатства диалектов нашего незабвенного любимого хантыйского языка. О

сохранении, развитии, исследовании и изучении в общеобразовательных учреждениях хантыйского языка и литературы мы, вперед идущие и вперед смотрящие, говорим с болью в сердце на международных, финно-угорских, региональных, окружных и местных форумах.

Проследить жизненный путь Н.И. Терёшкина после Полноватской школы легче, так как после года работы учителем в школе его отправляют в Ленинград для продолжения учебы в Институте народов Севера. В Институте народов Севера Николай познакомился с замечательным финно-угроведом В. Штейницем, начавшим в те годы увлеченно заниматься преподаванием и исследованием хантыйского языка.

В эти годы Н.И. Терёшкин под руководством своего преподавателя В. Штейница начал большую работу в нескольких направлениях, среди которых:

- перевод на хантыйский язык политической и художественной литературы: повесть А.С. Пушкина «Станционный смотритель» [2], доклад М.И. Калинина о проекте конституции РСФСР [3]. В соавторстве с П.Я. Хамзаровым, П.Е. Хантанзеевым, А.Л. Алелековым, П.Е. Пырысевым Н.И. Терёшкин переводит доклад И.В. Сталина о проекте Конституции Союза ССР [4]. А так же перевёл статью М.И. Калинина «Что дала советская власть трудящимся» [5];

- редакторская работа: под редакцией Н.И. Терёшкина выходит книга Г. Байдукова «Через полюс в Америку» [6] в переводе на хантыйский язык В.С. Алачева из Средней Оби;

- подготовка рукописей учебно-методических пособий по хантыйскому языку: после Великой Отечественной войны в 50-е годы. Н.И. Терёшкин пишет учебник для 2-го класса в соавторстве с Ю.Н. Русской [7], буквари на сургутском и ваховском диалектах с переводом на русский язык [8; 9; 10; 11], методические указания к букварю на ваховском диалекте [12].

Исследование диалектов хантыйского языка ведется параллельно с занятиями, переводами и созданием учебных пособий, но особенно интенсивно осуществляется в более поздние годы его жизни.

В 1952 году Н.И. Терёшкин на Втором Всероссийском совещании по языкам народов Севера выступил с докладом «Очередные вопросы развития литературного языка ханты» [13], где теоретически обосновал и был поддержан в том, что для хантыйского языка характерно наличие большого количества диалектов и говоров, и поэтому учебные пособия необходимо издавать на двух западных (шурышкарском и казымском) и двух восточных (сургутском и ваховском) диалектах хантыйского языка.

Итак, в конце 50-х годов впервые вышли на хантыйском языке буквари на 4-х диалектах. Автором букварей на сургутском и ваховском диалектах стал Н.И. Терёшкин [8; 10]. Различия между западными и восточными диалектами хантыйского языка достаточно большие. Они касаются и фонетики,

и морфологии. Н.И. Терёшкин описывает их в статье «О некоторых особенностях ваховского, сургутского и казымского диалектов хантыйского языка» [14].

Из фонетических особенностей можно выделить следующие:

– фонеме [к] западной группе диалектов соответствует фонема [k], например: *хот* – *қот* ‘дом’, *хәиңа* – *қайңи* ‘муравей’, *хәйәп* – *қайәп* ‘кулик’, *хутәң* – *қәтәң* ‘лебедь’, *хәйәт* – *қуйәт* ‘мужчины’;

– фонеме [ш] западной группе диалектов соответствует фонема [ч], например: *ош* – *оч* ‘овца’, *хәиңа* – *қайңи* ‘муравей’, *шовәр* – *цәвәр* ‘заяц’, *шаниш* – *чанч* ‘колени’;

– фонеме [в] западной группе диалектов соответствует фонема [х], например: *дыв* – *ләх* ‘хвост’;

– фонеме [ц] западной группе диалектов соответствует фонема [т], например: *оц* – *оть* ‘загон’, *цицкурэк* – *тютькурэк* ‘петух’, *пәцар* – *пәтар* ‘рябина’ и другие.

Из морфологических особенностей можно выделить следующие:

– в западных диалектах имена существительные изменяются по трем падежам, в восточных – по 8-9 падежам;

– в западных диалектах одно прошедшее время, в восточных диалектах – несколько прошедших времен, особенно в ваховском диалекте;

– в западных диалектах развитая система послелогов, в восточных – некоторые послелогов превратились в падежные суффиксы.

Из лексических особенностей можно привести следующие примеры: *хоп* – *рыт* ‘лодка’; *пирәш ики* – *һйсәһики* ‘дедушка’, *ләңкәр* – *вон*, *ван* ‘плечо’, *ухшам* – *суминтәх* ‘платок’, *сәңкәп* – *кеви* ‘молоток’, *турән* – *пәм* ‘трава’, *акань* – *пақи* ‘кукла’, *кәтиов* – *мәқ* ‘щенок’, *ләпәк* – *кень* ‘песец’, *лошәк* – *кәмләх* ‘росомаха’, *навәрне* – *сәпәрқи* ‘лягушка’, *пәстәк-сәйләй* – *пәңк* ‘рябчик’ и т.д.

Годы работы Н.И. Терёшкина старшим научным сотрудником сектора палеоазиатских языков Ленинградского отделения Института языкознания Академии наук СССР попадают на 60-80 годы прошлого столетия. В 1967 г. Н.И. Терёшкин защищает диссертацию [15], и ему присваивают степень кандидата филологических наук. Он официально становится первым языковедом из народа ханты, исследователем многообразия диалектов хантыйского языка.

В творческих планах, о которых он писал в начале 70-х годов в письме¹, адресованном семье Шульгиных (хантыйскому поэту Микуллю (Ивану) Ивановичу и преподавателю хантыйского языка Ханты-Мансийского педагогического училища Евдокии Андреевне), предполагал, что всестороннее исследование, изучение и сбор полевого материала даст возможность

¹ Данное письмо находится в личном архиве семьи Шульгиных.

теоретического и практического описания диалектной системы хантыйского языка.

...Как Вы знаете, я занят в настоящее время составлением большого диалектологического словаря хантыйского языка. Словарь будет состоять из двух выпусков. Первый выпуск, куда включается лексика восточнохантыйских диалектов (сургутских, салымских, ваховских и васьюганских ханты) в этом году я заканчиваю. В следующем году приступлю к составлению второго выпуска словаря. В него будет включена лексика приуральских, кондинских, демьянских, самаровских, среднеобских, казымских, шурышкарских, обдорских ханты. Словарь будет носить сугубо научный характер и будет печататься, по-видимому, в Венгрии.

Кроме работы над словарём, исподволь готовлю монографию по фольклору, которая условно будет называться так: материалы по языку, фольклору и этнографии хантов или просто: «Язык и фольклор хантов». Монография будет состоять из нескольких выпусков.

I. «Сказания об Уртах».

II. «Обрядовая поэзия» (фольклор, связанный с культом медведя).

III. Сказки об ими хилы, о мощнэ и о менках.

IV. «Шуточные сказки и рассказы о животных».

V. «Предания, бытовые и охотничьи рассказы и загадки».

Сейчас я обрабатываю материал для I и II выпусков. Мне их надо подготовить к 1970 году, к тому времени, когда у нас в СССР, в Эстонии соберется Международный конгресс финно-угроведов. Надеюсь договориться с венграми о напечатании этих выпусков.

В дальнейшем предполагаю составить еще одну монографию, а именно «материалы по хантыйской диалектологии».

Такова моя работа и планы мои на будущее...

Тексты твои, Евдокия Андреевна, я храню в целостности и сохранности. Если мне удастся договориться с венграми об издании диалектологических текстов, то Вы, Евдокия и Иван, должны будете принять непосредственное участие. Один из Вас составит выпуск казымских текстов, другой – выпуск текстов на языке шурышкарских ханты. Будьте к этому готовы, я Вас очень прошу об этом. Мне одному трудно будет собрать материал по всем диалектам и говорам. Поэтому я буду привлекать к участию в составлении монографии по хантыйской диалектологии не только Вас, но и других товарищей, способных на это.

С искренним приветом, Ваш Н. Терёшкин.

Да, эти планы были удивительными, увлекательными и достаточно понятными. И сегодня накануне 100-летия со дня рождения Н.И. Терёшкина они не осуществлены, и не претворены в жизнь. Причин этому много. Хочется остановиться на том, что же все-таки сделано за эти полвека вперед

идушими учениками Н.И. Терёшкина в исследовании теоретических вопросов хантыйского языка, в сборе фольклорного материала и в издании учебно-методических пособий для общеобразовательных учреждений.

По вопросам исследования фонетики казымского диалекта хантыйского языка написаны две монографии Г.Г. Куркиной о системе гласных [16] и П.А. Верте о системе согласных [17].

По вопросам исследования морфологии обско-угорских языков подготовлен и издан научный труд Лысковой Н.А. «Семантика падежа обско-угорских языков» [18], Каксина А.Д. «Модальность и средства выражения в хантыйском языке» [19].

По проблемам подготовки и издания рукописей учебно-методических комплектов для общеобразовательных учреждений созданы следующие пособия: Хантыйский язык: учебное пособие для уч. педучилищ [20], Хантыйский язык в таблицах на 4-х диалектах [21; 22; 23; 24], Картинный словарь шурышкарского, казымского, сургутского, ваховского диалектов хантыйского языка [25], Орфографический и орфоэпический словарь западных диалектов (шурышкарского и казымского) диалектов хантыйского языка [26], Словарь образных слов и выражений хантыйского языка (казымский и шурышкарский диалект [27], Хантыйско-русский словарь [28], Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (казымский и шурышкарский диалекты), учебники и пособия на казымском (1-9 кл.), шурышкарском (1-7 кл.), сургутском (1-4 кл.), ваховском (1-2 кл.) диалектах.

Начиная с 90-х годов прошлого столетия начались издания сборников фольклорных текстов: серия сборников Т.А. Молданова «Кань кўнш о́дън» [29; 30; 31; 32; 33; 34], сборник «Арём-моньщём ед ки манд = Если моя песня-сказка дальше пойдёт...» под руководством Е. Шмидт [35] и др. сборники разных авторов.

В целом традиции, заложенные **вперед ведущими** в лице нашего духовного отца, основоположника хантыйской филологии Н.И. Терёшкиным, продолжают его вышеназванными учениками и последователями, **вперед** идущими.

Несомненно, что вместе с **вперед** идущими исследователями, авторами учебных пособий этнолингвопедагогической школы хантыведения, хантыйской филологии стоят исследователи традиционной культуры народа ханты – истории, материальной и духовной культуры (фольклора, литературы, искусства). Среди народа ханты появились поэты и писатели (Г. Лазарев, М. Шульгин, П. Салтыков, М. Вагатова, Р. Ругин, Е. Айпин, А.М. Сенгепов), кандидаты исторических наук (Т.А. Молданова, Т.А. Молданов, М.А. Лапина, Т.В. Волдина, А.М. Сязи, Н.М. Талигина), кандидаты культурологии (В.А. Мазин, Н.И. Величко) и их продолжатели, **вперед** смотрящие, наши ученики, молодое поколение.

Связь поколений – это великая веха в истории этнолингвопедагогической школы. Свои надежды возлагаем на молодое поколение, продолжателей тех традиций, которые начал основоположник этнолингвопедагогической школы Н.И. Терёшкин.

Вперед смотрящими являются:

– замечательные учителя хантыйского языка и литературы: Р.Ф. Меркулова (Прасина), М.А. Прасина (Камина), Л.М. Хромова (Камина), С.Ф. Прасина из Нижневартовского района; С.М. Каксина, В.М. Вокуева, Г.А. Обатина, Л.Г. Лельхова (Гришкина), В.Д. Гатченко (Ерныхова), С.Р. Балашова (Юрьева) из Белоярского района; Е.Д. Кулинич (Кельмина), Т.А. Сайнакова, А.Н. Орехова (Тэвлина), П.И. Нюгломкина, Г.П. Лаптева (Покачева) из Сургутского района; З.А. Новьюхова, С.С. Вениаминова (Новьюхова), Хандыбина из Берёзовского района; И.М. Молданова, Л.А. Федоркив (Молданова) из г. Ханты-Мансийска; Е.Н. Волдина, Л.В. Молданова, А.Д. Хорова, Л.В. Молданова (Лозямова), В.И. Горбунова из Ханты-Мансийского района и многие др.;

– сотрудники научных архивов: Т.Р. Пятникова, Л.Р. Хомляк (Лельхова), Р.К. Слепенкова (Себурова), Р.М. Потпот, С.М. Успенская;

– работники этнографических музеев: Н.В. Крюкова, Л.Н. Айпина, Н.Е. Краснопева, Н.Ю. Коротецкий, В.Ю. Кондин, Т.А. Ядрошников, В. Лапцуй, З.Л. Жавко, Е.Т. Федотова;

– народные мастера России: Е.А. Ерныхова, З.Н. Лозямова, Д.Д. Айваседа (Айпина), Е.Н. Прасина, С.А. Айпин, Е.М. Лозямова и многие другие, отдающие свои знания о родном языке и на родном языке, использующие все его богатства для многообразия красок живой яркой жизни и культуры хантыйского народа, для того, чтобы их ученики стали продолжателями прекрасных традиций основоположника этнолингвопедагогической школы Н.И. Терёшкина.

Литература

1. Силин А. Монти Танья: повесть по мотивам хантыйского сказания о молодом Орле // Эринтур: литературно-художественный альманах. – № 3. – 1996. – С. 345-403.
2. Puskin A.S. Stanziya vantihə = А.С. Пушкина «Станционный смотритель»/ Пер. Н. Терёшкина, под ред. В. Штейница. – Л.: Худож. Лит., 1937. – 28 с.
3. Калинин М.И. Доклад РСФСР конституция проект олынгны. Российска Советска Федеративна Социалистическа Республика конституция (основна закон) = Калинин М.И. О проекте конституции РСФСР. Конституция (основной закон) РСФСР. / Пер. на хант. яз. Н.И. Терёшкин. – Л.-М.: Учпедгиз, 1938. – 130 с.

4. Сталин И.В. Доклад ССР Союз конституция проект олынгны = Сталин И.В. Доклад о проекте конституции Союза ССР. Конституция (основной закон) / Пер. доклада Сталина на хант.яз. П.Я Хамзаров, П.Е. Хантанзеев, А.Л. Алелеков; Пер. Конституции на хант. яз. П.Е. Пирысев, Н.И. Терёшкин. – Л.-М.:1938. – 150 с.
5. Калинин М.И. Муй мас советская власть трудящихсяита = Что дала советская власть трудящимся. – Л.: Учпедгиз, 1940. – 108 с.
6. Байдуков Г. Полюс элты Америкая = Через полюс в Америку / Пер. на хант. яз. В. Алачева; под ред Н.И. Терёшкина. – Л.: Главсевморпуть, 1939. – 46 с.
7. Ханты ясанг: учебник по хантыйскому языку для 2 класса хантыйской начальной школы / Ю.Н. Русская, Н.И. Терёшкин. – Л.-М.: Учпедгиз, 1951. – 112 с.
8. Терёшкин Н.И. Букварь на языке ваховских ханты: для подгот. кл. нач. шк. – Л.: Учпедгиз, 1958. – 152 с.
9. Терёшкин Н.И. Перевод Букваря для подгот. класса на языке ваховских ханты. – Л.: Учпедгиз, 1958. – 48 с.
10. Терёшкин Н.И. Букварь: кантэх нач. шк. подгот. кл. пэтан = Букварь для подгот. класса хант. нач. шк. (на языке сургутских ханты). – Л.: Учпедгиз, 1959. – 152 с.
11. Терёшкин Н.И. Перевод Букваря на языке сургутских ханты для подгот. кл. хант.(сург.) нач. шк. – Л.: Учпедгиз, 1959. – 52 с.
12. Методические указания к Букварю на языке ваховских ханты. – Л.: Учпедгиз, 1960. – 168 с.
13. Терёшкин Н.И. Очередные вопросы развития литературного языка ханты // Совещание по языкам народов Севера: Тезисы докладов. – М.-Л.: Учпедгиз, 1952. – С. 41-43.
14. Терёшкин Н.И. О некоторых особенностях ваховского, сургутского и казымского диалектов хантыйского языка // Просвещение на советском Крайнем Севере. – Л., 1958. – Вып. 8. – С. 319-330.
15. Терёшкин Н.И. Ваховский диалект хантыйского языка. Фонетика и морфология: автореф. дис. ... канд. филол.н. – Л., 1967. – 19 с.
16. Куркина Г.Г. Вокализм хантыйского языка (экспериментальное исследование). – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. – 292 с.
17. Верте Л.А. Консонантизм хантыйского языка (экспериментальное исследование). – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. – 330 с.
18. Лыскова Н.А. Семантика падежа обско-угорских языков. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. – 248 с.
19. Каксин А.Д. Модальность и средства выражения в хантыйском языке: монография. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – 328 с.
20. Хантыйский язык: учебное пособие для уч-ся пед. уч-щ / А.М. Сенгепов, С.П. Молданова, М.К. Волдина, Н.А. Лыскова; Под ред. Е.А. Немысовой. – Л.: Лен. отд. «Просвещение», 1986. – 182 с.
21. Немысова Е.А., Лыскова Н.А. Хантыйский язык в таблицах (казымский диалект): Пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобразовательных учреждений. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2004. – 111 с.
22. Немысова Е.А., Хромова Л.М. Хантыйский язык в таблицах (ваховский диалект): Пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобразовательных учреждений. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2005. – 85 с.
23. Немысова Е.А., Лыскова Н.А. Хантыйский язык в таблицах (шурышкарский диалект): Пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобразовательных учреждений. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2006. – 92 с.
24. Немысова Е.А., Песикова А.С. Хантыйский язык в таблицах (сургутский диалект): Пособие для уч-ся 5-9 кл. общеобразовательных учреждений. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2009. – 96 с.
25. Немысова Е.А., Песикова А.С., Прасина М.А. Картинный словарь шурышкарского, казымского, сургутского, ваховского диалектов хантыйского языка. Пособие для учащихся 9-11 классов общеобразовательных учреждений. – СПб.: ООО «Миралл», 2008. – 96 с.
26. Немысова Е.А. Орфографический и орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалектов хантыйского языка. – СПб.: ООО «Миралл», 2007. – 239 с.
27. Рябчикова З.С., Рачинская М.А. Словарь образных слов и выражений хантыйского языка (казымский и шурышкарский диалект): 4-9 кл.: Учеб. пособие для общеобраз. учрежд. – СПб.: Алмаз-Граф, 2011. – 80 с.
28. Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь. – СПб.: ООО «Миралл», 2006. – 236 с.
29. Молданов Т.А. Кань кунш оланг: (публикация материалов окружного научно-фольклорного фонда) / Ред. А.Д. Каксин. – Ханты-Мансийск, 1997. – Вып. 1. – 148 с.
30. Земля кошачьего локотка = Кань кунш олан / Сост. Т.А. Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – Вып. 2. – 244 с.
31. Земля кошачьего локотка = Кань кунш олаң / Пер., сост. и примеч. Т.А. Молданова; ред. Н.В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – Вып. 3. – 229 с.
32. Земля кошачьего локотка = Кань кунш олаң / Сост. Т.А. Молданов; ред. Н.В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – Вып. 4 – 202 с.
33. Земля кошачьего локотка = Кань кунш олаң / Сост. Т.А. Молданов. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – Вып. 5. – 201 с.
34. Земля кошачьего локотка = Кань кунш олаң / Сост. Т.А. Молданов. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – Вып. 6. – 208 с.
35. Слепенкова Р.К. Арем-моньшем ел ки манал... Если моя песня-сказка дальше пойдет... – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 234 с.

Родословное древо
ЭТНОЛИНГВОПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ
традиционной хантыйской культуры

Основоположник – Терёшкин Николай Иванович

Вперед ведущие	Вперед идущие	Вперед смотрящие
А. Регули Й. Папай А. Кастрен К. Карьялайнен В. Штейниц А. Алелеков Н.К. Каргер В. Зальцсберг Н. Прыткова П.Е. Хатанзеев Ю.Н. Русская П.К. Животиков Николай Иванович Терёшкин К.Ф. Хватай-Муха А.М. Обатин В.Е. Ануфриев Н.М. Аксарина Ф.М. Когончина (Пакина) В.С. Алачев К.И. Маремьянин Г.С. Артанзеев П.Е. Пырысев Д.П. Тебетев М.И. Черемисина д.ф.н. Л.А. Верте, к.ф.н. Г.Г. Куркина, к.ф.н. Е.А. Шмидт, к.и.н. З.П.Соколова, д.и.н. (1984) Н.В. Лукина, д.и.н. В.М. Кулемзин, д.и.н. (1993) И.Л. Набок, д.филос.н. и многие др.	Е.Д. Айпин М.И. Шульгин В.С. Волдин П.Е. Салтыков Р.П. Ругин М.К. Вагатова Е.А. Немысова, к.п.н. (1990) Р.Г. Решетникова, к.п.н.(2003) Р.Р. Скамейко, к.п.н. В.Н. Соловар, к.ф.н. д.ф.н. (2011) А.Д. Касин, к.ф.н. (1994), д.ф.н. (2011) Н.А. Лыскова, к.ф.н. (1988), д.ф.н.(1998) С.И. Вальгамова, к.ф.н. С.Н. Терёшкин, к.ф.н. (2002) В.Я. Ядобчева-Дресвянина, к.ф.н. (2004) Н.Б. Кошкарёва, д.ф.н. (2007) Т.Н. Дмитриева, д.ф.н. (2010) З.С. Рябчикова, к.ф.н. (2008) Ф.М. Лельхова, к.ф.н. (2007) С.В. Онина, к.ф.н. (2002) Л.Т. Спирякова, к.ф.н. (2009) Н.В. Новыхова, к.ф.н. (2009) Т.Г. Харамзин, к.э.н. (1988), д.э.н. (2003) В.М. Куриков, к.э.н (1995), д.э.н (1999) Т.А. Молданова, к.и.н. (1993) Т.А. Молданов, к.и.н. (2002) А.М. Сязи, к.и.н. (1995) М.А. Лапина, к.и.н. (1997) В.А. Мазин В.А., к.культурологии (2003) Н.И. Величко, к.культурологии (2011) и многие др.	Учителя хантыйского языка <i>Нижневартовский район:</i> Р.Ф. Меркулова (Прасина) М.А. Прасина Л.М. Хромова С.Ф. Прасина <i>Белоярский район:</i> С.М. Каксина В.М. Вокуева Г.А. Обатина Л.Г. Лельхова (Гришкина) В.Д. Гатченко (Ерныхова) С.Р. Балашова (Юрьева) <i>Сургутский район:</i> Е.Д. Кулинич, Т.А. Сайнакова А.Н. Орехова (Тэвлина) П.И. Нюгломкина Г.П. Лаптева (Покачева) <i>Березовский район:</i> З.А. Новыхова С.С. Вениаминова (Новыхова) О.В. Хандыбина <i>Ханты-Мансийский район:</i> Е.Н. Волдина Л.В. Молданова А.Д. Хорова В.И. Горбунова г. <i>Ханты-Мансийск</i> И.М. Молданова Л.А. Федоркив (Молданова) народные мастера России: Е.А. Ерныхова Д.Д. Айваседа (Айпина) Е.Н. Прасина С.А. Айпин

		Е.М. Лозямова З.Н. Лозямова сотрудники научных архивов: Т.Р. Пятникова Л.Р. Хомляк Р.К. Слепенкова Р.М. Потпот С.С. Успенская работники этнографических музеев: Н.В. Крюкова Л.Н. Айпина Н.Е. Краснопева Н.Ю. Каратецкий В.Ю. Кондин Т.А. Ядрошникова В. Лапцуй З.Л. Жавко Е.Т. Федотова и многие др.
--	--	---

Научный вклад Н.И. Терёшкина в исследование хантыйского языка

Ф.М. Лельхова, кандидат филологических наук
*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
Ханты-Мансийск*

Аннотация. Настоящая статья посвящена первому ученому-языковеду из числа народа ханты Н.И. Терёшкину. Вклад ученого в исследование хантыйского языка значителен и неограничен. В 2013 г. хантыйский народ отметил 100-летие со дня рождения ученого. В работе анализируется основной исследовательский труд Н.И. Терёшкина «Очерки диалектов хантыйского языка», посвященный ваховскому диалекту. Ученый выявляет основные фонетические и грамматические характеристики данного диалекта хантыйского языка.

Ключевые слова: Николай Иванович Терёшкин, первый хантыйский ученый, хантыйский язык, ваховский диалект, очерки диалектов, диалектология, фонетический, грамматический строй.

Имя первого хантыйского ученого Николая Ивановича Терёшкина и его труды известны не только в России, но и далеко за её пределами. Н.И. Терёшкин – один из ведущих хантыйских языковедов, талантливый ученый,

педагог, неутомимый труженик, участник Великой Отечественной войны. После окончания Института народов Севера поступил в аспирантуру (1946 г.). Основным направлением научных интересов Н.И. Терёшкина было исследование диалектов хантыйского языка. Ученый писал: «Единственной формой развития хантыйского языка были и остаются диалекты» [1, 67; 2, 3]. Темой его исследования стал малоизученный в те годы ваховский диалект хантыйского языка [3]. Вопросам диалектологии посвящен также его научный труд «Хантыйский язык» [4], в котором подробно описано диалектное членение хантыйского языка, изложена история исследования диалектов, анализ фонетики и морфологии средне-обского диалекта хантыйского языка. Кандидатская диссертация Н.И. Терёшкина [3], а также монография «Очерки диалектов хантыйского языка» [5] представляют собой обобщение многолетних диалектологических исследований хантыйского языка. В этих работах в синхронном и диахронном аспектах рассмотрены грамматические категории частей речи хантыйского языка. В статье «О некоторых особенностях ваховского, сургутского и казымского диалектов хантыйского языка» [6] исследователь поднимает вопросы различия диалектов, рассматривает вопросы соответствия фонем западных диалектов восточным.

Несомненной заслугой Н.И. Терёшкина является классификация диалектов хантыйского языка. «Хантыйский язык отличается большой диалектной раздробленностью. К концу XIX в. получает широкое распространение традиция деления всех диалектов на три группы: северную, южную и восточную. В 60-е годы Н.И. Терёшкиным была предложена более строгая классификация, в которой хантыйские диалекты подразделяются на две группы – группу западных, или собственно хантыйских, диалектов (их носители именуют себя *хан̄ти*), которые определены им как Х-овые, и группу восточных, или кантыкских, диалектов (их носители называют себя *к̄ан̄тэу*), классифицируемых Н.И. Терёшкиным как К-овые. В западную группу вошли северные и южные диалекты, они подразделяются на три основных диалекта или наречия: а) усть-обское, б) приобское (нижнеобское) и в) прииртышское. Восточную группу образуют: а) сургутское и б) вах-васюганское наречия» [7, 7-8].

В 1961 г. в издательстве АН СССР вышел его главный научный труд «Очерки диалектов хантыйского языка» [5], посвященный системному описанию ваховского диалекта. Опираясь на великие труды своего учителя, наставника, известного финно-угроведа В. Штейница, Н.И. Терёшкин проводит анализ фонетической системы языка, приводит список фонем ваховского диалекта хантыйского языка, подробно разбирает каждую из этих фонем, выявляет отличительные признаки, характеризующие фонетический строй данного диалекта. Автор выделяет фонетические явления в

области гласных и согласных. Отличительным признаком ваховского диалекта ученый считает сингармонизм гласных, который не характерен для других диалектов «либо прослеживается в остатках, как явление пережиточное» [5, 17]. Фонетический закон сингармонизма гласных проявляется в противопоставлении гласных переднего ряда гласным заднего ряда в составе простого слова. Так, если в корне слова – гласный переднего ряда, то в разных формах слова наблюдаются только гласные переднего ряда, например: *пэсл̄әу* ‘осока’, *пэсл̄әүөу* ‘из осоки’, *п̄әүд̄л̄т̄ә* ‘ковать’, *п̄әүд̄л̄с̄әм* ‘я ковал’, и, наоборот, *пытвас* ‘злость’, *пытвасоу* ‘от злости’, *п̄әүл̄үәл̄та* ‘топать’, *п̄әүл̄үәл̄с̄әм* ‘я топал’ [5, 17]. Явление сингармонизма гласных Терёшкин соотносит, прежде всего, с вокализмом слова, с чередованием гласных в слове, а также говорит о его влиянии на произношение заднеязычных согласных *к̄*, *γ*, *ң*. Ученый считает, что палатальность фонем [л], [р] реализуется только с гласными переднего ряда. Сингармонизм пронизывает «весь словарный состав и всю морфологию ваховского диалекта» [5, 20].

Следующим важным признаком в области фонетики хантыйского языка ученый считает чередование гласных в корнях слова, выявляет закономерности чередований, приводит соответствующие примеры. Автор подробно рассматривает фонетические явления в области гласных и согласных: выпадение редуцированных гласных в непервом слоге слова, выпадение согласных звуков при стечении более двух согласных в слове, характерную для всех диалектов хантыйского языка ассимиляцию согласных. К наиболее распространенному явлению он относит выпадение согласного [т] в конце слова перед словами с начальными согласными [5, 27]. Утрату конечного [т] исследователь зафиксировал в составе порядковых числительных перед словами, в позиции анлаута которых шумный согласный, например: *қул̄мә қасы* ‘третий человек’ (*қол̄әм* ‘три’, *қул̄мәт* ‘третий’, *н̄’ыл̄үәмә қасы* ‘восьмой человек’ (*н̄’ыл̄әу* ‘восемь’, *н̄’ыл̄үәмәт* ‘восьмой’) [5, 62]. В некоторых словах ученый отмечает удвоение согласного звука [к (к̄)]. Так, в словах *в̄өу* ‘сила’, *в̄әу* ‘деньги’ происходит ассимиляция [γ] перед гласными *ä* или *ә* согласным [к]: *в̄өу* ‘сила’ – *в̄өққәң* ‘сильный’; *в̄әу* ‘деньги’ – *в̄әққәң* ‘денежный’ [5, 28].

Значительное место в теоретических трудах Н.И. Терёшкина занимает описание частей речи хантыйского языка. Автор характеризует грамматические категории имен существительных – число имен существительных (единственное, двойственное, множественное число), систему склонения имен, притяжательные формы имен существительных. Исследователь отмечает «образование притяжательных форм сопровождается рядом фонетических изменений, наблюдаемых на стыке лично-притяжательных суффиксов и основ. Кроме фонетических изменений, наблюдаются структурные изменения, в частности, изменение гласных в корне односложных

слов» [5, 40], например: *амп* ‘собака’ – *мă импăм* ‘моя собака’, *нӧң а́м-пӧу́лӧн* ‘твои две собаки’, *ач* ‘овца’ – *нӧң у́цӧн* ‘твоя овца’, *нӧң а́чӧу́лан* ‘твои две овцы’, *лӧк* ‘дорога’ – *мă лӧкӧм* ‘моя дорога’, *оу* ‘голова’ – *мăууам* ‘моя голова’. Автор подчеркивает, что чередование гласных в корнях слов «происходит лишь при образовании притяжательных форм единственного числа предмета принадлежности» [5, 42].

В работе Н.И. Терёшкин анализирует вопросы именного и глагольного словообразования ваховского диалекта [5, 29-30, 56-57, 76-80]. Ученый выделяет у существительных следующие деривационные суффиксы:

1) суффиксы **-в (ӧв/-ӧв)** (*вӧлтӧв* ‘рубанок’ (образовано от слова *вӧлта* ‘стругать’), *пӧтӧв* ‘ловушка, капкан, черкан’ (образовано от слова *пӧткӧлтӧ* ‘попадать в ловушку’), *жерсӧв* ‘паз, жолобок’ (от *жерӧтӧ* ‘выскребывать, вычерчивать’);

2) суффиксы **-вӧ/-вӧ** (*жӧлвӧ* ‘заплата’ (от глагола *жӧлта* ‘латать’), *кӧчвӧ* ‘веревка или ремень, которые служат для привязывания груза’ (от глагола *кӧчта* ‘привязать, обвязать веревками’), *жӧрвӧ* ‘повязка, завязка’ (от глагола *жӧртӧ* ‘привязать’), *кӧтвӧ* ‘середина, половина’ (от существительного *кӧт* ‘промежуток, пространство между двумя предметами’);

3) суффиксы **-вӧс/-вӧс** (*вӧрвӧс* ‘работа, занятие’ (ср. *вӧр* ‘дело’, *вӧртӧ* ‘делать’; *жӧлвӧс* ‘жизнь’ (ср. *жӧлта* ‘жить’), *пӧтвӧс* ‘злость, ярость’ (ср. *пӧтта* ‘обозлиться, прийти в ярость’), *н’улвӧс* ‘клятва’ (ср. *н’улта* ‘клясться, дать клятву’), *мочвӧс* ‘болезнь’ (ср. *мочкӧлта* ‘заболеть, захворать’);

4) суффикс **-ӧлӧнӧ** в словах *ӧуӧлӧнӧ* ‘падчерица’ (ср. *ӧуи* ‘дочь’, *пӧуӧлӧнӧ* ‘пасынок’ (ср. *пӧу* ‘сын’);

5) суффикс **-ӧс** (*алӧс* ‘выводок’ (ср. *алӧн* ‘начало, конец’);

6) суффикс **-са** (*тоуӧрса* ‘заросль молодого сосняка’ (ср. *тоуӧрта* ‘закрыть’);

7) суффикс **-ас** (*кӧрас* ‘вид, внешность’ (ср. *кӧр* ‘покров, образ’);

8) суффикс **-ӧвсӧ** наблюдается в слове *жӧлвӧсӧ* ‘стоянка, место временного обитания’ (ср. *жӧлта* ‘жить’);

9) суффиксы **-ӧли/-али**, образующие уменьшительно-ласкательные формы: *ватӧли* ‘ветерок’ (от слова *ват* ‘ветер’), *лӧуӧли* ‘хвостик’ (от *лӧу* ‘хвост’); *лӧймӧли* ‘топорик’ (от *лӧйм* ‘топор’) и др.

В ваховском диалекте исследователь выделяет 8 падежей: основной, направительный, направительно-целевой падеж, местный падеж, творительно-совместный падеж, творительно-объектный падеж, отложительно-продольный падеж, превратительный падеж. В более поздней работе «Склонение в палеоазиатских и самодийских языках» [1] ученый изменяет некоторые названия падежей. Так, основной падеж называет именительным-винительным. Выделяет также свойственный только восточно-хантыйским диалектам общенаправительный падеж (адитив), указывающий на

направленность движения в сторону какого-нибудь предмета, например: в.-в. *wor ontra* ‘в том направлении, где лес’. Выделяет исходный падеж, семантика падежа «откуда», «от кого», указывает также на место, по которому или вдоль которого протекает движение. Исходный падеж образован «с помощью суффиксов *-ӧу/-ӧу* (*-оу/-ау*) в вах-васюганском наречии и с помощью суффикса *-i* в сургутском наречии» [1, 71], например: *жӧнкӧу* ‘из воды’, *ӧрӧмоу* ‘от отца’, *вауоу* ‘по Ваху’, *ас канӧи sotl* ‘по берегу реки идет’ (ср. в очерках данные значения рассматриваются в отложительно-продольном падеже) [5, 54]. В данной работе [1] Терёшкин также не выделяет направительно-целевой падеж, семантика которого «направление к месту или цели действия (движения)» [5, 46].

У прилагательных ваховского диалекта, имеющих синтаксическую функцию именного сказуемого, исследователь отмечает отличительный признак, не наблюдаемый в других диалектах хантыйского языка. Прилагательные «получают специальный предикативный показатель – суффикс *-ӧки, -ӧки*», например: *мӧу уӧу мӧнвӧл*, *мӧу лӧпӧкӧки* ‘По подземелью едет, земля темная’; *лӧу-ӧнтӧ пӧ тӧуӧнӧ жӧуӧн т’ӧлӧуӧки* ‘Ведь в некоторых местах речка, наверно, поляя’ [5, 58].

В системе числительных автор обращает внимание на структуру числительного *кӧткӧн* ‘два’, принимающего суффикс двойственного числа, при сочетании с существительным суффикс двойственного числа отпадает и присоединяется к определяемому существительному, например: *кӧтӧскӧн* ‘две большие реки’, *ка кӧткӧн* ‘два дома’. Это морфологическое явление можно считать особенностью ваховского диалекта. Анализирует автор состав числительного *ӧжӧрӧнӧ* ‘девять’, в структуре которого выделяет следующие части: *ӧж* ‘один’, *ӧрӧкӧкӧ* ‘больше, сверх’, *жӧн* ‘десять’ [5, 59].

Личные местоимения ваховского диалекта склоняются по семи падежам. Выделяются именительный, винительный, дательный, направительный, творительный, совместный, исходный падежи. Приводит парадигмы склонения указательных, вопросительно-относительных, неопределенных местоимений, которые склоняются как существительные.

Н.И. Терёшкин отмечает наиболее употребительные послелогов про-странственной и временной семантики ваховского диалекта. «Слова, употребляемые как в роли знаменательных, так и служебных слов послеложного значения» [7, 75], ученый называет послеложными именами, например: *кӧтӧ*, *кӧтӧнӧ* ‘между’, *каса*, *касӧнӧ* ‘за’, *сӧйӧ*, *сӧйнӧ* ‘за’, *уӧа*, *уӧнӧ* ‘под’ и др. В ваховском диалекте использование послелогов ограничено по сравнению с северными диалектами, что автор объясняет развитой падежной системой исследуемого диалекта [5, 75].

Среди глагольных лексем Н.И. Терёшкин выделяет лично-числовые формы (формы глаголов безобъектного и объектного, пассивного спряжения),

формы причастий, деепричастий и инфинитив, рассматривает категорию наклонения: изъявительное, повелительное, предположительное наклонение. В ваховском диалекте отличается категория времени. «В ваховском диалекте различается пять форм простых глагольных времен: настоящее-будущее и четыре прошедших времени» [5, 80], которые различаются в двух аспектах: по давности и определенности. Выделяются формы *недавно прошедшего времени*, морфологические показатели глаголов – суффиксы -с и -у́йс/у́ас (или -кәс/қас) (*мә мән-с-әм* ‘я ушел’, *мә пән-с-әм* ‘я положил’; *мә мән-у́йс-әм* ‘я ушел’, *мә пән-у́ас-әм* ‘я положил’), формы *давно прошедшего времени* не имеют суффикса (*мә мән-әм* ‘я ушел’, *мә пәнәм* ‘я положил’) или маркируются суффиксом -у́йл/у́ал (или его вариантами -кәл/қал) (*мә мән-у́йл-әм* ‘я ушел’, *мә пән-у́ал-әм* ‘я положил’).

В книге исследователь рассматривает семантические разряды наречий: качественные, пространственные, наречия с временным значением. Наречия с количественным значением условно относятся автором к числительным.

Летом 1954 г. в течение 5 месяцев Н.И. Терёшкин был в экспедиции на реке Вах в районе населенных пунктов Лабаз-Ёгана (ныне п. Охтеурье), Большой Ларьяк и Корлики. В период командировки он записал уникальные образцы устной речи от носителей ваховского диалекта, сказки, бытовые рассказы, отдельные слова и фразы. Данные записи представлены в качестве приложения в книге 17 текстами – образцами хантыйской связной речи. Собранный материал лег в основу краткого «Хантыйско-русского словаря» [5, 126-201]. В качестве приложения к словарю даны личные мужские и женские имена [5, 202]. Обобщающей лексикологической работой ученого стал «Словарь восточно-хантыйских диалектов» [2].

Проанализировав основную работу Н.И. Терёшкина, мы пришли к следующим выводам. Н.И. Терёшкин в своих работах отчасти отталкивается от работ своего учителя – ведущего финно-угроведа В. Штейница, но, с другой стороны, привносит в разработку вопросов по хантоведению много нового. В настоящее время бесценен собранный им лингвистический диалектологический материал, в его трудах даются четкие, яркие примеры. Научная деятельность создала ученому-хантоведу заслуженное признание среди его учеников, последователей, молодых исследователей хантыйского языка, его труды являются основополагающими в хантыйском языкознании. Его диалектологические труды [3], [5] послужили основой для написания интересной работы по ваховскому диалекту хантыйского языка венгерского исследователя Ласло Хонти [8]. Н.И. Терёшкин многие годы работал старшим научным сотрудником в Ленинградском отделении Института языкознания АН СССР. Как ученый он представлял хантыйское языкознание на конференциях по финно-угроведению. Так, на совещании по

языкам народов Севера (1952 г.) он выступил с докладом «Очередные вопросы развития литературного языка ханты» [9]. Н.И. Терёшкин в течение ряда лет по поручению Министерства просвещения РСФСР плодотворно работал над созданием букварей и методических пособий на ваховском и сургутском диалектах хантыйского языка. Этот комплект учебников и методических пособий оказал неоценимую помощь учителям школ в обучении хантыйскому языку.

Литература

1. Терёшкин Н.И. Система склонения в диалектах обско-угорских языков // Склонение в палеоазиатских и самодийских языках. – Л.: 1974. – С. 67-77.
2. Терёшкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. – Л.: 1981. – 544 с.
3. Терёшкин Н.И. Ваховский диалект хантыйского языка. Фонетика и морфология: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М.: 1967. – 19 с.
4. Терёшкин Н.И. Хантыйский язык // Языки народов СССР. Т. III. Финно-угорские и самодийские языки. – М.: 1966. – С. 319-342.
5. Терёшкин Н.И. Очерки диалектов хантыйского языка. Ч. I. – Л.: 1961. – 204 с.
6. Терёшкин Н.И. О некоторых особенностях ваховского, сургутского и казымского диалектов хантыйского языка // Просвещение на советском Крайнем Севере. Вып. 8. – Л., 1958. – С. 319-330.
7. Верте Л.А. Консонантизм хантыйского языка (экспериментальное исследование). – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. – 330 с.
8. Хонти Л. Ваховский диалект хантыйского языка // Народы Северо-Западной Сибири: Сборник / Под ред. Н.В. Лукиной. – Вып. 2. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 3-22.
9. Терёшкин Н.И. Очередные вопросы развития литературного языка ханты // Совещание по языкам народов Севера: Тез. докл. – М.-Л.: 1952. – С. 41-43.

Оленеводческая лексика лозьвинских манси

Т.П. Бахтиярова,
М.В. Кумаева*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
Ханты-Мансийск*

Аннотация. В данной статье рассматривается оленеводческая лексика народа манси, которая распределяется авторами по следующим тематическим группам: «Кāтыл ḡцнэ сāлыт наманыл» 'Общие названия домашних оленей', «Сāлыт матыр вāрмалъ мāгыс лāвим наманыл» 'Названия оленей по их предназначению', «Сāлыт урыл сāвсыр лāтың ос тāн āгманыл намыт» – 'Заболевания оленей и общая лексика, связанная с оленеводством'.

Ключевые слова: манси, оленеводство, традиционный уклад, лексика, оленеводческая лексика, названия оленей.

С древнейших времен манси занимались охотой, рыболовством, оленеводством. В данной работе даны оленеводческие лексемы, зафиксированные во время полевых исследовательских работ по сбору фольклора и языкового материала. Информантами являются жители д. Тресколье (Кёрасколыңъя пāвыл) Ивдельского района Свердловской области: Анямов Степан Николаевич и Анямов Валерий Николаевич, проживающие по реке Лозьва (Лусумъя). До 1990-го года они занимались оленеводством и имели собственное большое стадо оленей.

Общие названия домашних оленей (Кāтыл ḡцнэ сāлыт наманыл)

В мансийском языке в качестве названия оленя, независимо от пола и возраста, используется лексема сāлы 'олень'. Для обозначения домашнего оленя используется лексическая единица кāтыл ḡцнэ сāлы (букв. ручной олень), а для дикого оленя – вōр сāлы (букв. лесной олень), вёр (или вёрк) сāлы. Лексическая единица окка – название оленя, осиротевшего и выращенного возле чума; вскормленный, прирученный олень (оленьёнок).

Тāглың āньтуп – олень с полными густыми рогами, т.е. рога со всеми отростками, согласно возрасту;

Пāспың āньтуп – 1) олень с широкостоящими в стороны рогами, с отростками как вилы; 2) 2-годовалый олень;

Оццā āньтуп – с узкими тощими рогами;

Хōптырка – не огулявшаяся, не отелившаяся в текущий сезон самка;

Нēнтсати – нестельная олениха, яловая олениха, бесплодная;

Пāсыг – только что родившийся оленьёнок, новорождённый;

Мāньлат сāлы – олень возраста 1 года или 2 лет;

Нēви сāлы – самка. Нē сāлы āньтаге хот-вуцкасы, унттынētэ юи-пāлт 'Самки сбрасывают рога после отела, а самцы после гона (после середины октября)';

Мулха, молхам – безрогий олень (āньттāл);

Хōпт – кастрированный воровой олень;

Хāр – самец-производитель, его обычно не запрягают;

Нильмуңкв – линия шерсти оленя;

Хунь нильми, нēплув совыг ёмты 'к августу вырастает молодой короткий ворс и в августе оленя на неблюю забивают'. Нēплув совыл сāвсыр пормас юнтаве 'из неблюю женщины шьют одежду, обувь';

Торицң (сāлы) – упрямый олень;

Рēтың (сāлы) – капризный, притворяющийся олень, при езде он может лечь или медленно бежать;

Яңк кāт-лāгдуп хōптырка – с белыми ногами (яловая самка оленя);

Щакариң āньтуп – с изогнутыми кривыми рогами (олень);

Кāт цахыл лув – подчашечная кость ног;

Котиль сāлы – средний олень в упряжке;

Пāлыг – правый крайний от вожака (пāл сāлы – см. выше);

Сāр сāлы – вожак в упряжи, коренной олень;

Лāкквāлыг (лāк квāлыг?) – основная верёвка в упряжи;

Квāлгын рот сāлы – спокойный к вылову олень, т.е. при вылове не сопротивляется;

Яңк тоңхуп сāлы – с белым копытом или мехом выше копыт («белые носочки»);

Яңк вильтлāтуп (сāлы) – белолобый (олень);

Хōптырка – самка, которая не огулялась в нынешнем году;

Хансаң (сāлы) – пятнистый (олень);

Самаротка (самаратка) лōмтың – с большими чёрно-белыми пятнами;

Хуриң (сāлы) – неуловимый;

Пуңк тотап – вожак стада;

Мацк, сāлы маньцк – хвостик у оленя (рудимент хвоста).

**Названия оленей по их предназначению
(Сāлыт матыр вāрмалъ мāгыс лāвим наманыл)**

Манси во время обрядов забивают оленей для жертвоприношений, при этом используется особенная лексика, например: йир сāлы 'жертвенный олень', колас тōварттан сāлы 'олень, предназначенный для забоя во время поминального обряда, после кончины члена семьи'. Также в мансийской

оленоводческой лексике выделяется небольшая группа названий оленей по их хозяйственному назначению: в качестве возовых груженных нарт манси используют быков-кастратов (*хõпт сãлы*), нестельных самок (*нẽнтсати*), неотелившихся в этом сезоне самок (*хõптырка*).

Каждый олень в упряжке имеет своё определённое место и соответствующее название, например:

Вãнтсун хõпт – возовой (рабочий) олень-бык грузовой упряжной олень в кочевом обозе для грузовых нарт;

Ãнас хõпт – общее название рабочих оленей в кочевом анасе (обозе), у каждого члена семьи свои олени-быки;

Пãл сãлы – правый крайний упряжной олень;

Котиль сãлы – средний олень в упряжи;

Сãр сãлы – коренной передовой олень (слева запряжённый);

Сохт сãлы – коренной олень, вожак упряжки;

Сун сãлыт – ездовые олени, для легковых нарт;

Кẽрнẽ сãлыт – обученные олени, которых запрягают в упряжку (обученные ходить в упряжке);

Хисгйиң сãлы – олень, который пасётся возле чума, палатки, стойбища, любит лизать соль;

Пўң – стадо;

Хãрссов – с короткой молодой шерстью олень (в июле);

Кол ёр – стоянка чума, временное стойбище;

Сãлы лўльтан мã, пувнẽ мã – огороженное место для отлова оленей. Место отбора и отдыха оленей (стада);

Пõстẽгыт (щёрхил *вãрẽгыт*) – учёт молодняка оленеводами, ведут запись, ставят метки хозяина (родовые знаки);

Ãнас – грузовой кочевой обоз, караван; вереница кочевых грузовых нарт;

Сун – нарта;

Пõх пãртың сун – женская нарта (с досками по бокам сидения);

Тюньтарың сун – нарты, имеющие на носу дугу (отбойник);

Сун лõпс – подбивка под полозья (сун патта);

Вãнтсун – нарты для перевозки дров, грузов, вещей, продуктов;

Нетча (*нетца, нетса*) – передняя часть носа нарт;

Волк сун – нарта без груза, свободная пустая нарта.

Общая лексика, связанная с оленеводством, заболевания оленей (Сãлыт урыл сãвсыр лãтың ос тãн ãгманыл намыт)

Ёвткаминтатẽ – воспаление лёгких у оленей. Заболевшего этой болезнью оленя забивают сразу, чтобы не заразились другие олени;

Кãт-лãгланыл хот-мосылтавет – гнойные нарывы вокруг копыт; болезнью копытная;

Пõхсыңыг ёмтẽгыт – на спине у оленя появляются капсулы. Осложнение с гнойными нарывами и с личинками, которые откладывает подкожный овод. Олень начинает худеть, но может поправиться, выздороветь.

Сãлы кẽруңкв – запрягать оленей;

Сãлы хот-тãрталаңкв, хот-ойтгалаңкв – распрягает оленей;

Хõптыг вãруңкв – кастрировать оленя;

Сãлы хот-ойттуңкв – упустить пойманного на аркан оленя;

Сãлы рẽпуңкв – ловить арканом оленя;

Сãлыт мувылтаңкв – обход стада (пастухом), тропить вкруговую пастбище с оленями;

Сãлыт акван-атуңкв – собирать стадо;

Сãлыт пõсуңкв – погонять оленей;

Сãлыт ўруңкв – охранять, пасти стадо;

Сãлы янас пувуңкв – выловить и отделить от стада оленя;

Тыницаң сõхтуңкв – аркан сматывать;

Тõслым тãн – оленины жилы, высушенные для изготовления ниток, для шитья изделий из шкур;

Тãн вãруңкв – прясть нити из сухожилий оленя (лося);

Тытылтаңкв кот, сов – замачивать шкуру, камус оленя для обработки;

Сайлаңкв, сãвлаңкв, саилтаңкв – испортить, сгноить;

Туйи сов – летняя шкура с коротким молодым ворсом;

Туйи кол ёр – летняя стоянка чума;

Ницта – необученный олень;

Сов кйвыр пãлẽ – внутренняя, изнаночная сторона шкуры;

Сов пуның пãлẽ – лицевая сторона с шерстью;

Талква, вãти кãт-лãглуп – низкорослый олень с короткими передними и задними ногами;

Лẽпык хурип сãлы – белый олень, окрасом как песец;

Нянь сãвам – мучная закваска для замачивания шкур для последующей их обработки;

Лõңханьцап – колокольчик (на ошейнике оленя);

Нãрм лув – лопаточная кость;

Хицра нẽлт сãлы – олень с выгнутым носом;

Ётылтахтын ййв – инструмент для очистки мездры (шкуры);

Ётылтахтын пãрт – доска, предназначенная для поскабливания мездры (шкуры);

Сыстан – спинные сухожилия оленя, из них прядут нити для шитья изделий из шкур;

Пẽс кол ёрт – старая стоянка чума, место, где был дом;

Йильни кол ёр – новая стоянка чума;

Вãлум – костный мозг (оленя);

Тāтыл сун – пустая нарта (без груза);
Нэ сун – женская нарта (ездовая, легковая, грузовая);
Тāтлан миннэ сун – ехать с пустой нарткой (без груза);
Сов сартуңкв хāпка сұл витыл – отваром ольховой коры смазывать (красить) мездру с изнанки;
Няра – кисы – обувь, сшитая из камуса;
Щулялаңкв лувōвлыл – вытаскивать костный мозг специальной косточкой;
Люльтаңкв, ловиньтаңкв (пӯсаст) – сбор стада для пересчёта и осмотра оленей;
Пуныңыт – с мехом, с шерстью;
Кāт-лāгл котыт – камусы с оленьих ног;
Кот пāсса – рукавицы, сшитые из камуса (передних ног оленя);
Эңкыт (кёңныт в сыгве называют) – шнурки, завязки (на любой одежде).
Кёрхатуңкв (сāлыт) – запрягать в упряжку (оленей);
Кувиц – гусь меховая (шуба) мехом наружу из зимних шкур, одевается поверх малицы;
Вуйкан кувиц – суконная мужская малица;
Сāңылтаңкв – звенеть, брентать;
Хопылтаңкв – брякать;
Сāлы пōсийв, сāлы посна ййв – хорей (шест, которым погоняют оленей);
Мāцвāйиғ (на сыгве называют нуй вāйиғ) – чулки из сукна;
Вāй квāлығ – шнурки-подвязки (для длинной меховой обуви);
Тэның цāрк – пастбище, богатое ягелем (корм для оленей);
Осың совыл сагим тыныцаң – аркан, сплетенный из толстой сыромятной кожи;
Сыстаныл ёмас тāн вāраве, лāғыл тāныт, тāнығ вāрнэ хурипат ‘сухожилия с ног оленя пригодные для прядения ниток’ (хорошие нити получаются со спинного сухожилия оленя – *комментарий информанта*).
Вāглап – лямка;
Щёнитахтуңкв – собираться (в дорогу);
Нуйхатуңкв – стремительно бежать, нестись (об олене);
Самаротка (самаратка) лōмтың – с белым пятном на боку (олень);
Аңквал – пень, столб;
Ёхнэ ййв – привязывают оленя к дереву (или к столбу), чтоб не запутался;
Нор ййв – бревно к шее привязывают, и олень с ним ходит, пасётся, не убегает;
Щāрк – пастбище с оленями на кормёжке;
Пёс цāрк – старое пастбище;

Эт ўрнэ хōтпа – ночной пастух, дежурный;
Вāйығ, тўприиғ – кисы, унты;
Вāй патта – подошва для унтов, кисов;
Палцаманкем, нёвлиң, сылам – упитанный олень;
Рот сāлы – спокойный (обученный) олень;
Тāтлан сұлтаңкв – ехать вскачь пустым, не гружёным;
Тāтламаң – с полупустыми нартами (ехать);
Хот-нāлкуңкв – обрубить сучья;
Хот-ёратаңкв – прострогать;
Вильтсов – шкура с головы оленя;
Вōй – жир;
Кйвыр вōй (сāлы) – внутренний жир (оленя);
Сахнет вōй – жир с кишков оленя;
Ўныцас – сало со спины оленя;
Вōртхатуңкв – упираться;
Восы – копать;
Восытаңкв – копать;
Хурилахтын (сāлы) – боящийся, испугавшийся олень, убегает при ловле арканом;
Сұлтаңкв – ехать на упряжке (скачками, очень быстро);
Айктахтуңкв – созывать стадо следовать за собой;
Пōсхатуңкв – гнать стадо;
Тыныцаң сармак – кость из рога (костяшка) на конце аркана, имеющего два отверстия.
 Таким образом, лексика, связанная с оленеводческим промыслом, нами представлена следующими лексико-семантическими группами: «Кāтыл бщнэ сāлыт наманыл» ‘Общие названия домашних оленей’, «Сāлыт матыр вāрмалъ мāгыс лāвим наманыл» ‘Названия оленей по их предназначению’, «Сāлыт урыл сāvсыр лāтың ос тāн āгм намыт» ‘Заболевания оленей и общая лексика, связанная с оленеводством’.

Информанты

1. Анямов Степан Николаевич, 1964 г.р., д. Тресколье, Ивдельский район, Свердловской области.
2. Анямов Валерий Николаевич, д. Тресколье, Ивдельский район, Свердловской области.

Н.А. Герляк

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

Аннотация. Любой естественный язык служит средством формирования, сохранения и трансляции национальной культуры. В данной статье дается описание основных лексико-тематических групп лексики материальной культуры хантыйского языка.

Ключевые слова: язык, культура, лексика материальной культуры, артефакты, тематические группы, хантыйский язык.

К материальной культуре относят объекты, созданные человеком и материально существующие в пространстве в определенные временные периоды. В их числе: орудия труда, оружие, средства передвижения, поселения, жилые и хозяйственные постройки, домашняя утварь, посуда, одежда, украшения, игрушки, пища и т.п. Физические объекты, созданные руками человека, имеют свойство «уходить в прошлое» (их называют артефактами). Они имеют определенное символическое значение, выполняют определенную функцию и представляют ценность для группы или общества. Артефакты, создаваемые обществом, могут рассматриваться так же, как слова в языке народа. Предметы материальной культуры предназначены для удовлетворения, прежде всего, материальных потребностей человека, т.е. потребностей организма, тела человека в пище, одежде, жилище.

Важнейшим элементом материальной культуры любого народа является его быт, конкретно отражающийся в его национальном языке посредством специальной лексики, которая определяет различные стороны и объекты данного быта.

Так, в одежде прослеживаются стиль жизни и характер самого народа. На эволюцию одежды влияли многие факторы: климат, местные традиции и особенности экономического уклада и т.п. Одежда защищает человека от холода, является составляющей религиозного ритуала, сословно-различающим, этическим, эстетическим элементом и произведением искусства. Среди хантыйских наименований одежды можно выделить названия верхней одежды и ее частей (*məl* 'шалица', *pərxa* 'парка', *nij palta* 'суконное пальто', *pqt-āntap-keł* 'широкий кушак из шерстяных ниток, *pən* 'густая подпушка малицы', *rəx* 'воротник', *raw xānši* 'зубец в орнаменте' и т.д.), головные уборы (*uxsam* 'платок' и т.д.), обувь (*wej* 'кисы', *kes* 'чиз' и т.д.).

¹ Статья подготовлена на материалах В. Штейница [1].

Понятие «украшение» включает в себя названия определенных предметов эстетического характера, к которым могут быть отнесены *kewəŋ rəŋša* 'украшение для кос остячек', *rənt* 'сережка' и т.д. Лексика украшений хантыйского языка обогащается за счет заимствований, так как в силу улучшения условий жизни и материального состояния людей современный человек приобретает все больше драгоценных украшений, не имеющих национальных границ.

В материальной культуре народа ханты важное место занимают домашняя посуда и утварь. Для обозначения общего названия посуды в хантыйском языке употребляется термин *an-sōn* 'посуда (букв.: 'чашка, кузовок')'. Наиболее употребительными в этой группе являются следующие слова (и сложные слова):

– **названия домашней мебели:** *xət purmās* 'мебель', *nurəm* 'полка', *pāsan* 'стол', *pāsan xət* 'столешница', *aj pāsan* 'табуретка', *əmāst ipāsan* 'стул', *āška* 'шкаф', *jūx pāsan* 'деревянный стол', *šaj laraś* 'посудный ящик', *sōntək* 'сундук', *kāmət* 'комод', *wōlas* 'скамейка', *tiwan* 'диван', *tōxəltəp* 'ящик' и т.д.;

– **посуда:** *ōmpi* 'ковш', *pōška* 'бочка', *kartian* 'корыто', *tas* 'таз', *wetra* 'ведро', *ālanj pūt* 'бак (букв.: посуда с крышкой)', *l'uxətijlt ipūt* 'умывальник', *wetləp* 'стружка, используемая для хозяйственных нужд', *wetləp mōŋxali* 'тряпка из стружек', *lipi* 'посуда, сосуд, емкость, вместилище', *sōn* 'берестяной кузов для хранения пищи', *šaj an*, *šaj jŋšti an* 'чашка', *šaj an pūś* 'блюдец', *lətan* 'чашка для еды', *āl* 'крышка, покрывало', *jūx an* 'деревянная чаша для рыбы, мяса', *xūl an* 'деревянная удлиненная чаша', по краям которой клалась вареная рыба, а в середине была «макалка» из ухи и соли', *kew kartan* 'сковорода', *pitən* 'бидон', *kewān* 'бутылка', *panka* 'банка', *karti xūšap* 'жестяная банка', *sakkar punti an* 'сахарница', *sul punt ian* 'солонка', *xint* 'кузов для сбора и хранения ягод', *kəranek* 'корневатик', *kūkər* 'берестяной кузов для хранения продуктов', *kūšəm* 'берестяной короб', *jijəl* 'коробка из бересты', *pūt* 'котел', *pūt jūx* 'таган', *kew pūt* 'чугунный котел', *suxtapūt* 'кувшин, крынка', *wuj punt ian* 'масленка', *esəmjinj punti lipi* 'молочник', *āstākan* 'стакан', *kūrška* 'кружка', *kartan* 'металлическая чашка, сковорода', *šajput* 'чайник', *keši* 'нож', *hali* 'ложка', *wūlka* 'вилка', *lij* 'поварешка', *jūx lij* 'деревянная поварешка', *hān əmāsti kār* 'лопата, которой ставят хлеб в печь', *səxəl* 'доска', *wōhsup* 'набирушка для ягод', *šarka* 'чарка' (рюмка), *sat* 'садок для хранения живой рыбы', *jŋk jŋəl* 'кузов для переноски воды', *šūmpal* 'берестяной черпак', *šaj* 'кушенка (чуман)', *rešata* 'решето' и т.д.;

– **лексика, называющая постельные принадлежности:** *ullət* 'постель', *lāpi* 'циновка', *tāxti* 'оленья шкура, используемая для постели' (подстилка), *turən laxār* 'циновка' (сплетенная из травы для постели, кладется под шкурами), *tāxər* 'ковер, рогожа', *rākaśə* 'рогожа', *usum* 'подушка', *kāšas* 'наволочка', *lanjəp* 'покрытие, одеяло', *pōška* 'подушка', *perina* 'перина' и т.д.

В этой группе многие предметы не прошли испытание временем и потеряли свою актуальность в связи с развитием техники, промышленности. А обозначающие их слова перешли в пассивный слой лексики или получили новую смысловую нагрузку.

– **лексика, отражающая тип жилья, построек и их частей:** *rawər(t)-χət* ‘бревенчатый дом’ *huki χət* ‘зимний чум, покрытый меховыми покрывками (нюками)’ *kirmāš χət* ‘кирпичный дом’, *kew χət* ‘каменный дом’, *lērās χət* ‘скрадок’, *pāršān χət* ‘палатка’, *χəət sūŋ* ‘угол дома’, *mül sūŋ* ‘передний, священный угол (где хранятся домашние боги)’, *χət pelək* ‘часть дома’, *χət pāti* ‘дальняя часть дома’, *χət pitār* ‘стена (букв.: бок дома)’, *χət šāš* ‘пространство за домом’, *χətxāri* ‘пол’, *χətxār səχəl* ‘доски для пола в чуме’, *χət pawārt* ‘бревно дома (букв.: дом бревно)’, *χət lakep* ‘сруб, фундамент дома’ и т.д.;

– **разные хозяйственные постройки:** *āmpar* ‘амбар’, *šulχət* ‘дровяной навес’, *pewəl-χət* ‘баня’, *pōšas* ‘изгородь для оленей’, *mis χət* ‘коровник’, *ləw χət* ‘конюшня’, *pērāš χət* ‘свинарник’, *əs* ‘стойка’, *nurum* ‘навес для сушки рыбы и рыбацких сетей’ и т.д.

Кроме вышеприведенных лексико-тематических групп, в лексике материальной культуры хантыйского языка огромное количество слов, отражающих хозяйственный и экономический уклад, средства передвижения, музыкальные инструменты, ритуальные предметы, игрушки и т.п.

Таким образом, язык этноса впитывает в себя все богатство культуры, в то же время любая национальная культура в немалой степени связана с характером и спецификой конкретного языка. Язык играет важнейшую роль в плане интернационализации культур, межкультурной коммуникации. Соприкосновение культур находит отражение в языке в виде лексических заимствований, большое количество которых в каждой лексико-тематической группе лексики материальной культуры хантыйского языка. Предметы материальной культуры, а вместе с ними и их названия особенно легко заимствуются, отчасти из-за моды на эти предметы и престижа, состояния экономики и технических новшеств.

Уровень развития общества определяет богатство лексики языка: чем больше развита материальная культура, тем больше слов в языке, тем больше возможностей отражения окружающей действительности. Так как язык не просто называет то, что есть в культуре, не просто выражает ее, формирует культуру, как бы прорастая в нее, но и сам развивается в культуре. Культура формирует сложную и многообразную языковую систему, способную накапливать человеческий опыт и передавать его из поколения в поколение.

Литература

1. Steinitz W. Dialektologisches und Etimologisches Wörterbuch der ostjakischen. – Sprachen. 1-13. Berlin, 1966-1991.

Хантыйская топонимия Казыма как источник этнокультурной информации (пути и средства передвижения)

Т.Н. Дмитриева, доктор филологических наук
Уральский федеральный университет, Екатеринбург

Аннотация. Рассматриваются хантыйские топонимы бассейна реки Казым, в которых представлены лексемы тематической группы «пути и средства передвижения» ('дорога и смежные объекты; 'средства передвижения и их части'). Анализируемые топонимы, собранные автором в полевых условиях и извлеченные из письменных источников, фиксируют историческое и современное расположение на местности основных дорог в Казымском регионе, несут информацию о контактах казымских хантов с ненцами, отражают особенности хантыйской традиционной культуры.

Ключевые слова: казымские ханты, топонимия, традиционная культура.

В современных условиях традиционные занятия составляют всё меньший процент в структуре хозяйственной деятельности коренного населения Севера. Полевые топонимические материалы, собранные автором на Казыме в 80-90-е годы прошлого века, уже являются историческим документом, зафиксировавшим факты отдаленного и недавнего прошлого из жизни ханты. Хантыйская топонимия бассейна реки Казым сохраняет многочисленные свидетельства освоённости территории региона ее населением, традиционными основными занятиями которого были охота, рыболовство и оленеводство. Топонимы, в составе которых встречаются лексемы, связанные с тематической группой «пути и средства передвижения», представляют интерес в различных аспектах: в частности, они фиксируют историческое и современное расположение на местности основных дорог в Казымском регионе, несут информацию о контактах казымских хантов с ненцами, отражают особенности хантыйской традиционной культуры.

В хантыйской топонимии Казыма выявлено 16 лексем данной тематической сферы, которые, в свою очередь, представлены двумя подгруппами: 1. Дорога и смежные объекты; 2. Средства передвижения и их части.

1. Дорога и смежные объекты – *йөш*¹ 'дорога', *пйнт* 'путь', *ньерса* 'деревометка'; *өхэт* 'волок', *нурл* 'мостик', *кәлтәң* 'пристань'.

1.1. Лексема *йөш* 'дорога' [1, 314; 2, 37; 3, 86] и производные от нее прилагательные встречаются в качестве детерминанта в названиях 6 объектов и в атрибутивной части топонима в названиях 20 объектов. Например:

¹ Хантыйские примеры даются в современной кириллической графике, принятой для казымского диалекта.

Ляңа йөш «Дорога северных хантов» – вдоль лев. б. р. Ай Хор юхан² (прав. прит. р. Хор юхан > Кур ёх сл.) на юг, в сторону Юильска. – «Из-под Салехарда ханты раньше всё на оленях ездили» (1998, Казым)³.

Өхтәң йөш «Нартовая дорога» – идет с севера на юг, в сторону Сургутского района, пересекая р. Казым, почти параллельно реке Помут. Там же, выше устья р. Помут, с правой стороны в р. Казым впадает ручей *Өхтәң йөш сойәм* «Ручей Нартовой дороги».

Амп йөш «Собачья дорога», также *Муйәң йөш* «Моимская дорога» – от д. Помут на ЮЮЗ, в сторону реки Моим (басс. р. Большой Атлым) и далее на Обь, к селу Кондинское (совр. с. Октябрьское). По этой дороге, как утверждают местные жители, ханты раньше ездили на собаках. О существовании еще в XVIII веке дороги между обской деревней Большой Атлым и бассейном Казыма – верховьями рек Лыхмы и Амни (откуда можно было попасть и на Помут) известно из сведений Г.Ф. Миллера, который писал: «Здесь [т.е. казымские. – Т.Д.] остяки также ходят вдоль Амьи до расположенной на Оби остяцкой деревни Большой Атлым <...>: 6 дней пути вверх по Амье, не совсем доходя до ее истока, который находится на расстоянии еще нескольких дней пути оттуда. Далее вправо по суше один день пути до <...> Лыхмы, которую пересекают поперек. Оттуда еще 2 дня пути до Атлыма». Также и Атлымские остяки «обычно ходят для охоты в район истоков Амьи...» [4, 250].

Помәт йөш «Помутская дорога» – вдоль р. Помут на юг, в сторону р. Лямин.

Вөнт йөш «Лесная дорога» – охотничья дорога из Помута на юг, в сторону Сургута. Ср.: на карте Хондажевского (экспедиция 1879 г.) [5] отмечены «пути, по которым кочуют инородцы»: там обозначается путь, проходящий от устья Надыма на юг, в район Казыма, и через юрты Казымские (= Юильские) к Оби – к юртам Сахалинские и к устью р. Пим, с ответвлением на юго-восток, к низовьям р. Торум-юган (= Тромъеган). Кроме того, отмечен путь вдоль реки Казым от верховий к устью.

Сүри йох вөнт йөш «Лесная дорога сурейского народа», = русск. Сурейский тес. Это дорога с затесами, по которой жители обской деревни Суреи (Сүри көрт) ходили в район реки Лыхма, где были их охотничьи угодья.

Касәм йөш «Казымская дорога» – из с. Полноват на восток, в сторону селений по р. Казым. «Это зимняя дорога в колхозную сторону. Ездили по этой дороге и на оленях, и на лошадях» (1993, Полноват).

В нескольких топонимах (названия 7 объектов) сообщается о местах «с ненецкой дорогой», что является ярким свидетельством ненецко-хантыйского взаимодействия на Казыме. В том числе:

Йурн йөш ай йухан «Маленькая река ненецкой дороги», или *Йурн йөшәң ай йухан* «Маленькая река с ненецкой дорогой» – прав. прит. р. Казым в верх. теч., ниже р. Минта. По сообщению информанта, «Ненецкая дорога проходит по реке. Рядом с ней зимник – зимник с Юлинска на Нумто» (1989, Юильск). Ср. сведения А.А. Дунина-Горкавича начала XX в.: «Владения остяков Юильского городка простираются на восток вплоть до юрты В. Молданова и далее до пересечения Казыма самоедскою дорогою» [6, 242].

Йурн йөш дор «Озеро ненецкой дороги» – проточное оз. по р. Сюнь юхан, ниже устья р. Ай Сюнь юхан. Рядом, на прав. б. р. Сюнь юхан, находится оз. *Вөн йурн йөш дор* «Большое озеро ненецкой дороги». Здесь пересекаются две дороги: одна, идущая от Юильска и далее вверх по р. Сюнь юхан на ЮЮВ, другая – прямая дорога на В, в сторону деревни и озера Нумто.

Йурн йөшәң сойәм «Ручей с ненецкой дорогой» – два объекта: 1. в басс. р. Помут. Информанты рассказывали, что по этой дороге, идущей вдоль ручья, ездят от устья р. Помут в верховья реки. Раньше по ней также «ходили ненцы» (1988, Юильск); 2. лев. приток р. Лыхма в верх. теч.; картогр. Юр-Южинг-Соим, Юрьюжингсоим. Ср. у Дунина-Горкавича: «Ерын-Ежин-Соим (Ерым-Ежин-Соим) (Самоедский Дорожный Ручей)» – впадает в р. Лыхн с левой стороны... при протяжении в 10 верст» [6, 234].

Вөн йурн йөшәң вөри «Большое озеро (старица) с ненецкой дорогой» – оз. на прав. б. р. Казым, выше р. Ёрла юхан. Напротив, на лев. б. р. Казым, выше устья р. Вон Вош юхан, находится оз. *Ай йурн йөшәң вөри* «Маленькое озеро (старица) с ненецкой дорогой». Дорога, пересекая Казым, проходит с севера на юг через оба озера.

Среди названий других объектов, привязанных к дороге:

Пөрсә вар йөш дор «Озеро дороги у Запора рыбной муки (т.е. где делают рыбную муку)» – на прав. б. р. Казым, в верховье, исток ручья Порса вар юхан. Здесь, по узкому перешейку между двумя большими озерами, проходит дорога из д. Нумто в сторону Сургута.

Сойәм йөш ов дор «Озеро устья (букв. «двери») дороги у ручья» – на прав. б. р. Ай Вош юхан (прав. прит. р. Вон Вош юхан).

Йөш «Дорожный ручей» – 6 объектов: 1. в басс. р. Кельси юхан; 2. в басс. р. Вон Вош юхан; 3, 4. в басс. р. Помут; 5, 6. в басс. р. Амня. Из них № 5 – прав. прит. р. Парт Амня. Название зафиксировано у Дунина-Горкавича в форме Ежинг-Соим [3, 235]. Ручей № 6 (= *Йөши сойәм*) – лев. прит. р. Сорум Амня. Здесь, как говорили информанты, «Дорога зимняя идёт в Казым и в Ханты-Мансийск» (1987, Амня); по этой дороге «На санях ездили» (1990, Казым).

² В географических привязках топонимы приводятся в русской транслитерации.

³ Пояснения информантов сопровождаются указанием года и места записи.

Мой йөшәң ай йухан «Маленькая река со свадебной дорогой», также *Мой йөш йәңтәй ай йухан* «Маленькая река, где ездят по свадебной дороге» – в басс. р. Сорум. Ср. название хантыйской сказки «Мой пант», переведенное на русский язык как «Сватовская дорога» [7, 57, 179].

Йөш килти сойәм «Ручей, у которого поднимается дорога» – прав. прит. р. Атум юхан (лев. прит. р. Казым в ниж. теч.).

Йөшәң Выркәм «Дорожный Выргим» – прав. рассоха реки Выргим (лев. прит. р. Казым в ниж. теч.). Вдоль этой рассохи проходит зимник.

1.2. Лексема *пәнт* ‘путь; след’ [См.: 1, 1180; 2, 72; 3, 212] входит в состав лишь одного топонима: *Тәл пәнт йәхтә мухәт* – протока из р. Казым в Казымский сор, слева по течению р. Казым. Перевод: «Протока, где ездят по зимнему пути». Но, по словам информантов, «Зимой и летом ездят по этой курьюшке. Зимой на лыжах, летом на лодках» (1990, Полноват); «Весной, наводнение когда, ездят по большой воде» (1993, Полноват).

Выявленные на Казыме «дорожные» топонимы сохраняют сведения о старинных дорогах, связывавших казымских хантов с хантыйским населением отдаленных территорий, уходящих с Казыма как в сторону Салехарда, так и на юг, вверх по Оби – к Суреям, Атлыму, также в сторону Лямина и Сургута. Они сообщают и о дорогах местного, внутрирегионального значения. Названия дорог, свидетельствующие о хантыско-ненецких контактах, указывают на эти контакты не только в верхнем течении Казыма, на исконных ненецких землях: «ненецкие дороги» проходили и ниже – в районе реки Помут, и по Амне, и даже по Лыхме. Данные топонимии и в наше время свидетельствуют о том, что по казымским дорогам ездили на оленях, на собаках, использовали нарты.

1.3. Лексемой *ньерса* обозначается дерево-метка, дорожный ориентир. По данным DEWOS, Kaz. *ñer'sa* ‘дерево, обозначенное отрубкой сучьев (особенно в местах, где раньше еще никто не был) / тропа, обозначенная отрубкой сучьев’ [1, 1080]. Ср. пояснения информантов: «Дерево стоит, с одной стороны сучья сняты, где зимник идет или дорога» (1990, 1993, Полноват). «Дерево: сучья обчистили, верхушка одна остаётся» (1992, Казым). «Хореем срубят ветки, а потом уже едут – видно, что в кроне ветки резко обрываются» (1988, Юильск). Слово встречается в двух комплексах топонимов:

Первый из них находится в среднем течении Казыма (по лев. б. р. Казым, выше устья р. Амня): *Ньерса йохәм* «Бор с деревьями-метками»; *Ньерса ньөрәм* «Болото с деревьями-метками»; *Ньерса мухәт* «Протока с деревьями-метками». – «Затёсы дорожные там делали» (1989, Казым); *Ньерса дорәт* «Озёра [у Протоки (или Болота)] с деревьями-метками»; *Ньерса пан* «Рыболовный песок [у Протоки] с деревьями-метками». Производными от приведенных топонимов являются названия расположенных здесь трех

хантыйских селений (изб летних и зимних): *Ньерса көрт* – 1. бывш. (= Ньерса көрт [8], = картогр. зим. Нерца-Горт), в бору Ньерса ёхум; 2. (=Ньерса пан көрт, = картогр. изба Нерца-Горт, лет. Нерцагорт) у рыболовного песка Ньерса пан; 3. (= картогр. изба Нерцагорт, лет. Нерцагорт, Нерца-Горт) на прав. б. р. Казым, за протокой Ньерса мухат. Уроженцы этих мест – казымские ханты Тарлины и теперь известны как *Ньерса көртәң йох* или *Ньерса йох*: «племня амнинское, Тарлины были фамилия, они там жили» (1992, Казым).

В районе нижнего течения Казыма также встречаются топонимы, называющие места с метками на деревьях: *Ньерсаң йухан* «Река с метками», или *Ньерсаң сойәм* «Ручей с метками» – лев. приток р. Йингк вой юхан (лев. прит. р. Амня). Возможно, топоним эллиптирован, поскольку по левому берегу этой реки, в верховье, есть болото *Ньерса кал* (= *Ньерсаң кал*) «Болото с метками», простирающееся до верховья р. Атум юхан (лев. прит. р. Казым). Как поясняет информант, «Там проходит олений зимник. Много речек и много дорог, все соединяются к этому болоту» (1990, 1993, Полноват).

1.4. Лексема *өхәт* ‘волок’ [1, 49; 3, 207]. Рассматривая казымские топонимы с этим компонентом, мы можем выявить места использования местным населением старинных и современных волоков – мест, где для сокращения пути перетаскивают по земле лодки между двумя реками или озерами, между изгибами реки или протоки. Ханты также называют волок по-русски: «*перетаск*», «*перетаска*».

В качестве детерминанта слово *өхәт* входит в состав четырех топонимов по среднему и нижнему Казыму:

Пусл ов өхәт «Волок устья протоки» – в нижнем течении прот. Хул лор пусл (Хуллорской протоки), сокращающий путь к ее устью.

(*Вөн*) *Шөхтә хө өхәт* «(Большой) Волок Свистящего человека», в переводе информанта – «*Свистуновыи перетаск*» (1990, Казым) – по прав. б. р. Амня, в верх. теч.; *Ай Шөхтә хө өхәт* «Маленький Волок Свистящего человека» – по прав. б. р. Амня, в ниж. теч. («Свистящий человек» – антропоним или имя лесного духа).

Даль өхәт «Военный волок» (= *Даль өхәт йөр* «Русло Военного волока») – между протокой Сорум Касум (северным руслом Казыма) и озером *Даль өхәт дор* «Озеро Военного волока». По легенде, здесь была война с ненцами.

Чаще термин встречается в атрибутивной части топонимов – это названия 14 объектов в бассейнах рек Кур ёх, Помут, Амня, Лыхма. Например:

Өхәт йохарт «Волоковая развилка» – 1, 2. в верх. теч. р. Помут. О первом из этих ручьев (лев. прит. р. Сорум Помут или прав. прит. р. Помут) известно, что «По этой развилке идет перетаск от Лямина, с Оби» (1990, Казым); «Вместе с другим ручьем близко сходятся, и дорога там проходит» (1992, Казым); 3, 4 – см. ниже *Өхәт йухан*.

Өхэт йухан «Волоковая река» – 1. лев. прит. р. Курьёх. Информант так рассказывал об этой речке: «Она делает 18 или 19 озёр, Перетасковая речка. Большой поворот – вот его перетаскивали, если едешь. Вот эти зигзаги там перерезывали раньше, когда без моторов ездили» (1989, Юильск); 2. (= *Өхэт йохарт* 3) лев. прит. р. Амня в верх.; 3. (= *Өхэт йохарт* 4) лев. прит. р. Сорум Амня, с притоками *Вөн өхэт йохарт* «Большая Волоковая развилка» и *Ай өхэт йохарт* «Малая Волоковая развилка»; 4. лев. прит. р. Лыхма в верх. (= *Вөн өхэт йох*), рядом в Лыхму впадает р. *Ай өхэт йох* «Малая волоковая речка».

Өхэт сойм «Волокковой ручей» – прав. прит. р. Йингк вой юхан (лев. прит. р. Амня).

«Волоковыми» являются не только речки, но и некоторые озера. Например, *Өхтэң майдэң дор* «Волоковое карасье озеро» и *Ай Өхтэң майдэң дор* «Малое волоковое карасье озеро» (иначе: *Вөн олтам майдэң дор* «Большое Соединенное карасье озеро» и *Ай олтам майдэң дор* «Малое Соединенное карасье озеро») – на лев. б. р. Казым, около 2 км к ЮЗ от пос. Верхний Казым.

Еще одна пара «волоковых» озер – *Вөн Өхтэң майдэң дор* «Большое Волоковое карасье озеро» и *Ай Өхтэң майдэң дор* «Малое Волоковое карасье озеро» находится на лев. б. р. Казым, около 4 км. к С-СВ от д. Хуллор. Между этими озерами также перетаскивали лодки, «перетаски были» (1998, Казым).

1.5. Лексема *нурд* ‘мостик’ отмечена в двух топонимах: *Мув нурдэң сойм* «Ручей с земляным мостиком» – лев. прит. р. Амня в верх. теч.; *Нурдэң көрт* «Селение (изба) с мостиком» – там же, на лев. б. р. Амня, выше устья ручья.

По словам информантов, берега этого ручья «ровные, низкие» (1999, Амня); «места отлогие по берегам, а потом сразу на материк поднимается» (1992, Казым); «*мув нурд* – отлогий берег, ягель растёт на нём» (1999, Казым). Есть и другие толкования: «мостик был там или берег так называли» (1987, Амня); «Деревья завалились через ручей, занесло, трава выросла, получился мост – *нурд*» (1992, Казым), «как мост образовался на этом завале» (1999, Казым); «там сверху землю сыпали» (1993, Амня).

Таким образом, словосочетание *мув нурд* обозначает ‘земляной мостик’ (созданный природой или человеком) или же особый тип берега. Ср. по словарным данным: Kaz. *пбгд* ‘мостик (например через болото или ручей, от берега к пристани); – ‘волнами намытая или проторенная терраса на склоне высокого берега, ровная песчаная полоса ниже высокого берега у воды’ [1, 1017]; kaz. *нурал* ‘мост’, *кэв нурал* – каменный мост [3, 179].

1.6. Термин *кайтэң* ‘пристань’ [1, 619; 2, 38; 3, 101]. Мест, удобных для причаливания лодок, на Казыме много, но в топонимии их упоминается только три: у устья р. Курьёх, у д. Хуллор и по р. Нёрум юхан (басс. р. Амня).

Кайтэң сәңхәм «Яр у пристани» – на лев. б. р. Курьёх, у устья. Там же находится бор *Кайтэң сәңхәм йохәм* «Бор Яра у пристани» и селение (изба) *Кайтэң сәңхәм* (номенклатурный термин көрт эллиптирован). Вероятно, то же селение называли *Кайтэң йохәм көрт* «Селение бора у пристани» (по данным письменного источника – «Калтынг-егом курт, юр. на р. Курьёх») [9, 68–69].

Кайтэң дор «Озеро с пристанью» – второе название озера Хул лор. На берегу озера, соединенного с р. Казым протокой Хул лор пусл, расположена д. Хуллор (Хул лор көрт), вблизи деревни и находится пристань – место, где причаливают лодки и по которому называют одно из известнейших озер региона. Севернее озера Хул лор (Калтанг лор) находится оз. *Ай Кайтэң дор* или *Кайтэң ай дор* «Малое озеро с пристанью», или *Кайтэң тор ай тор* «Малое озеро Озера с пристанью»), названия которого вторичны.

Хоп кайтэң дор «Озеро у лодочной пристани» – на прав. б. р. Нёрум юхан (прав. прит. р. Амня) в средн. теч.

2. Наименования средств передвижения и их частей, представленные в хантыйской топонимии Казыма, – *өхэл* ‘нарта’, *боһъар* ‘доска нарты’; *хон* ‘лодка’, *пой* ‘борт лодки’, *тухэт* ‘перекладина, распорка в лодке’, *дөп* ‘весло’; *кёрма* ‘упряжка’; *лак* ‘хомут’, *сыв* ‘ремень’ – детали собачьей и оленьей упряжи; *ват* ‘лыжное крепление’. С историко-культурной точки зрения интересен не только сам факт фиксации использования этих реалий в повседневной жизни ханты, – отражение их в топонимии является важным свидетельством специфики восприятия хантами окружающей природы.

2.1. *Өхэл* ‘нарта’ [1, 39; 2, 118]. Лексема входит в состав двух уже упоминавшихся топонимов: *Өхлэң йөш* «Нартовая дорога» – пересекая р. Кахым, она идет с севера на юг, в сторону Сургутского района, почти параллельно реке Помут; *Өхлэң йөш сойм* «Ручей Нартовой дороги» – прав. приток р. Казым, выше устья р. Помут.

2.2. *Боһъар* (в транскрипции также *т’он’м’эр*, *т’он’тер*) ‘доска (передняя или задняя, перегородка) нарты’. Слово встречается в названии озера *Боһъар дор* в басс. р. Курьёх, на границе Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого а. о. (= картогр. Тендер-Лор, Тендерлор, Тёндерлор, (ошибочно) Гёндерлор).

В ненецком языке известно тундр. нен. *тёндер*” [10, 654]; тундр. нен. (обд.) *т’он’м’эр*” [1, 1522] – ‘передок и спинка ездовой нарты’, лесн. нен. (пур.) *т’он’м’ал* ‘доски спереди и сзади на женской нарте’ [См.: 11, 132; 12, 47]⁴. Из ненецкого заимствованы коми ижемское *т’он’д’эр* ‘дощатая

⁴ Ненецкие примеры из финно-угорской транскрипции переведены нами в транскрипцию на основе кириллицы.

спинка легких саней' [13, 228], сев. хант. (обд.) *tüñter* 'передняя, задняя доска нарты' [1, 1522] и манс. (сыгв.) *tüñtär* 'часть саней' [14, 178].

Казымский топоним *Боньвар дор* может быть гибридным ненецко-хантыйским либо коми-хантыйским, но, возможно, что оно содержит не зафиксированное в словарях ненецкое заимствование в казымском диалекте хантыйского языка (не без участия коми?). По консонантизму конца слова – *p*, а не *л* – видно, что казымскими хантами могло быть усвоено слово из ненецкого тундрового диалекта.

Происхождение топонима (его дословный перевод – «Доска (перегородка) нарты – озеро») могло бы быть ситуативным: «Может, кто раньше *тёндер* ломал, *тёндер* – спина у нарты» (1998, Казым). Однако существует другое объяснение, показывающее, что в данном случае перед нами яркая метафора, возникшая на основе ненецко-хантыйско-коми оленеводческих контактов: по словам информантов, «Озеро, как перегородка нарты, разделяет ненецкую и хантыйскую территорию» (1998, Казым). «Там граница, вершины рек в разные стороны, на север и на юг текут» (1998, Казым). «Названо по-ненецки, по-зырянски: *тёндер* – перегородка нарты. Вершины вроде, водораздел речек там» (1999, Казым).

Точно так же метафоричны восходящие к тому же ненецкому (или коми) слову название горы Тондер на Северном Урале [15, 105–106; 16, 106] и такие оронимы, как манс. *Мянь-Тюньтер-Нёйр*, *Яныг-Тюньтер-Нёйр* (картогр. г. Мал. Чёндер, г. Бол. Чёндер) на Приполярном Урале [17, 73–75], нен. *Тёндер-Пэ* (Тёндерпэ) «Гора-тёндер» или «Тёндер-камень» на хребте Пай-Хой. Сравнение с «тёндером» – одна из излюбленных моделей образования метафорических названий гор в ненецкой топонимии [15, 25–26; 16, 22–23].

Очень хорошее объяснение этой метафоры в оронимии дано Т.Д. Слинкиной: «У ляпинских зырян (ижем. диал.) тоже бытует чёньдер ~ тёньдер – поперечная вертикальная доска на передке сиденья нарты. Однако в ляпинском диалекте коми яз. данная лексема имеет еще и географическое значение: вертикальная ровная стена на вершине горы; или одна из сторон горы (над рекой), как стена, или вертикальная стена между вершинками в проходе... Вершина горы Малый-Чёньдер ~ Малый-Тёньдер на самом верху имеет вертикальную ровную стену» [17, 74].

2.3. *Хоп* 'лодка' [1, 529; 2, 106; 3, 291]. По словам казымских ханты, *хоп*, или *хянтй хоп* 'хантыйская лодка' – это обычно лодка-калданка, с выдолбленным из целого дерева дном и бортами из досок. Ср.: Trj. *kāntəy rit* (букв. 'хантыйская лодка') – «обласок, однодеревка» [1, 518]. Другие названия лодок, известные на Казыме: *йурн хоп* 'ненецкая лодка' – маленькая однодеревка (из ствола осины или пихты), *сáран хоп* 'зырянская лодка' – сколоченный из досок неводник, *рýщ хоп* 'русская лодка' – лодка-городовушка. В DEWOS отмечается Kaz. *хэр* в значении 'лодка, остяцкая лодка, раньше однодеревка' [1, 529].

Лексема встречается в составе топонимов, указывающих на наличие места для причаливания лодок, а также ситуативных или метафорических:

Хоп йохарт «Лодочная развилка» – прав. прит. р. Помут в верховье.

Хоп хонэң дор «Озеро около лодки» (= *Хоп кáлтэң дор* «Озеро у лодочной пристани») – на прав. б. р. Нёрум юхан (прав. прит. р. Амня) в средн. теч.

Хоп лонхэмэм мáдэң, или *Хоп лонхэмэс мáдэң* «Озеро, где раскололась лодка» – на лев. б. р. Казым, выше нижнего устья протоки Сорум Касум. «Будто бы лодку раскололи в этом озере» (1999, Полноват). «Карасей положил много – калданка лопнула» (1990, Полноват); *лонхэмэм* – прич. прош. вр.; *лонхэмэс* – форма 3 л. ед. ч. прош. вр.

Рýщ хоп ай пэхэр «Маленький остров русской лодки» – остров и бывш. юрты у северного берега протоки Шаш пусл (часть протоки между р. Обь и р. Казым, ниже бывш. д. Чуели). Название связывают с тем, что «Там песчаный бугор, на русскую лодку похожий, по форме лодки-городовушки. А может, там русскую лодку нашли» (1999, Полноват). По другой версии, название появилось оттого, что на острове жили русские: «Где-то в 30-х годах ссыльные люди, переселенцы жили, они землянки делали» (1999, Полноват), поэтому топоним имеет вариант *Рýщ хө пай пэхэр* «Остров бугра русского человека».

Хантыйские лодки отличаются от русских: по словам информанта, «У ханты шитые лодки и дно узкое, а у русских из тесин сколоченные, как городовушки, бударки или неводники – на гвоздях. А ханты сшивали кедровым корнем и смолой заливали швы, днище выдалбливали из ели (есть *кóран*, инструмент для долбления, как совок поуже). Шпангоуты у них боковые, а у нас поперечные рейки» (1999, Полноват). Детальное описание изготовления хантыйской лодки «*ай хоб*» сделано И.Н. Шуховым, которому довелось видеть на Казыме «производство таких лодок от начала до конца» [18, 43–44].

У разных групп ханты лодки также имеют различные локальные особенности. Как отмечает Н.В. Лукина, для северных ханты и, вероятно, манси более характерны «калданки» – лодки из выдолбленного плоского днища и пришитых к нему бортов из двух досок. Они, по классификации В.В. Антроповой, относятся к плоскодонному типу составных лодок [19, 86]. О процессе изготовления калданок у манси подробно пишет Е.Г. Федорова [20, 52–55], ею же приводятся сведения о типах лодок и об истории их происхождения у обских угров [21, 318–324].

Особый случай в этой группе топонимов – песенное название реки Казым *Йурн хýщ хө хопэң йухан*, *йурн хýщ хө дөпэң йухан* «Ненецкого хусь-человека лодочная / весельная река», ярко отражающее этнокультурное своеобразие казымской территории.

2.4. *Дон* ‘весло’. Лексема встречается в составе приведенного выше фольклорного топонима.

2.5. *Тухат* ‘распорка (перегородка, перекладина) в лодке’. Ср.: Kaz. *tōxat* ‘распорка в лодке, перечень’ [1, 1420]. Встречается в двух топонимах:

Тухат сәңхәм «Распорка (перегородка, перекладина) в лодке – яр» – по лев. б. р. Казым, ниже устья р. Помут. Образное название, характеризующее высокий, но короткий береговой склон: «Неширокий яр, короткий, поэтому называли *тухат* – перекладина у лодки» (1992, Казым).

Тухат Ас «Распорка-Обь» – название одной из протоков реки Оби (протока соединяет Большую и Малую Обь). Сравнение основано на том, что данная протока воспринимается хантами как распорка в огромной лодке, которую как бы образуют Большая Обь и Малая Обь. Контексты позволяют понять этот яркий образ: «Есть лодка-калданка, у неё перекладины, эти распорки боковые, они называются *тухат*. Две Оби идут: *Вон Ас* и *Ай Ас*, а между ними, как распорка, *Тухат Ас*» (1990, Березово). «*Хон тухат* и есть, распирает ту реку, между Большой и Малой Обью *тухат*» (1990, Полноват). Русский эквивалент топонима – Тоготская (Тогутская, Туготская) Обь, на карте Ремезова 1701 г. названа как «протока **Тэгыт**» [22], у Дунина-Горкавича упоминается как протока «Туготская Обь» [6, 209, приложение, 31]. См. также [23, 39].

2.6. *Пой* ‘борт лодки’, также ‘рейка, верх борта у хантыйской лодки’, ‘поперечная подпорка у лодки, опора вместо шпангоута’. По словарным данным, – Kaz. рэј ‘боковая доска лодки-однодеревки’, ‘край чувала’ [1, 1101], *пой* ‘набойка, борт лодки’, *хон пой* ‘борт лодки (из досок)’ [3, 217].

В форме множественного числа (*пойт*) лексема входит в состав топонима *Пойт дор* «Сор бортов лодки» – на прав. б. р. Казым, в низовье, в нижнем конце Казымского сора, напротив бывш. д. Чуели. «Из-за того, что рыба, может, хорошо ловилась, называли; *хон пойт* – борт лодки, стенка» (1993, Полноват). Другие варианты названия объекта – *Пойэк дор* «Сор мольбы», *Пойтек дор* «Сор куропатки» [24, 326, 327].

2.7. *Кирма* ‘упряжка’. Отмеченное у казымских ханты слово образовано с помощью именного инструментального суффикса *-ма* от глагола *кiр-ты* ‘запрягать’. Ср.: Kaz. *kir-* ‘запрягать, надевать’ [1, 662]. См. [24, 79]. В словарях лексема не зафиксирована. Она встречается в составе топонима *Кирма сойам* «Ручей упряжки» или «Упряжка-ручей» – прав. прит. р. Тапры юхан. Название метафорично, так как отражает характер местности и русла ручья. По словам информанта, часть русла этого ручья идет под землей. «Как связанное место, вместе заливаются: болото, нарост сверху, речка выходит, потом пропадает» (1993, Полноват).

2.8. *Лак* ‘хомут’. По DEWOS, – Kaz. *lak* ‘хомут, хомут для лошади»; ‘шейная веревка (оленья, ездовой собаки)’ [1, 821]. В топониме *Амп лак сойам*

«Ручей собачьего хомута» – лев. приток протоки Сорум Касум (ниж. теч. Казыма), у бывш. д. Мозямы. По словам информанта, «там упряжка упала» (1991, Белоярский). Этот топоним и еще несколько местных названий, в которых упоминается собака, подтверждают использование нижеказымскими хантами собак в качестве средства передвижения. Пожилые ханты вспоминают, что еще во время Великой Отечественной войны женщины из обской деревни Тугияны ездили на собаках в район реки Лыхмы для зимней неводьбы на озерах.

2.9. *Сiв* ‘ремень оленьей упряжи, сбруи’. (Ср.: Kaz. *sīw-ke/* ‘потяг у оленьей сбруи’ [1, 1312]). Встречается в топониме *Сiв йох* «Речка ремня оленьей упряжи» – прав. прит. р. Лыхма.

2.10. *Ват* ‘лыжное крепление’. Ср.: Kaz. *wat* ‘гужик у лыж’ [1, 1640]. По словам информантов, *ват* – крепление на охотничьих лыжах, называемых *нiмэл* (обклеены шкурой снизу). «Делалось из черемухи. *Нiмэл ват* казымские и кислорские ханты делали» (1999, Казым). В топониме *Ват дор* «Озеро лыжного крепления» – между верховьями рек Сэсы юхан и Сорум Касум (лев. притоки р. Казым в верховье).

Таким образом, лексика тематической группы «пути и средства передвижения», представленная в составе целого ряда хантыйских географических названий на Казыме, используется в топонимах, называющих пространственные реалии и ориентиры, а также в ситуативных топонимах-меморативах. Она служит основой для сравнения при создании образных, метафорических названий природных объектов. Сохраняясь в топонимии, она является источником ценной информации по истории и традиционной культуре ханты.

Литература

1. Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache / Bearbeiter: Gert Sauer. Berlin: Akademie-Verlag. 1966–1993. Lfg. 1–15. (= DEWOS).
2. Молданова С.П., Нёмысова Е.А., Ремезанова В.Н. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский: пособие для уч-ся нач. шк. 2-е изд., перераб. – Л.: Просвещение, Ленингр. отд., 1988. – 272 с.
3. Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь. – СПб.: ООО «Миралл», 2006. – 336 с.
4. Миллер Г.Ф. Описание низовьев реки Оби и впадающих в Обь рек... от места ее разделения на Большую и Малую Обь. Из устных известий. 1740 г. // Сибирь XVII века в путевых описаниях Г.Ф.Миллера / История Сибири. Первоисточники. Вып. VI. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – С. 246–260.
5. Хондажевский Н.К. Зимнее исследование нагорного берега Иртыша от Тобольска до Самарова и северных тундр между Обскою губою и

- Сургутом // Зап. Западно-Сибирского отдела ИРГО. – Омск, 1880. Кн. II. – С. 1–32, карта.
6. Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. В 3-х т. Т. II. Тобольский Сѣверъ. Географическое и статистико-экономическое описание страны по отдѣльнымъ географическимъ районамъ. Тобольск, 1910 / Факсимильное издание. – М.: Либерейя, 1996. – 432 с.
 7. Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Одаң / Перевод, сост. и примеч. Тимофея Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – Выпуск 2. – 245 с.
 8. Карта верхнего и среднего течения р. Казым. М 1:500.000. / Сост. С.Л. Волдин в 1994 г. (названия на хантыйском языке). Хранится в фольклорном архиве северных ханты в г. Белоярском Тюменской области.
 9. Списки населенных пунктов Уральской области. Т. XII. Тобольский округ. – Свердловск, 1928. II. – 231 с.
 10. Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1965. – 942 с.
 11. Попова Я.Н. Ненецко-русский словарь. Лесное наречие // Studia Uralo-Altaica, XII. Redigunt P. Hajdú, T. Mikola et A. Róna-Tas. – Szeged: Universitas Szegediensis de Attila József nominata, 1978. – 152 с.
 12. Вербов Г.Д. Диалект лесных ненцев // Самодийский сборник. – Новосибирск, 1973. – С. 4-190.
 13. Сахарова М.А., Сельков Н.Н. Ижемский диалект коми языка. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1976. – 288 с.
 14. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Band IV. Beiträge zur Sprachwissenschaft und Ethnographie. Für die Herausgabe wissenschaftlich bearbeitet von Ewald Lang, Gert Sauer und Renate Steinitz. – Berlin: Akademie-Verlag, 1980. – 498 s.
 15. Матвеев А.К. От Пай-Хоя до Мугоджар. – Свердловск: Средне-Урал. кн. изд-во, 1984. – 272 с.
 16. Матвеев А.К. Вершины Каменного Пояса: Названия гор Урала. – 2-е изд., перераб. и доп. – Челябинск: Юж-Урал. кн. изд-во, 1990. – 288 с.
 17. Слинкина Т.Д. Мансийские оронимы Урала: научное издание. – Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2011. – 480 с.
 18. Шухов И.Н. Река Казым и ее обитатели // ЕТГМ, 1915. – Тобольск: Типография Епархиального Братства, 1916. Вып. XXVI. – С. 1–57, карта.
 19. Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – 365 с.
 20. Федорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб.: РАН, МАЭ, 1994. – 285 с.
 21. Федорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский дом, 2000. – 367 с.

22. Чертежная книга Сибири составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 году. – СПб., 1882. Факсимильное издание: М.: ФГУП «ПКО Картография», 2003. В 2-х т. Т. I. Лист И. Чертеж земли Березовского города.
23. Краснопеева Н.Е. Отражение народных знаний хантов в гидронимах Березовского района // Языки и культура народов ханты и манси: Мат-лы Междунар. конф., посв. 10-летию НИИ ОУН (Ханты-Мансийск, 27–30 ноября 2001 г.). Ч. II. Филология. – Томск, 2004. – С. 39-42.
24. Дмитриева Т. Н. Топонимия бассейна реки Казым. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2005. – 580 с.

Хантыйская народная сказка как отражение фольклорной языковой картины мира

С.Д. Дядюн

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

Аннотация. Фольклорная картина мира как одно из воплощений культурной картины мира того или иного этноса совмещает в себе черты концептуальной и языковой картин мира. Своеобразие фольклорной картины мира обуславливается особым мировидением, которое создается путем преломления мифологических и этнографических элементов через специфическую фольклорную систему шифров посредством обобщения, типизации и перевода культурных смыслов на язык символов, язык поэзии.

Ключевые слова: фольклор, сказка, картина мира, язык, символ, религия, табу.

Картина мира, в том числе языковая, строится на изучении представлений человека о мире. В фольклоре эти представления реализуются своеобразно, преломляясь через призму мифологического, наивного, а затем и религиозного мышления. В фольклорной языковой картине мира заключается достаточно древний взгляд на мир, воплотившийся в многочисленных условностях, которыми изобилует сказка. Так, например, изучение вербализации концепта «Пространство» в сказочном тексте представляет значительный интерес, поскольку ее особенности во многом отражают пространственное видение мира древним человеком. Разумеется, это отражение носит опосредованный характер, подчиняясь, в свою очередь, сказочным законам. В хантыйских сказках пространство весьма специфично.

Традиционностью обладает зачин *атэлт лөңх йүх авэтэн, атэлт калт йүх авэтэн икеңэн-икеңэн вөсчэн* 'В глухом отдельном месте, где находятся мужские божества, в глухом отдельном месте, где находятся женские божества, муж с женой жили' в различных его вариантах. Ведущую роль играет здесь определение *атэлт* 'отдаленный, отдельный', которое, будучи неопределенным, позволяет сказочному действию развиваться в особом, «другом», мире. Его инородность и подчеркивает *лөңх йүх авэтэн, калт йүх авэтэн* 'где находятся мужские божества, где находятся женские божества'. И если рассказчик добавляет подобное словосочетание, то это очередная попытка доказать возможность происходящего, если не реальность его.

Народные представления о различных сторонах жизни отражаются в хантыйской сказке, сложившейся в соответствующем человеческом коллективе. Разумеется, фольклорный текст в силу своей специфики не может давать зеркального отражения жизненных реалий, однако многие черты бытия древних ханты запечатлелись в нем.

В сказке «Укашопийэ па пелнайэт муй вурн тывсэт» 'Укашопийэ, да как комары появились' [1, 36-40] имеются фрагменты из традиционной жизни народа ханты. Сказка изобилует скрытыми символами, сказочными формулами, религиозными обрядами. Мотив похищения мальчика, народного героя, Укашопийэ Кар ими (отрицательный женский образ) проходит через следующий этап. Мальчик катается с горки, а Кар ими внизу поджидает сначала с берестяным, затем деревянным, и после железным кузовком (короб для сбора ягод). Короб в погребальной символике означает достижение бессмертия. Катание с горы и перенос мальчика в кузове Кар ими – это своеобразный переход в иное пространство, в пространство потустороннего мира. Мальчик, пытаясь выбраться из железного кузова, ломает свой нож пополам – *ай цухрыйэл шөпа мөрийэс*. Нож в традиционной культуре народа ханты – магическое оружие, символ защиты и обезвреживания, является оберегом наряду с другими острыми и режущими предметами из железа, символ мужской силы, энергии. Далее Кар ими отправляется снимать с березы бересту для приготовления посуды к обряду жертвоприношения, в данном случае жертва – мальчик. Обманув дочерей Кар ими, мальчик освобождается и убивает дочерей Бабы-яги, приготовив из них еду на костре. В сказке идет подробное описание, куда ставится посуда с едой: *па лепанэ и ан омсалтэс* 'одну посуду в сени поставила'; *и ан йухи омсалтэс* 'одну посуду в дом занесла'; *ит – ким омсалтэс* 'третью на улице поставила'. В религиозных верованиях народа ханты в сенях хранились духи-покровители нижнего мира, в доме – домашние духи, а на улице – всеобщие духи. Им и ставились угощения. Угостив духов, мальчик добивается одобрения со стороны богов.

Вернувшись, Кар ими выпивает содержимое посуды, теряет свою силу. А мальчик в это время прячется от Кар ими на лиственнице. Лиственница почиталась как священное дерево у народа ханты. Считается, что это вертикальный символ, объединяющий верхний и нижний миры, дерево божеств, духов. Возле этого дерева вершились суды. Посидев на лиственнице, мальчик спускается с дерева, после этого он наделяется божественной силой и имеет право бороться со злом.

Мальчик обманывает Бабу-ягу, сбрасывает с дерева сверло, которое вонзается в Кар ими, смертельно ранив ее. Затем мальчик разжигает костер *Төрэм тывам, муй тывам вөн тўт ци әләс* 'Большой костер до неба достоящий, до земли достоящий разжег', сжигает Бабу-ягу. Кар ими едва жива, произносит магическое заклинание *«Иллы питты хойәмлам вөн тэвтума йуваты. Нухлы майнты султәмлам пелнайа йуваты, сырты войа йуваты!»* 'Вниз упавшие искры пусть большими букашками станут. Вверх ушедшие искры пусть комарами станут, мухами пусть станут!'; *Йивлән-әслән тарн эви, акаң венишәп неңәң төрәм, акаң венишәп хөйәң төрәм тывтыйән тәмәц сәмәт йаңхты ут па ал вөл!* 'Без роду, без племени дочь смерти, с лицом куклы женские божества, с лицом куклы мужские божества когда появятся, такие как ты, на глаза пусть не появляются!'. Данный текст был представлен для того, чтобы читатель мог увидеть картину мира древних ханты. Сказка относится к разряду мифологических повествований о происхождении смерти, посвященных хождениям живого человека в потусторонний мир, объясняет происхождение соответствующего духа.

Как правило, сказочный персонаж, номинация которого является именем концепта, обладает определенной характеристикой: описанием внешности, набором приписываемых ему черт характера, представлением о его месте жительства, поведении и т.д. Наличие подобного набора признаков и весьма определенной оценки сказочного персонажа позволяет говорить о том, что представление о нем является концептом.

Посредством хантыйских народных сказок проследим, какими традиционными качествами должна обладать хантыйская девушка, будущая хозяйка, жена. Основные черты характера невесты – самообладание, выносливость, скромность, трудолюбие, мастерство. Та женщина, которая обладает перечисленными навыками, в будущем будет достойна хорошего жениха.

Внешность невесты в сказках как таковая не описывается: нет конкретных описаний лица, носа, глаз, а только общее впечатление «сияния» – *Щи хурасәп Тылцәң венишәп не, ци хурасәп Хәтәл венишәп не омәсәл* 'До того красивая, с лицом месяца девушка, до того красивая, с лицом солнца девушка сидит'; *Щи хурасәп не, утэ, лыв елтәлә әл хумпәлләл, сорньи ими вух мирән ил ци вухәлтәсы* 'До того красивая, с нее лучи солнца падают, золотые лучи искрятся'; *Щи хурасәп Хәтәл эви төс. И сорньәл ил вухәл и*

сорьэл нух хөңхэл. Ши хурасэн хәннэхө ‘До того красивую дочь Солнца привез, один луч вниз течет, другой луч вверх поднимается’.

Существовали определенные запреты, которые должны были соблюдать будущие жених с невестой. Например, по этическим нормам народа ханты, мужчине строго запрещалось прикасаться к женщине. Если он коснулся незамужней женщины, то должен жениться на ней, иначе за нарушение запрета следует наказание: *Тут иҥх тахты щира нух мәнәм сөхтыйәлләт, щи төшләм, төшләм, пүтем пәтэла каништы кәмн ил щөңхиты кәмән, вэл-щи щи есләмлайәм* ‘Подвесьт меня за волосы на дровяник, когда котел подгорит, начинает дымиться, только тогда меня отпускают’. Отец девушки наказывает проказника, отрубает руку «жениху»: *Алты кэши төс. Алты кэши лухтәс па щи нух сөхтәсы. Па нух сөхтәсы, ащэлн сэвәрмәсы йошәл шөпи алты кэшийән.* ‘Взял отец саблю. Наточил ее. Как только девушку схватили за волосы, отец отрубил проказнику руку.

По словам информанта, в хантыйском мировоззрении существовало определенное табу: если жених коснулся женщины и не женился на ней, то в дальнейшем молодые обречены на несчастливую жизнь. То же самое касается и волос женщины, достигшей половой зрелости: нельзя показывать волосы чужому мужчине и в его присутствии заплетать косы, это было строго запрещено в традиционной культуре народа ханты, так как считается, что волосы обладают особенной магической силой. Если мужчина увидел волосы молодой незамужней женщины, то должен на ней жениться. Замужняя женщина заплетает две косы на голове, накидывает платок: *Не омәсәл. Ухәл ара лярпитәл. Ухәл кўншты щира. Аңтө кўншләлэ* ‘Красавица сидит. Собралась она косы заплетать. Волосы расчесывает. Еще не расчесала’; *Ин неңәл луватталән-луватталән сәвләл сәмәл, муй ухшамләл щив кўншәмәс, луватталән-луватталән кўншәмәс, пәлатталән-пәлатталән кўншәмәс. Ин неңәл йоша щи пәвтәсәллә* ‘Та же самая женщина заплела свои длинные косы, платок накинула. Схватил ее мужчина, попалась она ему в руки’. В данном тексте идет подробное описание плетения кос, в дальнейшем мужчина женится на девушке.

Таким образом, из соответствующих сюжетов, верований и обрядов можно сделать вывод, что сказки восходят к архаической культурной традиции народа ханты. Они не только отражали, но и формировали устойчивые народные представления о нравственности. По мнению В.Д. Шинкаренко, информация, которая содержится в сказке, структурируется таким образом, что, с одной стороны, максимально сопрягается с окружающим миром, с его смысловым и знаковым восприятием, а с другой стороны – с устройством сознания человека. В качестве механизма обратной связи, иллюстрирующей управляющее воздействие сказки, служат эмоциональные переживания слушателя. Поэтому сказка показывает и подсказывает возможные ситуации, с которыми слушатель или уже встречался в жизни, или может встретиться

впоследствии. Сказка не только переживается: переданная ею информация может влиять на поведение слушателя, и тогда можно говорить о состоявшемся коммуникативном акте, достижении его цели [2, 171–172].

Фольклорная картина мира, будучи составной частью национальной картины мира, реализуется в разножанровых текстах устного народного творчества. Наше исследование выполнено на материале языка народных сказок, основное внимание было сосредоточено на той части фольклорной концептосферы, которая вербализовалась в нем. Особый интерес, на наш взгляд, представляют место и роль в фольклорной картине мира картины мира религиозной, которая не могла не отразиться в хантыйском языке в силу культурно-исторического развития народа.

Фольклорная картина мира соотносится с хантыйской языковой примерно так же, как последняя с концептуальной. То же можно сказать и о религии. В нашем исследовании рассматривается, прежде всего, та часть языковой картины мира, которая находится на пересечении хантыйской языковой, фольклорной и религиозной картин мира.

Литература

1. Няврем путрәт: Хантыйский детский фольклор / Сост., предисл. и примеч. С.Д. Дядюн; под ред. В.Н. Соловар. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 60 с.
2. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка. – М.: КомКнига, 2005. – 208 с.

Информанты

Каксина (Тарлина) Евдокия Даниловна, 1968 г.р., д. Нумто Березовского (ныне Белоярского) района, прож. с. Казым Белоярского района.

Принципы «полевой модели» исследования лексики ихтиофауны хантыйского языка (на материале пословского говора шурышкарского диалекта)

В.Е. Енов

Объединенная редакция национальных газет, хантыйская газета «Ханты ясанг», Ханты-Мансийск

Аннотация. В статье предлагается распределение хантыйской ихтиофауны на самостоятельные микрополя для названий компонентов рыбы: *ñoḥsät* ‘жабры’, *ñoḥsät low* ‘жаберная кость’ и для названий внутренностей рыбы: *ḥul sat* ‘рыбье сердце’, *ḥul sitop* ‘рыбья желчь’, *ḥul moḥal* ‘рыбья печень’.

Ключевые слова: полевая модель, хантыйский язык, шурышкарский диалект, рыба, кость, плавник, икра, молоки, рыбы глисты.

В современной лингвистике полевая модель системы языка имеет разнообразные свойства и применения. Предметом исследования в теории поля являются группировки языковых единиц, объединяемых на основе общности выражаемого ими семантического и функционального, или функционально-семантического значений. Разные группы типов поля образуют системы со своими связями, имеющими специфические черты.

Поле имеет особую структуру «ядро – периферия», для которой характерна концентрация полеобразующих и полесистематизирующих признаков в ядре и неполный набор этих признаков при возможном ослаблении их интенсивности на периферии. Специфика поля как способа существования объекта характеризуется явлением аттракции, которое заключается в том, что «благодаря существованию данной группы элементов с общим признаком в нее включаются новые элементы с таким же признаком», и «этот систематический по своему происхождению признак закрепляется у данного элемента» [1, 101]. Другой важной характеристикой поля служит возможность пересечения отдельных полей, которое приводит к образованию общих сегментов, зон семантического перехода. Переход от ядра к периферии также осуществляется постепенно, вычленяется ряд периферийных зон, в разной степени удаленных от ядра.

Поле может интегрировать в своем составе разнородные языковые средства, принадлежащие к различным грамматическим классам или уровням языка. Существует мнение, что лексико-семантическое поле слов, выражающих отношение как межчастеречное, включает в него глаголы, имена прилагательные, имена существительные, наречия, обозначающие различные ситуации отношения, а также лексические единицы, обозначающие актантов этих ситуаций «на основе тенденции тяготения слов актантной семантики» [2, 4]. Межуровневые свойства являются специфической характеристикой функционально-семантических или грамматико-лексических полей.

Как всякое системно-структурное объединение, поле имеет определенную конфигурацию или структуру. Понятие конфигурации или структуры поля подразумевает существование определенных группировок элементов внутри данного множества, перечисление отношений в структуре, наложение связей. Поле может иметь в своем составе несколько микрополей, обладающих относительной самостоятельностью. Так, например, при исследовании грамматико-лексического поля рыболовной лексики в хантыйском языке нами выделены следующие микрополя:

а) названия частей рыбы: *χul oχ* ‘рыбья голова’, *χul sem* ‘рыбий глаз’, *χul ungal wus* ‘рыбья пасть’, *noχsam* ‘жабры’, *noχsam low* ‘жаберная кость’,

χul som ‘чешуя’, *χul som sem* ‘чешуйка’, *χul low* ‘рыбья кость’, *χul šanš low* ‘спинная рыбья кость’, *χul χon loχ low* ‘рыбья кость живота’, *χul toraχ* ‘плавник’, *χul šanš toraχ* ‘спинной плавник’, *χul χon toraχ* ‘брюшной плавник’, *lipan tai* ‘небольшой плавник на хвостовой части рыбы’, *χul lij* ‘рыбий хвост’ и др.

б) названия внутренностей рыбы: *χul sam* ‘рыбье сердце’, *χul sitop* ‘рыбья желчь’, *χul moχal* ‘рыбья печень’, *χul nisom* ‘молоки’, *litop* ‘икра’, *χul lil šuw χir* ‘рыбий пузырь’, *χul sulat* ‘рыбьи кишки’, *nelaη sul* ‘кишечник’, *waš sul* ‘тонкая кишка’, *sulaη woj* ‘кишечный жир’, *sultai woj* ‘жир, находящийся на конце кишечника’; *χul puwli* ‘рыбий желудок (у всех сиговых)’, *χul sul wojt* ‘рыбьи глисты’ и др.

При изучении отношений между элементами поля до недавнего времени основное внимание уделялось оппозитивным отношениям. В связи с этим А.В. Бондарко высказал мысль о существовании наряду с оппозитивными и неопозитивных отношений. Согласно имеющимся у него описаниям и анализу основных признаков языкового поля можно выделить следующее:

- 1) поле представляет собой инвентарь элементов лексических единиц, связанных между собой структурными отношениями;
- 2) элементы, образующие поле, имеют семантическую общность и выполняют в языке единую функцию;
- 3) поле может объединять однородные и разнородные элементы;
- 4) в структуре поля выделяются микрополя;
- 5) в составе поля выделяются ядерные и периферийные элементы. Ядро консолидируется вокруг компонента-доминанты, а периферия имеет зонную организацию;
- 6) ядерные элементы наиболее специализированы для выполнения функций поля, систематически используются, выполняют функцию поля наиболее однозначно, наиболее частотны по сравнению с другими элементами и обязательны для поля;
- 7) между ядром и периферией осуществляется распределение выполняемых полем функций: часть функций приходится на ядро, часть – на периферию;
- 8) граница между ядром и периферией, а также отдельными зонами является нечеткой, размытой;
- 9) элементы поля могут принадлежать к ядру одного поля и периферии одного поля и наоборот;
- 10) разные поля частично накладываются друг на друга, образуя зоны постепенных переходов [3, 11].

Поля могут быть разнотипными. В рамках теории функционально-семантических полей А.В. Бондарко удалось разработать их типологию. Так им выделяются поля двух структурных типов:

- 1) моноцентрические (сильно центрированные), имеющие четко выраженную доминанту;
- 2) полицентрические (слабо центрированные), базирующиеся на совокупности различных средств, не образующих единой гомогенной системы. В пределах последнего типа выделяются два подтипа: а) поля рассеянной, диффузной структуры, имеющей множество компонентов при слабо выраженной границе между ядром и периферией; б) поля компактной полицентрической структуры [4, 61].

Нами выявлено, что семантические и функциональные типы полей обладают значительным разнообразием. Поля, выделяющиеся в структуре языка, могут быть подразделены на первичные (основные) и вторичные (дополнительные). Так, лексические группировки наименований рыб предметно-понятийного типа относятся к первичным полям, а поля эмоциональной, разговорной и другой лексики – к вторичным. Вторичные поля пересекают первичные, объединяя элементы ряда первичных полей; вторичные поля являются полями «сквозного типа».

Полевая модель представляет язык как систему подсистем, между которыми всегда происходит взаимодействие и взаимопроникновение. По этой модели, на наш взгляд, язык предстает как функционирующая система, в которой происходят постоянные перестройки элементов и отношений между ними. В процессе полевого структурирования раскрываются диалектические связи между языковыми явлениями и внеязыковой действительностью. Механизм этой связи и его закономерности способствуют выявлению особенностей языкового сознания, раскрывают его национально-специфические черты. Применение полевого подхода позволяет значительно углубить изучение языкового материала рыболовной лексики, снять противопоставление морфологии, синтаксиса, лексики при условии, если единицы этих категорий взаимодействуют при выражении сходного значения. Полевой подход к смысловой структуре слова (семанте) и значению (семеме) позволяет значительно расширить представление об объеме семантики слова и происходящих в ней процессах.

Выделение ядра и периферии в процессе полевого анализа рыболовной лексики в хантыйском и русском языках весьма эффективно в практическом отношении, так как дает надежный материал в практике преподавания языков. Межъязыковое изучение языковых полей также представляет большой интерес, так как способствует решению проблемы соотношения универсального и специфического в языках, позволяет выявить национальную специфику членения и отражения в языке объективной действительности.

Таким образом, исследования системы языка на основе полевой модели стали важным направлением в современной лингвистике.

Литература

1. Щур Г.С. Теория поля в лингвистике [Текст] / Г.С. Щур. – М.: Наука, 1974. – 255 с.
2. Гайсина Р.М. Лексико-семантическое поле отношения в современном русском языке [Текст]: автореф. дис. д-ра филол. наук (10.02.01). – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. – 41 с.
3. Бондарко А.В. Принципы функциональной грамматики и вопросы аспектологии [Текст]. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. – 208 с.
4. Бондарко А.В. Функциональная грамматика [Текст]. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – 136 с.

Топонимические универсалии Нижнего Прииртышья

Ю.В. Исламова, кандидат филологических наук

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

Аннотация. В работе рассматриваются признаки номинации географических имен низовья р. Иртыш, характерные как для собственно русской, так и для субстратной топонимии хантыйского происхождения.

Ключевые слова: топоним, языковые универсалии, принцип номинации, признак номинации, лингвистический, экстралингвистический.

Под языковыми универсалиями понимаются (от лат. *universalis* — общий, всеобщий) языковые свойства, присущие всем языкам или большинству из них. Для лингвистических универсалий характерна максимальная степень представленности соответствующего явления в языках мира. Универсалии выделяются на всех уровнях языка [1].

Ономастические универсалии базируются на двух основаниях, которые указывают на способность человека отбирать и закреплять в собственных именах типовые экстралингвистические явления, а также на типичность значений и отношений, выраженных в любом языке, но с помощью различных средств. Соответственно, можно выделить два основополагающих аспекта ономастических универсалий:

1. *Экстралингвистический*, основанный на общем для носителей любых языков свойстве человеческого мышления – закреплять в собственных именах определенные предметы, явления и свойства окружающего мира.

2. *Собственно лингвистический*, основанный на том, что в каждом языке выражаются типичные значения и отношения.

В.В. Денисова в соответствии с двумя основными аспектами ономастических универсалий выделяет две основные их группы. *Экстралингвистические языковые универсалии* – предполагают общность следующих основных признаков номинации: мотивов имяназвания (причины присвоения определенного имени конкретному объекту), функций имени (ролей, которые имя призвано выполнять в процессе своего функционирования в качестве названия какого-либо объекта) и информации имени (минимальный комплекс знаний о называемом объекте, отношение человека, который дает это имя и использует его – к объекту и ряд других факторов).

Лингвистические универсалии обусловлены единой для всех языков мира уровневой организацией, в соответствии с которой любой язык делится на фонетико-фонологический, морфологический, синтаксический и лексический уровни [2].

В работе предпринимается попытка выделения универсальных признаков номинации, реализуемых в топонимии Нижнего Прииртышья.

Топонимическая система данного региона неоднородна. Она содержит параллельные подсистемы, образуемые географическими именами русского и обско-угорского происхождения, среди которых наиболее широко представлены хантыйские топонимы.

Сравнительный анализ топонимических комплексов показал, что входящие в них топонимы образуются в соответствии с общими принципами номинации, под которыми понимаются правила, формирующиеся на основе обобщения мотивировочных признаков говорящим коллективом и одновременно служащие отправной базой для новых наименований [3, 80].

Обычно выделяются следующие три основных принципа номинации: 1) по свойствам самого объекта; 2) по отношению объекта к другим объектам; 3) по связи объекта с человеком. В соответствии с данными принципами топонимы классифицируются по частным признакам номинации, образуя семантические модели.

На основе традиционно выделяемых принципов номинации географических объектов выделяются *локативные, качественные и possessивные* названия.

Локативные топонимы содержат информацию о местоположении объектов относительно друг друга, передающуюся посредством соответствующих географических терминов. Названия этой группы выполняют роль ориентиров. В их основе лежат наименования общеизвестных географических объектов, которыми руководствуются люди для определения местоположения того или иного объекта. Такими ориентирами в топонимии могут являться природные и антропогенные географические объекты.

В *локативных* топонимах Нижнего Прииртышья реализуется универсальный признак – *пространственные отношения*. В основе ряда топонимов

заложена информация о местонахождении географического объекта путем указания на размещение его *в верхнем или нижнем течении реки, вверху, в центре или с краю ландшафтной зоны*:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Вершинное, оз., Нижняя, р.</i>	<i>Итьях «Нижняя (находящаяся в низовье другой реки) река»</i>
<i>Среднее, оз., Средний Бор, Средний Сор</i>	<i>Кутлопсоим «Средний ручей», Кутолназым «Средний Назым»</i>

Качественные названия характеризуют объект со стороны его различных качеств и свойств, а также отражают *особенности окружающей среды*. В основу этих названий легли следующие признаки, характерные как для собственно русских, так и для топонимов хантыйского происхождения:

1) виды животных:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Медвежье, оз.</i>	<i>Пупитор «Медвежье озеро»</i>
<i>Оленья, р.</i>	<i>Пежикурсоим «Река телячьей ножки», Пежиюган «Оленья река»</i>

2) виды рыб:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Окунево, оз., Окуневая, пр.</i>	<i>Евьюган «Окуня река», Евлор «Окуня озеро», Евсоим «Окуня ручей»</i>
<i>Щучий Сор, Щучьи озера, Щучья, пр.</i>	<i>Сортымсоим «Щуки ручей», Вонсорсоим «Большой щуки ручей»</i>
<i>Язевое, оз.</i>	<i>Мейтангсоим «Язя ручей»</i>

3) виды птиц:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Гагарье, оз.</i>	<i>Тохтымеипай «Гагары сопка»</i>
<i>Гусиная, пр.</i>	<i>Чахпосл «Гуся протока»</i>
<i>Орлиный Сор</i>	<i>Ай-Кйрыктор «Маленькое орла озеро»</i>

4) виды деревьев и кустарников:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Березовая, пр., Березовая Грива, Березовый остров</i>	<i>Сумтымсоим «Березы ручей», Сумтыньюган «Березы река»</i>
<i>Борки, Боровая, пр.</i>	<i>Ёгомлор «Бора озеро»</i>
<i>Еловая, пр.</i>	<i>Хотненгсоим «Ели ручей»</i>
<i>Кедровая Грива, Кедровая, р.</i>	<i>Ай-Ногорсоим «Маленький кедр ручей», Ногорьюган «Кедр река», Ногорсоимъенг «Ручья кедр холм»</i>

5) свойства и качества географических объектов:

а) размер объекта:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Большая, р., Большая Горка, Большое холодное, оз., Большое Щучье, оз.</i>	<i>Венаюган «Большая малая река», Вен-Айтутлеймсоим «Большая малая река с горельником»</i>
<i>Малая, пр., Малое., оз.</i>	<i>Ай-Ега «Маленькая речка», Ай-Емтор «Маленькое священное озеро», Айсоим «Маленький ручей», Айтор «Маленькое озеро»</i>
<i>Широкое, оз., Широкий лог</i>	<i>Утлор «Широкое озеро»</i>
<i>Узкий Сор</i>	<i>Васьлор «Узкое озеро», Васьсоим «Узкий ручей»</i>

б) конфигурация:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Кривое, оз., Круглое, оз.</i>	<i>Енгадалор «Круглое озеро», Тонгсоим «Прямой ручей»</i>

б) форма рельефа:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Горная, пр., Горная, р., Горное, ур.</i>	<i>Репъяха «Горная речка», Репъеган «Горная река»</i>

а) «качество воды (прозрачная/непрозрачная, нечистая)»:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Грязнуха, р.</i>	<i>Полухьюган «Мутная река»</i>
<i>Черная, пр., Черная Вода, Черное, оз.</i>	<i>Питвежсоим «Черное лицо-ручей»</i>
<i>Золотая Заводь, Золотая, пр., Золотая лайда</i>	<i>Хоимьюган «Желтая река»</i>

б) характер почвы:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Каменная, р.</i>	<i>Кевынгсоим «Каменистый ручей»</i>
<i>Песчаное, оз.</i>	<i>Хышсоим «Песчаный ручей»</i>

7) образная номинация:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Раздвойка, ур., Гребешок, оз., Веселый, рч., Восьмерка, оз. Ветвистый, рч., Горбоватый Бор</i>	<i>Ненсьюганлор «Парной реки озеро», Подрепсоим «Разговорчивый ручей»</i>

8) другие признаки:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Гари, ур., Горелая Грива, Горелый, о.</i>	<i>Туттлеймозым «Назым с горельником», Ай-Тутлеймозым «Маленький ручей с горельником»</i>

Принцип по связи именуемого объекта с человеком, реализуемый в посессионных топонимах, осуществляется через следующие универсальные признаки:

1) фамилии людей:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Елыкова, ур., Кальмановский, о., Каскин, о., Кашиарова, о., Комарова, о., Косаревский, о., Кынинский, о., Миккульский, о., Пегановская, г., Петуховский, о., Пынореевский Сор, ур., Сафьяновский, о., Тугоносовский, о., Фроловский, о., Фуринский, о., Чукреевский, о., Трясуновы острова, ур., Филинская гора, ур., Шумилов, о., Яичников, о.</i>	<i>Аламина, изб., Вандыкова, пр., Волгина, изб., Лабаскова, пр., Лозямова, р., Никуров Сор. о., Песикова, изб., Сабарова, изб., Тарлина, юрт., Харынзеева, изб., Хорова, юрт., Ярлина, пр.</i>

2) реалии материальной жизни:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Каташиха (котел, в котором рыбопромышленники варили рыбу на песках) [4, 224].</i> <i>Копанец, р. «Примитивная ловушка, выкопанная в земле, соединенная прорытым каналом с рекой, озером, иногда используется готовый небольшой водоем, расположенный рядом с рекой, озером. Находят узкое место и прокапывают, чтобы вода текла в этот конец. Ставят морду, рыба заходит в этот копанец и попадает в морду» [5, 61]</i>	<i>Кевпутлор</i> <i>«Камень-котел-озеро»</i> <i>Варъегантор «Озеро реки с запором (рыболовным заграждением)»,</i> <i>Варсоим «Запорный ручей»</i>

3) реалии духовной жизни человека:

Собственно русские топонимы	Топонимы хантыйского происхождения
<i>Монастырский, о.,</i> <i>Шайтанский Мыс, ур.,</i> <i>Шаманский</i>	<i>оз. Ай-Емтор «маленькое священное озеро»,</i> <i>оз. Емтор «священное озеро», р. Емъеган</i> <i>«священная река», р. Кальемъега «речка священного болота»</i>

Сопоставление собственно русских и субстратных топонимов хантыйского происхождения позволило увидеть сходства и различия образуемых ими подсистем. Прежде всего, тождество обнаруживается в реализации принципов и признаков номинации. Как видим, соответствия имеются практически во всех основных типах топонимов. Наибольшее совпадение наблюдается в группах «виды деревьев и кустарников», «виды животных», «размер географического объекта», «фамилии людей».

Расхождения обусловлены разницей культур контактирующих народов и состоят в несовпадении некоторых семантических групп русской топонимии и топонимии хантыйского происхождения. Так, например, в русской топонимии Нижнего Прииртышья нет названий, указывающих на святость именуемого объекта. В топонимии хантов подобные названия регулярны: *Ай-Емтор* «маленькое священное озеро», *Емтор* «священное озеро», *Емъеган* «священная река», *Кальемъега* «священная речка с болотом» и др.

Таким образом, формирование топонимических универсалий Нижнего Прииртышья обусловлено способностью человека познавать объективную действительность и отражать реалии окружающего мира в географических названиях. Общность территории проживания хантов и русских, единая природная среда также способствовали появлению сходных номинационных типов географических имен.

Используемые сокращения

б. – болото	пр. – протока
г. – гора	р. – река
изб. – изба	рч. – ручей
м. – мыс	с. – сопка
о. – остров	ур. – урочище
оз. – озеро	х. – холм
п. – поселок	

Литература

1. Лингвистический энциклопедический словарь. URL: <http://www.narod.ru/les/index.html/> (дата обращения: 12.12.2013).
2. Денисова, В.В. Ономастические универсалии: экстралингвистический аспект (На материале антропонимии монгольских языков): Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22 Улан-Удэ, 2003. 180 с. РГБ ОД, 61:04-10/346. URL: <http://www.cheloveknauka.com/onomasticheskie-universaliiekstralingvistic-heskiy-aspekt> (дата обращения 12.12.13).
3. Блинова О.И. Явление мотивации слова. – Томск, 1984. – С. 80.
4. Лопарев Х.М. Самарово, село Тобольской губернии округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. – Юбмел, 1997. – 264 с.
5. Кошкарева А.М. Материалы для областного словаря (специальная лексика северных районов Тюменской области): в 4-х ч. – Ч. 1: Лексика рыболовства. – Нижневартовск, 1993.

Лексика тематической группы «Человек»

в говоре с. Вязовка Тонкинского района Нижегородской области

Ю.В. Исламова, кандидат филологических наук

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

Г.Н. Чащина

Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск

Аннотация. В работе на примере говора с. Вязовка Тонкинского района Нижегородской области рассматривается диалектная лексика, содержащая характеристику человека. Выделяются лексико-семантические группы, объединенные базовым семантическим компонентом, обозначающим индивидуальные свойства человека.

Ключевые слова: лексика, говор, диалект, диалектология, лексико-семантическая группа.

Интерес к человеку, его внешности, внутреннему миру пробудился у человечества на самых ранних этапах его развития. Человек рассматривается как объект изучения различными науками в различных аспектах. Каждая из них имеет свой предмет исследования, стремится выявить интересующую ее систему существенных черт, свойств, качеств личности, закономерности, характеризующие бытие человека, его речь, внутреннюю определенность [1, 1]. Русская диалектология исследует местную лексику, связанную с человеком, изучает в соответствии с современными антропоцентрическими тенденциями языковую личность диалектоносителя.

Материалом исследования послужила лексика, полученная методом непосредственного наблюдения над речью жителей старообрядческого села Вязовка Нижегородской области.

Цель работы – описание диалектной лексики тематической группы «Человек», функционирующей в говоре села Вязовка Тонкинского района Нижегородской области.

Лексика говора, связанная с человеком, разнообразна, дает всестороннюю характеристику человека как природного и социального существа. В этой связи в тематической группе «Человек» выделяются следующие семантические типы:

- 1) характеристика внешнего вида человека;
- 2) оценка человека по его социальной значимости;
- 3) человек и его родственные связи.

Характеристика внешнего вида человека

В говоре содержится значительный объем лексики данного типа. Наполняемость тематической группы обусловлена особенностью человеческого мировосприятия, в соответствии с которым человек, воспринимая других людей, в первую очередь обращает внимание на их внешность. Внутри данной группы можно выделить пять лексико-семантических групп, объединенных общими семантическими признаками: *рост, телосложение, особенности внешности, названия частей тела, характеристика человека по состоянию здоровья, эстетическая оценка (оценка соответствия/несоответствия человека представлениям о красоте)*.

Лексико-семантическая группа «рост»

Жирдяй ‘высокий, рослый’: «Смотри, какой жирдяй вымахал».

Окомелок ‘высокий, крупный’: «Окомёлку твоему беде пора в армию идти».

Тузик-малик ‘человек маленького роста’ (ироничное): «Ишь какой тузик-мáлик подпрыгивает».

Лексико-семантическая группа «телосложение»

Представлена более разнообразно. В ней выделяются лексемы, характеризующие человека по признаку *«толстый/худой»*: *сухонáрый* ‘худощавый’. Про похудевшего во время болезни скажут: *«сухонутрый»* ‘худой, выболелый’: «После хвори совсем сухонутрый стал».

Колобушкой в Вязовке назовут полную женщину. В говоре встречаются метафорические наименования человека. Так, мужчину с толстым животом в говоре называют *икряным*.

Не остаются без внимания в говоре *особенности внешности человека*.

Лупатый ‘большеглазый’: «Колька у тебя какой лупáтый был, аж на пол лица глазищи».

Щербáтый ‘человек с неровными зубами’: «Зубы то мелкие, кривые у неё. Щербáтая такая девка».

Лексико-семантическая группа «названия частей тела»

Арясина ‘морда, рожа’: «Гляди какую арясину отъел».

Культяпки ‘ноги’: «Расставил посреди прохода культяпки и сидит».

Капши́ ‘руки’: «Глаза выпучил и стоит, машет своими капшáми».

Лексико-семантическая группа «здоровье»

Представлена прилагательными, дающую общую характеристику больного человека: *невлаи́ной* ‘вялый, больной человек’; *захордя́чий* ‘кашляющий’; *квёлая* ‘больная’: «Совсем квёлая стала после мороза».

В говоре имеются лексемы, характеризующие *особенности внешности, появившиеся в результате болезни*.

Коря́вый ‘имеющий дефекты кожи лица’: «Лицо-то у него все корявое, изрытое».

Зафиксированы глаголы, называющие *производимое болеющим человеком действие*: *харче́ть* ‘кашлять’.

В говоре представлены названия людей, страдающих тем или иным *заболеванием*:

ля́ховец ‘человек, страдающий алкогольным психозом’ (по названию населенного пункта *Ляхово*, в котором находится психоневрологический диспансер);

чиби́рёнок ‘человек страдающий алкоголизмом’ (по названию населенного пункта Чибирь, в котором находится больница для больных алкоголизмом).

Следующая группа содержит слова, объединенные по признаку *эстетическая оценка* (оценка соответствия/несоответствия человека представлениям о красоте).

Красивых людей в Вязовке называют словом *баско́й*. А красиво, модно одетый человек именуется *форсистым*. Некрасивого человека назовут *страхолюдиной*.

Оценка человека по его общественно-социальной значимости

Человек как социальное существо неразрывно связан с обществом. Важную роль в процессе коммуникации играет оценочный момент личности, который заключается в преимущественном выделении одних сторон личности (или одних свойств, признаков, качеств) по сравнению с другими. Эмоции и оценки, свойственные человеку, становятся одной из форм отражения действительности. В говоре функционируют слова, характеризующие человека в его социальных отношениях, большинство из них эмоционально окрашены.

Отношение к труду

Оля́жье 'лентяй': «Все мужики во хозяйству работают, а этот оляжье лежит себе»;

лень перека́тная 'лентяй';

полоро́тый 'растяпа': «Что ж ты, полоро́тый, обронил все на земь?»;

ляжкору́кая 'неумеха, у которой все валится из рук': «А эта ляжкору́кая совсем не умеет по хозяйству управляться».

Человек в его отношениях с другими людьми

Лешачи́на 'вредный, злой человек';

хаба́лка 'грубая, невоспитанная женщина';

прине́верить 'приревновать'.

Черты характера и поведения

Бо́тало 'болтун' (бо́тать языком – болтать);

ка́дку бу́чить 'обижаться, злиться'.

Характеристика человека по его уму

Суя́шный 'дурак';

полусуя́шный 'полудурок'.

Характеристика человека по отношению к еде, пищевое поведение

Соло́щий 'человек с хорошим аппетитом, любитель поесть': «Ох ты и соло́щий однако в гостях-то»;

обло́паться 'напиться допьяна': «Облопается на гулянке и домой не приходит»;

насопе́ться 'наестся': «Ребятишки насопятся за ужином и спать улягутся».

Профессии и ремесла

Грама́тейка 'женщина, читающая молитвы на моленной службе': «Собирать надо обед да звать грама́тейку главную, чтобы почитала»;

до́ха 'ведьма': «Та была до́хой и всё на хвори нашептывала».

Человек по отношению к вере

Вя́тские пога́нцы 'православные';

уರೆ́нцы 'староверы' (по названию г. Урень).

Человек и его родственные связи

Группа включает в себя названия близких родственников и наименования семейного статуса человека.

Названия близких родственников

Ма́тка 'жена, мать': «Матке-то своей скажи, чтобы в гости приходила»;

ба́тькё 'отец, муж': «Батькё наш совсем хворый стал, захордячий»;

поскрёбыш 'младший ребенок в семье': «Таня у них седьмая, последняя, поскребыш».

Семейный статус

Разже́ня 'разведенный мужчина': «Полинаря в во второй раз замуж пошла за разженю»;

переста́рок 'неженатый человек старше 25 лет': «Доводишься гуголем и останешься ходить в перестарках»;

бобы́ль 'холостяк'.

Большинство рассмотренных в работе диалектных слов, характеризующих человека, не только определяют понятия, но и выражают отношение к ним говорящего. Следует отметить, что большинство таких слов содержит отрицательную оценку, поскольку во внешности других людей человек прежде всего отмечает нестандартные признаки (лишний вес/дефицит веса, слишком высокий/слишком низкий рост, дефекты внешности и т.п.) и зачастую относится к ним неодобрительно.

Система говора с. Вязовка Тонкинского района Нижегородской области содержит значительный пласт уникальных диалектных слов, не встречающихся в других русских говорах Нижегородской области. Наиболее широко лексические диалектизмы представлены в тематической группе «Человек». Внушительный объем лексики, характеризующей человека, говорит об особой значимости данной категории слов для носителей диалекта. В пользу этого утверждения свидетельствует и то, что данная тематическая группа лучше других сохранилась в речи жителей Вязовки, несмотря на нивелировку говора в связи с усиленным воздействием на него литературного языка.

Литература

1. Килина Л.Ф. Физические особенности человека как основа номинации в русских говорах Удмуртии / Л.Ф. Килина // II Международные Бодуэновские чтения: Казанская лингвистическая школа: традиции и современность (Казань, 11-13 декабря 2003 г.): Труды и материалы: В 2 т. / Под общ. ред. К.Р. Галиуллина, Г.А. Николаева. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2003. – Т. 1. – С. 146-148.

Е.Д. Каксина

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
Белоярский

Аннотация. Данная статья посвящена антропонимике, описанию происхождения некоторых собственных имен ханты. Хантыйские собственные имена близки к прозвищам, их можно разделить по нескольким признакам.

Ключевые слова: официальное имя, собственное, прозвище, ханты.

Вопрос о происхождении хантыйских имен почти не изучен. К этой теме обращалась З.П. Соколова, её работы были посвящены происхождению обско-угорских имён и фамилий [1, 268]. В работе Т.Б. Лаптандер [2, 85] рассматриваются антропонимы, бытующие среди коми-зырян (ижевцев). Некоторые личные имена лесных ненцев были описаны в статье Ф.А. Гизатуллиной [3, 103]. Имеется статья о собственных именах ненцев Н.М. Терещенко [4, 11].

Статья подготовлена на основе полевых материалов, собранных автором у жителей казымской территории. Цель нашей статьи: описать некоторые хантыйские прозвища людей, которые существовали у хантов в XX веке, дать их характеристику, выявить истории их происхождения.

Прозвище – название, данное человеку по какой-нибудь характерной его черте, свойству. [5, 496].

По определению Н.В. Подольской, прозвище – это «дополнительное имя, данное человеку окружающими людьми в соответствии с его характерной чертой, сопутствующим его жизни обстоятельствам или по какой-либо аналогии» [6, 115].

Каждому родившему на свет ребенку дают имя, которое вместе с фамилией и отчеством регистрируется в документе о рождении. Официальное имя в жизни для каждого человека играет важную роль. Имя – это неотъемлемый компонент, с которым в будущем ребенок будет психологически осознавать себя как личность.

В прошлом у человека было несколько имен: официальное имя, которое регистрируется в документе; ребячье – оно обычно употребляется внутри семьи; имя по предкам, а также могло и появиться ещё одно собственное имя – это прозвище. Особенно памятными оставались те собственные имена (прозвища), носители которых отличались особыми чертами своего характера, поведения, отличались по особому роду занятий, а также запомнились имена тех личностей, кто владел особым, рожденным природным

даром. Так, Г. Новицкий, В.Ф. Зуев, С.К. Патканов и др. отмечают, что имена у хантов и манси были разных категорий, и они имели по несколько имен.

В настоящее время этимология некоторых прозвищных имен труднообъяснима, так как их смысл утрачен, например жил на казымской территории мужчина, по прозвищу *Вөйәп сүтәры ики*. Ни один информант не мог дать объяснения, почему его так звали. И поэтому в наше время трудно говорить о древней ономастике ханты. И антропонимика как часть культуры хантыйского этноса требует глубокого изучения для проведения историко-культурной интерпретации. У хантов, как и у других народов, помимо официального имени, существовали и собственные имена, например: *лакаш нәм* – прозвища, которые появились по каким-либо характерным свойствам человека.

Собственные имена – *лакаш нәм* ‘прозвища’, в отличие от официальных имен, нигде не регистрировались, лишь употреблялись в устной форме, и поэтому смысл некоторых слов утрачен.

В создании собственных имен большую роль играет семья. В каждой хантыйской семье было принято называть детей ласкательными именами, которые считались особой частью семейного языка. Например, называли порядок рождения детей *вөн пух* ‘старший сын’ или *вөн эви* ‘старшая дочь’; *күтәп* – средний; *вөниәк* – третий ребенок по старшинству; *вөн ай* – предпоследний; *ай, шәңки, айинка, ай лүли* – такими ласкательными именами называли самых младших, последнего в семье ребенка. Оберегом ребенка служил оберегающий его дух-хранитель. Например, могли сказать «*Тәмщи Ар хотәң имән*» ‘Вот она богиня многих домов’ или *Ас тый икән* – Мужчина устья Оби: это означало, что этого ребенка оберегает богиня многих домов, т.е. родов.

Мужчина устья Оби, которые будут исполнять охранительную функцию на протяжении всей их жизни. А взрослых было принято называть по степени родства, например: *щаци* ‘бабушка по отцовской линии’ или *аңқаңки* ‘бабушка по материнской линии’; *щатыщаци* ‘дедушка по отцовской линии’; *аңщаци* ‘дедушка по материнской линии’. Сестёр отца называли – *щаципи*, старших братьев родителей – *аки*, младших сестёр – *ный*, младших братьев отца – *йай*, матери – *вөрти* и т. д. Часто бывало, что родственники не знали официальных имен близких родственников, так как их очень редко употребляли в разговорной речи.

Хантыйские собственные имена (прозвища) можно разделить по нескольким признакам:

Имена и прозвища, полученные по изготовлению необычного предмета, например: Щанәв ики – этому мужчине дали прозвище по ремеслу. Он первый, кто сделал из куска алюминия деталь для оленей упряжи *щанәв*, которая надевалась на голову оленя, куда прикреплялась веревка для управления вожаком – вожжи.

Прозвища, характеризующие человека по отдельным деталям одежды, обуви, например: Вөн милэп йурән ими, эта женщина всегда вместо платка носила шапку, сшитую из летней оленей шкуры.

Прозвища, указывающие на особенности походки и осанки: Ләицмәт ики, этот мужчина всегда ходил подпрыгивающей, как бы танцующей походкой.

Прозвища, указывающие на привычки и особенности поведения: Сорак ики, т.е. быстрый мужчина. Ему дали такое прозвище потому, что он всё делал быстро и ловко.

Прозвища, указывающие на физические недостатки: Пәллэ Йұван ики (букв.: без ушей Иван), это прозвище мужчина получил ещё в детстве, так как с рождения у него был плохой слух. *Семлы Йұван ики* – Слепой Иван (букв.: без глаз), он был слепым с детства, изображения видел только на расстоянии вытянутой руки и очень слабо. Со слов некоторых информантов, его ещё называли *Түтәң Йұван ики*. Его фамилия – Воголев, был хорошим шаманом, он проводил обряд камлания, вставал в одежде в костер, когда выходил из огня, то его одежда оставалась без всяких повреждений. *Күрды Вөнтәр ики* – Безногий Андрей, с детства у него болели ноги, он тяжело ходил. *Няр ух Вөләкици* – Мужчина с лысиной; *Шәйни киш ики* – Мужчина с горбом на спине.

Прозвища, происхождение которых связано с работой с животными:

Халэв Вәлашка ‘Алексей халей’ – любил ловить рыбу; *Вухсар Киркәр ики* (букв.: *вухсар* ‘лисица’, *Киркәр* ‘Григорий’, *ики* ‘мужчина’) был любителем охотиться на лисицу, за это и дали ему такое прозвище.

Шовар мухәт ими ‘Женщина заячьей протоки’; этой женщине дали такое прозвище за то, что она всегда на круглом кольцевом островке реки, на перешейке между поворотами реки ставила заячьи петли.

Амп сух йурән ики (букв.: *амп* ‘собака’, *сух* ‘шкура’, *йурән* ‘ненец’, *ики* ‘мужчина’), когда-то один мужик поменял шкуру соболя на собачью шкуру. В мифологии ханты собака относится к Богу, отправляющему болезни и смерть. Не каждому роду можно было разделывать (снимать) и обрабатывать шкуру собак. Этим занимались лишь некоторые люди. Шкура собаки нужна была мужчине для лечебных процедур. В дальнейшем дали ему прозвище *Амп сух йурән ики*.

Собственные имена, данные по возрасту:

Вөн Петәр ики ‘большой мужчина Петр’, он был старшим сыном в семье. Этот мужчина, со слов информантов, видно был хорошим ясновидящим человеком; *Күтәт ики* ‘средний мужчина’, так звали Молданова Кирилла Петровича, он был вторым сыном в семье. Он был в те годы одним из великих знатоков хантыйского фольклора и хорошим знахарем; *Ай Петәр ики* ‘младший мужчина Петр’, так звали Молданова Петра, жителя

Вош юганских юрт, он был младшим в семье; *Лыдәң дөңхәң Ай Павәл ики* ‘с живыми сверхъестественными существами младший мужчина Павел’. Этот мужчина был, видимо, младшим сыном в семье. Его фамилия Тарлин, он житель Осётновских юрт, из древнего рода *оцолдәң йох*. По воспоминаниям старожилов, он владел таким сильным даром, что мог разговаривать и вызывать живых духов.

Собственные имена, связанные с христианизацией. Во многих хантыйских семьях было по два одинаковых имени, это связано с тем, что новорожденных возили крестить в церковь, которая была в Полновате, в Березово, в Калтасянах. И батюшка давал имена по христианскому календарю, таким образом, в семьях появлялись одинаковые имена. В *Хуллорах* жили Григорий Захарович Тоголмазов первый и Григорий Захарович Тоголмазов второй, два родных брата под одним именем. Иван первый и Иван второй, в народе их называли *Вөн Йұван ики* и *Ай Йұван ики* ‘старший Иван и младший Иван’ и др.

Прозвища, указывающие на особенности внешности человека: Путлаң Мишка ики – Захаров Михаил, отчество его информанты не знают. Удалось выявить три версии происхождения этого прозвища. Первый вариант поясняет информант Тарлин Максим Григорьевич (1928 г.р): «Есть высокая сопка по реке Казым, яр напоминал затылок головы человека *путлаң*. И первый житель тех мест получил прозвище *Путлаң Мишка*. А в дальнейшем их род стали называть *путлаң йох* ‘Люди затылка головы’.

Второй вариант происхождения этого прозвища предлагают другие информанты: когда-то один мужчина во время осеннего гололёда упал на этом озере на спину и разбил себе затылок головы. После этого случая он назвал озеро *Путлаң вөры*, что в переводе на русский язык означает – Озеро затылка головы.

Третий вариант предлагают другие информанты: ребенок скатился с берега этого водоема на лед и разбил себе затылок головы.

Мулха Йұван ики – его официальное имя Лозямов Иван, его отчество информанты не помнят. Работал он в зырянском колхозе оленеводом. Он постоянно подстригался налысо. *Мулха* – это связан с оленем, который лишился рогов. Этот мужчина работал с оленями, поэтому он получил прозвище *мулха* ‘мужчина, лишившийся рогов’ в этом случае, волосы ассоциируются с рогами оленя.

Прозвища, характеризующие людей метафорически, они сравниваются с животными, птицами, рыбами, например: Ош ики – ‘мужчина баран’, в старину пожилые мужчины носили косички, торчащие в стороны. Косы не заплетались, а просто накручивали и завязывали веревочками, поэтому они торчали как рожки барана.

Григорию Дмитриевичу Ерныхову дали прозвище *Савнѣ Киркөр ики* 'Тригорий сорока' за то, что он, ходил подпрыгивающей походкой и всё, что ни делал, всегда делал очень быстро. Был человеком пластичным, когда что-либо делает, то его тело находится полностью в движении, где подскочит, где подпрыгнет, и говорил очень быстро, словно трещит, как сорока.

Прозвища, полученные при рождении, в данном случае с потерей матери: *Йирнашка ики*, этому мужчине дали прозвище потому, он в младенчестве, когда еще лежал в *хатлэвэн онтэп* – дневной люльке, остался без матери. В традиционной культуре ханты существовало древнее, уже почти забытое ещё одно название дневной люльки *йирэн онтэп* 'люлька в стороне', так как дневная люлька подвешивается, находится в стороне от матери. Ночная люлька *йэтн онтэп* или *сөн* чаще находится рядом с матерью. В хантыйской культуре детские люльки имели особое значение для определения возраста ребенка. В дневную люльку укладывают ребенка приблизительно с трех месяцев, когда ребенок начинал самостоятельно держать голову. Со слов информантов, этот мальчик остался без матери примерно в трехмесячном возрасте, судя по люльке. *Ёсмэт ики* – это более древнее прозвище. Его официальное имя – Тарлин Яков Дмитриевич, житель юрт Осётного. Он младенцем остался без матери. Его вскормили посторонние женщины, вырастили. Прозвище произошло от хантыйского слова *ёсам* 'грудь', употребляемого во множественном числе, в переводе означает – человек, сосавший грудное молоко у многих женщин.

Прозвища, указывающие на пристрастия людей: *Лантэң ай шаль* – так звали мужчину, который любил варить мучной бульон. Он постоянно прятал за пазухой малицы от родственников мешочек с мукой. Брал его всегда с собой в дорогу и всегда варил мучной бульон. И этот бульон был для него вторым хлебом.

Ай тўи ики – 'мужчина с маленькой бородой', его фамилия – Вагатов, он жил в юртах Осётных. *Трупка Паишка ики* – Павел с трубкой, так называли Тарлина Павла, он всегда курил трубку.

Прозвища, происхождение которых указывают на жизненные ситуации: *Хоп ими* – прозвище 'женщина лодка' она получила, т.к. родилась во время длительного переезда по реке – в лодке. Ее сына называли *Хоп Вацка* – Василий лодка, дочь называли *Хоп Наста* – Настя-лодка. *Пилт сўң Митри ики* – прозвище 'Дмитрий у угла перевеса' дали ему потому, что мать его родила у перевеса, во время весенней охоты на перелетную птицу. В старину это был самый распространённый вид охоты на уток. *Вөн Њаңь ики* 'Мужчина большой буханки' – в старину, когда народ лесовал, то весь зимний сезон они ездили по охотничьим местам. Буквально перед поездкой домой охотники ночевали в бору, наутро они должны разъехаться по своим юртам. На вечернем чаепитии один из мужчин достал свою последнюю

булку хлеба. И, оказывается, оставалась самая большая по размеру булка. И в шутку называли мужчину *Вөн Њаңь ики*, а бор прозвали *Вон Њаңь йохэм*.

Вухаль Киркөр ики – этому мужчине дали такое прозвище, потому, его мать была манси. Его постоянное стойбище получило название – *Вухаль ньуль* 'остров вогула'.

Прозвище, связанное с рукодельем: *Сот вой кепад тәңләм ими* 'женщина, обработавшая сто лап зверей', так звали мать Сенгепова Петра Ивановича, знатока медвежьих песен. Она была большой рукодельницей, очень быстро умела обработать камусы зверей.

Хәс вэт дйңки йөщтәм ими 'женщина, подвесившая за пояс двадцать пять белок'. Из воспоминаний информантов: эта женщина жила в окрестностях деревни Хуллор. Официального имени ее они не помнят, так как её все называли по прозвищу. Она была удачливой охотницей, которая уходила рано утром в лес, а к обеду возвращалась домой, так как у нее были малолетние дети. На её поясе всегда висело примерно по двадцать пять белок. *Ай нуви нс* 'Маленькая чистая женщина' – она была чистой, стены дома постоянно выскабливала лезвием ножа добела.

Собственные имена людей, которые произошли от географических названий местности и по природному ландшафту: *Њорәм йухан Вацка ики* – мужчина из фамильного рода Ерныховых, который много кочевал с оленями в тундре; *Хишәң Вөнтәр ики* – Андрей из селения песчаного бора. *Ас ов ими* – 'Женщина с устья Оби' была родом из селения в устье Оби, вышла замуж за казымского парня, и её на протяжении всей жизни называли *Ас ов ими*. Её сына называли *Ас ов Кириҗа*; *Ов көрт ими* – (букв.: ов – 'устье, вход', көрт 'стойбище', ими 'женщина'). *Вовәр вошәң ими* – женщина родом из реки Вовәр; *Сорәм Вацка Ики* – он жил постоянно на территории реки Сорум. Он имел очень большое поголовье личных оленей. *Вош йухан Вацка ики* – так называли Молданова Василия, жителя реки Вош юган; *Малдәң Вөләқици* – Алексей озерного пруда и др.

Прозвища, полученные по месту работы или по виду занятия: *Ланка Катя* – так называли Тоголмазову (Ерныхову) Екатерину Александровну, которая долгое время работала продавцом в деревне Юильск; *Төхтор Әсвэ-та* (букв.: доктор Света), фельдшер в Юильске; *Кина-Ванька* – так называли Бабинцева Ивана Васильевича, он работал в деревне Юильск кинооператором; *Колхос Наста* так звали Молданову Анастасию Ефимовну, так как она всю жизнь проработала с мужем в колхозе.

Собственное имя, полученное при сватовстве: *Нохәр йўх ими* 'Женщина дерева кедр' этой женщине такое прозвище дали сваты, которые уехали обратно без невесты. В старину всегда молодых девушек сватали, несмотря на то, хочет она выйти замуж за этого человека или нет, их согласия не спрашивали. На их стойбище приехали сваты из Вош юганских юрт –

Молдановы, вместе с женихом. А они жили в то время на кедровом лесистом острове, посреди тундры. Приехали сваты, сватают девушку у родителей. Родители дали свое согласие. Она, услышав это, выбежала на улицу, оделась, пошла и недалеко от чума залезла на кедр. Целые сутки, а может и больше, просидела она там, пока не уехали сваты.

Прозвища, полученные с переселением на другое место проживания: *Йувра йохам ики* – этот мужчина был родом из юрт *Ай хър саңхам*, что в переводе означает ‘поселение открытого яра’. Фамилия его – Волдин. Поссорившись с братьями, он переехал через речку Казым. На другой стороне реки он нашёл свободные земли, хороший ягельный бор, место, где можно было пасти своих личных оленей. В дальнейшем там и обосновался. Ему дали прозвище – *Йувра йохам ики* (букв.: йувра ‘чужой’, йохам ‘бор’, ики ‘мужчина’), что в переводе означает ‘мужчина чужого бора’. В будущем его детей стали называть *Йувра йохам йох*. Появился новый дримоним, название бора – *Йувра йохам* – «Кривой бор». Второму его двоюродному брату Кириллу дали прозвище *Йувра Киркөр ики*, так как он тоже уехал от своих мест в сторону бассейна реки Кышик.

Хўв йухан хур ики ‘Мужчина длинного поворота реки’ – в старину люди, которые искали для себя хорошие земли, многие поднимались вверх по реке Казым. По старым запретам, которые существовали в далекие времена при почитании духов – покровителей местности, не всем можно было переезжать в верховья реки Казыма, где восседает Казымская Богиня. Река *Вош юган* была границей запретной зоны, где восседает дух-покровитель этой местности *Вошәң ики* ‘Верхнего городка (Юильска) мужчина’, который считается слугой-помощником Казымской богини. А некоторые информанты д. Юильск считают, что он является зятем Богини *Вўт ими*. По поверьям ханты, он не просто дух-хранитель, а «Бог с глазами, подобными Солнцу, Бог с глазами, подобными Луне», он является всевидящим духом всей окрестности. Так просто он не пропустит никого. Мужчина, родом из Амнинских юрт (фамилию и имя информант не помнит), решил переехать на другое место. Он поднимался по реке вверх, искал себе свободные земли, так доехал до устья реки Вош юган. Придерживаясь поверий, он не пересек границу, вернулся назад и нашёл земли, обосновался. Поворот реки там оказался длинным, и его стойбище получило название *Хўв йухан хур көрт*. Хозяин стойбища получил прозвище *Хув йухан хур ики*.

Собственные имена, указывающие на особый дар природы: *Йөхләң Мушәң ики* ‘Мужчина Лозямов с луком’ он – житель Мозямовских юрт, хороший стрелок из лука, владел особым даром шаманства, мог предвидеть различные происходящие события на расстоянии. Его имя вошло в легенду о войне с северными ненцами, которые хотели тайно увести Казымскую Богиню с оленьими стадами на Ямал. В легенде говорится, что северные

ненцы осенью, как только подстыла земля, ехали в наши края с войной. У хантов отбирали все: имущество, уводили оленей. И в одну осень прибыли ненцы с огромным войском, отыскивали образ Казымской богини и забрали с собой. Они отобрали у хантов большое поголовье оленей и отправились обратно к себе. Ночевали ненцы у озера *Касәм тый лор* ‘Озеро верховья реки Казым’. Эту весть узнал *Йөхләң Мушәң ики*, собрал народ, и они поехали за ними, догнали у того озера. Он всех ненцев перестрелял из лука, головы их поставили в ряд, начиная с кедрового острова до края озера. Столько было этих ненцев, что лишь только одной головы не хватило, чтоб пополнить полосу. Забрали ханты обратно образ Богини и лишь четвертую часть оленей. Остальные олени сами ушли на Ямал. И поэтому на нашей территории сейчас нет больших стад оленей. *Йөхләң Ванька ики* ‘Мужчина Иван с луком’, его фамилия Тарлин, он житель осётновских юрт. Он имел особый дар природы, был метким стрелком из лука. Он иногда стрелял, закрывая глаза, и ни одна не прошла мимо цели. Его постоянно брали люди с собой на охоту, на диких оленей. Со слов старожил, чтобы подрастающее поколение помнило таких людей, он оставил на память свою стрелу на растущей сосне. На левом берегу реки Казым, в окрестностях деревни Помут, в бору на оленьей стоянке, он пустил стрелу в дерево, стоя спиной к сосне. Стрела до середины вошла в дерево. Со слов информантов, в 80-е годы XX века люди еще видели это дерево, стрела вся заросла мхом. В последние годы этот бор сгорел.

Йәшәк сорни ими жила в деревне Юильск, она старожил Молданова (Тоголмазова) Пелагия Захаровна. Она была такая маленькая, хрупкая, но очень шустренькая старушка, в деревне называли её «Золотухой». Придешь к этой бабушке, она всегда встречала людей словами: *«Йәшәк сорни»*, т.е. какое золото! За это и получила прозвище – Золотуха.

Итак, в традиционной культуре ханты у каждого человека может быть несколько имен: официальное имя, ребячье, собственное имя и т.д. Получение имени или прозвища зависит от жизненных ситуаций, от характерной черты человека и т.д. В настоящее время с утратой традиционной структуры этноса многие хантыйские прозвища утратились. Их этимологию уже сложно объяснить.

Литература

1. Соколова З.П. Имя и прозвища у обских угров // Народы и языки Сибири. – Новосибирск, 1980. – С. 266-270.
2. Лаптандер Т.Б. К этимологии антропонимов, участвующих в образовании неофициальных именований у коми-зырян // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 10. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 85-97.
3. Гизатуллина Ф.А. Личные ненецкие имена // Этнокультурное и

социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера: материалы междун. науч. конф. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир, г. Ханты-Мансийск», 2013. – С. 102-108.

4. Терещенко Н.М. Родовые названия ненцев в свете народной этимологии // Языки и топонимия. – Томск, 1977. – 10 с.
5. Ожогов С.И. Толковый словарь русского языка. – М., 1987. – 496 с.
6. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. – М., Наука, 1978. – 200 с.

Информанты

1. Ерныхов Андрей Александрович, 1941 г.р., родился д. Хуллоры.
2. Тарлин Владимир Данилович, 1956 г.р., родился в д. Помут.
3. Тарлина (Вагатова) Наталья Егоровна, 1957 г.р., родилась в д. Юильск.
4. Тарлин Максим Григорьевич, 1928 г.р., родился юрты Осетные.
5. Тарлина (Тоголмазова) Дарья Григорьевна (1934-2013гг.), родилась д. Хуллоры.
6. Каксин Павел Максимович, 1927 г.р., родился в юрте Реп корт.
7. Молданова (Каксина) Галина Даниловна, 1948 г.р., родилась д. Амня.

Хантыйская орфография в газете «Ханты ясанг»

Е.А. Немысова, кандидат педагогических наук
Ханты-Мансийск

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы современной графики хантыйского языка на материале региональных средств массовой информации – газеты «Ханты ясанг».

Ключевые слова: средства массовой информации, хантыйский язык, графика хантыйского языка, правила орфографии.

Традиционно считается, что газета и средства массовой информации представляют образец грамотной письменной речи, так что читатель может сверяться с написанием в газете, если у него возникают сомнения в том, как правильно написать то или иное слово. В окружных органах власти сложилось мнение, что при решении вопросов о правильной хантыйской письменности нужно равняться на то, как пишут в хантыйской газете «Ханты ясаң» («Ленин пант хуват»), так как в сознании людей представление о журналисте ассоциируется с образом грамотного человека, в совершенстве владеющего нормами письменного языка.

На самом деле журналисты национальных редакций СМИ испытывают большие трудности при подготовке к публикации текстов на хантыйском языке. На протяжении многих лет существования хантыйской газеты принципы написания слов постоянно менялись, и часто кардинальным образом. Какие именно изменения происходили на страницах нашей любимой газеты, помним только мы, специалисты по хантыйскому языку. Журналисты хантыйской газеты приучили читателей к ненаучному, обывательскому написанию хантыйских слов по принципу «пишу как слышу, и слышу как пишу». Проблема в том, что каждый слышит и, соответственно, пишет по-своему. Убежденность в собственной правоте чаще всего основывается на субъективном мнении, разном у разных людей, а не на изучении законов родного языка. Предлагая единые нормы правописания для хантыйского языка, мы опираемся на объективные закономерности, которые существуют в хантыйском языке, следуем его собственным законам, а не субъективным пристрастиям.

Авторитет газеты столь силен, что в 70-80-е годы XX в. авторы школьных учебников, вопреки здравому смыслу, вынуждены были следовать традициям, принятым в газете, для соблюдения принципов единообразного написания во всех письменных источниках. В учебниках тех лет заднеязычный носовой согласный [ŋ] обозначался сочетанием двух букв – «нг», в соответствии с тем, как писали в газете, не располагавшей в те времена необходимой полиграфической базой. В то же время в учебниках на языках других народов Севера, в том числе и на мансийском, этот звук уже обозначался одной буквой «ң». Отсутствие в те времена мансийской газеты обернулось благом для образования на родном языке.

По какому решению или распоряжению наша хантыйская газета неоднократно переходила с одной графики на другую, с одного диалекта (среднеобского) на другой (казымский или сургутский), неизвестно.

Значительные изменения произошли в последние десятилетия. После проведения в 2005 г. семинара «Актуальные проблемы графики и орфографии хантыйского языка» сотрудники газеты «Ханты ясаң» начали писать по-хантыйски более последовательно, следуя принятым рекомендациям. Но через некоторое время они отступили от принятых решений и снова вернулись к бессистемному обозначению многих явлений. Так, гласный неполного образования [э], который употребляется только в непервых слогах, стали обозначать самыми разными способами: буквами «а», «ä», «у», «ү», а также вовсе пропускать его на письме или «прятать» за йотированными буквами «я» или «ю» с галочками или без. Таким образом, для одного хантыйского звука сейчас в газете используется до 10 различных обозначений. И при этом нет ни одного документа, подтверждающего внесение этих

изменений. На протяжении длительного времени для обозначения редуцированного использовалась буква «ӓ», но однажды вместо нее вдруг появилась буква «а», и не где-нибудь, а в названии самой газеты и в названиях регулярных рубрик. Кто рекомендовал проводить подобные «реформы», известно только сотрудникам газеты. При этом для перехода к написанию типа *ищи* вместо *иси* никаких директив сверху не потребовалось. Вместе того, чтобы служить образцом единообразного написания, газета отражает прихоти любого пишущего на хантыйском языке.

Редактор объединенных газет Р.Г. Решетникова ждет, когда власти округа издадут приказ о нормах правописания хантыйского языка, при этом никак не ограничивая широкую вариативность в написании хантыйских слов, не подтвержденную никакими решениями. Строго говоря, нормирование правописания не входит в компетенцию властных структур. Это задача, которую обычно решает орфографическая комиссия. Достаточно сказать, что действующие нормы русской графики и орфографии, закрепленные в авторитетных научных справочниках, никакими законодательными актами не закреплены, но строго соблюдаются. Орфографическая комиссия русского языка, существующая при Институте русского языка Российской академии наук, занимается созданием словарей и сводов правил, которые без постановлений сверху воспринимаются обществом как образцы для подражания.

Когда-то, в соответствии с политическим решением, в газете «Ленин пант хуват» не использовалось ни единого диакритического знака, необходимого для обозначения особых хантыйских звуков: «крючки», «галочки» и «хвостики» были признаны «неэкономичными», буквы «ң», «л», «х», «ч», «к», «ӓ», «ӥ», «ө» и др. не употреблялись. Партийное решение газета выполнила, но способствовало ли оно интересу читателей, легко ли им было на протяжении нескольких десятилетий читать такую газету? Но даже и в этих условиях уважение к печатному слову не угасло, и газета не потеряла своих читателей, которые вытерпели все переходы с одного принципа написания на другой и до сих пор терпят отсутствие каких бы то ни было принципов вообще. Сегодня интересно было бы провести эксперимент и предложить молодым читателям, которые не видели выпусков тех лет, прочитать отдельные статьи, особенно передовицы общественно-политического содержания, чтобы они почувствовали, насколько ближе к настоящей хантыйской речи стало написание слов с использованием особых знаков для особых хантыйских звуков.

В хантыйском языке есть свои законы, отличающиеся от законов любого другого языка, в том числе и русского, и их надо соблюдать, не переносить механически чужие правила на свой родной язык. Наша письменность

является звуко-буквенной. Это значит, что на письме необходимо максимально полно и точно отражать фонетические особенности родной речи: каждому звуку должна соответствовать своя буква.

В хантыйском языке нет противопоставления согласных по признаку «глухие» и «звонкие», «твердые» и «мягкие», что составляет основу фонетической системы русского языка, которая и закреплена в слоговом принципе русской графики. Все хантыйские согласные глухие (шумные и малозвонные) и твердые. Среди них есть среднеязычные согласные, не имеющие аналогов в русском языке, и они тоже твердые. Поэтому русские йотированные гласные буквы для хантыйского языка не годятся, так как они обозначают мягкость предшествующего согласного. А что они могут обозначать в хантыйском языке, если мягких согласных нет?

В хантыйском языке имеются гласные полного образования, которые делятся на долгие и краткие, и гласный неполного образования, встречающийся только в непервых слогах, и он тоже должен обозначаться отдельной буквой, так же как отдельными буквами обозначаются «л» и «л», «н» и «ң», «а» и «ӓ», «у» и «ӥ». Стечение двух гласных не допускается, между ними обязательно появляется согласный типа «й», «в» и др. Таких особенностей нет в русском языке. Поэтому надо найти способы правильной фиксации хантыйских слов на письме.

По законам хантыйского языка не допускается также стечение двух и тем более трех согласных, в беглой речи один из них обязательно выпадает. Но на письме следует соблюдать принцип единообразного написания морфем: если есть проверочное слово, в котором согласный корня звучит отчетливо, то его надо писать, чтобы во всех случаях один и тот же корень выступал в одной и той же форме и был узнаваем. Такие фонетические явления влияют на правописание хантыйских слов, но регулярно нарушаются в газете.

Мы проанализировали случайно выбранный выпуск газеты «Хӓнты ясаӓн» – № 23 (3395) от 06 декабря 2013 г. (главный редактор Р.Г. Решетникова, заместитель главного редактора Н.И. Вах, ответственный секретарь Н.В. Новыхова). На одной только странице этого выпуска встретилось более 80-и (!!!) неточных и ошибочных написаний (с. 2 газеты прилагается).

Например, слово *емӓхӓтл* ‘праздник (букв.: священный день)’ написано слитно, хотя это два самостоятельных слова, которые надо писать раздельно. Первое из них – имя прилагательное, оно содержит суффикс прилагательного -*ӓу*, который в середине слова никогда не встречается. Кроме того, в написании этого слова не отражены хантыйские гласные «е» и «ӓ»: слово должно писаться как *йемӓу*. Во втором слове пропущен гласный «ӓ», оно должно писаться как *хӓтаӓл*. Как видим, в этом сочетании встречаются

три разных гласных – «е», «ä» и «э», при этом на письме гласный «э» в одном случае обозначен как «ä», в другом не обозначен совсем, гласные «ä» и «э» обозначены одной буквой «ä», а гласный «е» тоже не обозначен. Таким образом, в одном только этом сочетании допущено 5 (пять!) ошибок.

Буквы «ä», «у» и «ү» регулярно используются во втором и третьем слогах, хотя по закону хантыйского языка эти гласные встречаются только в первом слоге – в непервых слогах они не употребляются. Что же тогда обозначается этими буквами? Все эти разные буквы обозначают один и тот же гласный неполного образования «э», который звучит совсем не так, как гласный «а» или «ү» в первом слоге и должен обозначаться «своей» буквой.

На совещании «Актуальные проблемы графики и орфографии хантыйского языка» (февраль 2005 г.) было принято решение обозначать редуцированный гласный буквой «э». На этом совещании присутствовали многие сотрудники газеты (Р.Г. Решетникова, Р.С. Ользина, Т.С. Себунова, Л.Т. Спирякова, Н.В. Новыхова, В.А. Аликов) и голосовали за данное решение, но сами же его не выполняют. В результате на страницах газеты наблюдается разноречие: пишется то *мәнэс*, то *мәнс*; то *мәнэ*, то *мән*, чаще всего редуцированный вообще пропускается, написания типа *вошн*, *цирн* нарушают закон хантыйского языка, по которому стечение двух согласных в конце слова не допускается. В этих словах между согласными есть гласный неполного образования, и он должен обозначаться: *вошэн*, *цирэн*.

Фонетические законы хантыйского языка, влияющие на правописание хантыйских слов, сотрудниками газеты не учитываются, потому что для них других правил, кроме «пишу как слышу, в меру моего понимания», просто не существует. Поэтому одни и те же слова на страницах одного и того же номера газеты и даже в статье одного и того же автора пишутся самыми разными способами. Разноречие наблюдается не только в текстах статей, он выходит и в заголовок газеты, и в названия регулярных рубрик.

Приведем еще один пример случайно взятых номеров газеты: одна из них называется «Ханты ясан», а другая «Ханты ясэ». Сколько газет на хантыйском языке выходит в нашем округе и как наша газета называется в действительности? В одном из номеров переходящие из номера в номер рубрики называются «Айкелэ́т» и «Вула́н вера́т», а в другом – «Айкелат» и «Вулау верат» соответственно. Частотный в заголовках послелог *ола́нэ* 'о, про' пишется то как *ола́нэ*, то как *ола́нэ*. Слоговой принцип постоянно нарушается: слово 'дорога' пишется как *эи* – с двумя точками, символизирующими сочетание [jo] (в соответствии со слоговым принципом), но в словах типа *ям* 'хорошо', *юпийн* 'позади; после' галочка над йотированными буквами почему-то не ставится, хотя здесь действует то же самое правило: галочка необходима, чтобы показать, что за русскими йотированными буквами *я* и *ю* скрываются хантыйские сочетания [jä] и [jü], аналогов которым в русском языке нет.

Ешэк Югра мўв ханнехуятат!

Ван хатлуп тылаш халмат хатл – шит Мўвтед мирэ́т кайи-маш тайты ёх ема́ххатл!

Тамаш вулау вер немася Генеральной Ассамблея кэ́шайта вэдты хуятат лэ́шэ́сэ́т, лэ́н каша́н хон пелакн ат вантсэ́т, нуви тарум илпийн маш тайты ханнехэ́т шенк ар шэк вантлэ́т.

Мўн Югра мўвев кэ́шайт ар рэ́пата тўнши́ра́на верлэ́т, лэ́н та́та вэдты па машитты ёхлўв ямашэк елды ат вэ́сэ́т па сыр-сыр нўшайт ад вантсэ́т. Шит пата дыв арсыр йилуп поступэ́т закон ширн лэ́шэ́тлэ́т па арта́лэ́т, хутыса ши у́тэ́т у́нтасн ёрлы-шомлы па кайшитты хуятат елды вэлдэ́т там мўвевн, айлат ёх шитэ́т э́вэлт вэ́нтыйлэ́т муй веритты кеман кенша́к рэ́патайи́н рэ́питлэ́т.

Лэ́нхалум лупты ши ола́нэ́н, округевн шикўш ар мосты вер маш тайты ёхлўв пата лэ́шэ́тла па и́ци́па мўн ям яснев муй вешкат пугрев та́клы дыв вэдты-холты ширед йирна пилэ́т па и́тэх пурайи́н ювра́н керлэ́т. Шит пата машитты хуятлўв пилэ́т каша́н ханнехуятэ́т тэ́п сэм хэ́ры вўш э́вэлт мэ́нты хошум я́сэ́ттайты́ мост. Тэ́нши кў́тэ́н дыв вэ́лупсэ́т, нуви па хошум хатды иты, хурса́нша́ка йил!

Емвош округ Дума кэ́ша Борис ХОХРЯКОВ
Ханты я́сэ́на ту́лмаштэ́с Владимир ЕНОВ

Иньшэ́супсэ́т пилэ́ депутат ху́ша

Ван хатлуп тылаш 1-мити «Единой Россия» партия 12 ола́ йис. Ши паты́ Емвошн округ дума депутат, региона́льная приё́мной та́хи кэ́ша не Наталья Запа́днова ханнехуятат пилэ́ вэ́йтанты́дэ́с.

Ар хуят мудты нўшайла́д ола́нэ́н иньшэ́сты юхэ́тсэ́т. Филологической наукайт доктор не, Ас-угорской институтан ханты филология па вэ́нтлэ́т ки-никайт лэ́шэ́тты та́хэ́нэ́н кэ́ша Валенти́на Солова́р ханты я́сэ́нэ́н ханшты вер ола́нэ́н иньшэ́сты юхэ́тсэ́т.

– Наука ола́нэ́н йилуп поступыс ху́ват, йилуп ол ю́пийи́н учёной степе́нь а́н тайты нау́чной сотрудни́кэ́т тылаш вухэ́т ая а́нт йилэ́т? Кимит вер, муй паты́ инта́м Югорской государственной университетан ханты вер вуха́лэ́т я́сэ́нэ́на вэ́нтэ́ты ёх а́н лэ́шэ́тты́дэ́с?

Халмит вер, шит там сў́сн «Пути совершенствования графики и орфографии хантыйского языка» неми́и семина́рмэ́нэ́с, шэ́та йилуп ханты алфавит вўсы. Ма шире́мн, там поступи́я округ дума па прави́тельства ё́ха ё́ш пос пунты́ мост.

Наталья Леонидовна лупас, ху́ты я́мсы́ева там вера́т ола́нэ́н у́ша пава́тл па лапа́т ю́пийи́н я́сэ́л, муй верты ра́хл.

Емвошн 25 хуят арсыр нўшайла́д ола́нэ́н иньшэ́сты юхэ́тсэ́т, округевн ху́ватты́и – 200 хуят.

Людмила СПИРЯКОВА

Арсыр мосты вера́т ола́нэ́н иньшэ́ссы

Там ванан айкелэ́т а́кэ́тты ё́х «Информационный мир Югры» вэ́н мирхот вера́нтсэ́т. Мет ола́нэ́ хатлэ́н дыв округ кэ́ша не Наталья Комарова пилэ́ вэ́йтанты́дэ́с, хута лў́вэл арсыр вера́т ола́нэ́н иньшэ́сэ́т.



Ола́нэ́н губернатор не иньшэ́ссы округ культу́ра департамент йилуп кэ́ша ола́нэ́н. Н. Комарова ю́хлы лупас, кэ́ша не́на шив Наде́жда Казначее́ва пава́тсы.

Елды лў́в округ бюджет вера́т ола́нэ́н иньшэ́ссы: – 2013-митолн бюджет – 20 миллион арат шойт вух шимл пилэ́с, муй ширн елды мосты вера́т лэ́шэ́тты нумас та́йлэ́ты? Лў́в ю́хлы не́хмэ́с:

– Там ола́ мўн бюджет вух де́фицит ширн лэ́шэ́тсў́в, ши пата мосты верлў́в тў́нши́ра́на версэ́лў́в па госуда́р-

ственной долг 9 процента арат нух а́нт снумл.

Шалта́лў́в пенсионной фондэ́т рэ́пата ола́нэ́н пута́ртэ́с. Тамхэ́тл округевн «Бюджетни́кэ́т пата кэ́тпенсия» верлэ́шэ́тман вэл. Государственной тумпи округевн Ханты-Мансийский негосударственный фонд рэ́питл, ар хуят пенсия вухлэ́л шэ́та та́йлэ́лэ́л. 2014-мит олн негосударственной пенсионной фондэ́т пата переаттестация верлы. Шит паты́ и́тэх пенсионной та́хэ́т елды рэ́питты пилэ́т, и́тэх у́тэ́т ла́п та́хэ́рлы́йт. Н. Комарова лупас, округ негосударственной пенсионной та́хи шимаш та́хэ́т кў́тн рэ́патайи́л я́ма та́лэ́л.

Шуши мир ола́нэ́н пута́ртты́ ки, кэ́ша не вэ́нт шүшэ́тн вэдты ня́времэ́т ола́нэ́н иньшэ́ссы, мостэ́т муй а́нтэ́ стойбищной а́школайт. Н. Комарова лупас, там вер ола́нэ́н лў́в депутатэ́т па шуши ё́х пилэ́ пута́ртэ́с:

– Мўн арсыр ширн ши вер нух вантсў́в, мостэ́т шимаш а́школайт муй па а́н мостэ́т. Округевн а́школайи́н 5595 шуши ня́врем вэ́нтыйл. Дыв э́вэлтэ́ла 91 процент ю́пийи́н елды вэ́нтыйлэ́т мэ́нлэ́т. Шит шенк я́м! Тамхэ́тл шуши мир пата мет вулау вер, шит рэ́т яснел, культу́раел а́н вэ́тшэ́ты. Ай кэ́ртэ́тн па вэ́нт шүшэ́тн вэдты хуятэ́т шит мет я́ма та́йлэ́т. Тэ́п мўн дывел вэ́нт а́школайи́н муй па ай кэ́ртэ́н вэ́нтыйлэ́т ё́рн партты́ шир а́н та́йлэ́т. Каша́н семья́, каша́н ня́врем лў́в са́йтэ́ла пи́рийл, хута вэ́нтыйлэ́т пилэ́.

Елды лў́в мир лекши́тты, вэдты хота́т ома́сты, «Урал Промышленный – Урал Полярный», па хон пелак мўв э́вэлт рэ́питты ю́хтум мир ола́нэ́н па па арсыр мосты вера́т ола́нэ́н иньшэ́ссы.

Наде́жда ВАХ



Яха йкташум ёх вет шос мър пугартсат ши одақан, муйсар нётупсат вент кертати вадты хантэт, юрнат па вухадат кеша вадат, муй иты елды вондтйдыт, лекцитыдыт па культура верат тогы.

Одақан йсаң Югра мұв көшә не Н. Комарова лупас:

– Вуша вадаты! Мұң нин пилдана Ёмвош округев 82 ода ювум депи вайтантсұв. Ма

намасдум, мўнева шит вера амтаң еманхатд. Вантэ, нин шуши мират тйм мўв нявремат. Нин тйдаңа па яма рот мўванан вадтан пята арсыр поступсат тйдыт. Тйм ванан мўң правительствә көшә ёх мирхотн ханты, юри па вухадэ ёх хўд вадтасдыт тйхет йилпа нух вантсәдүв. Шйлта арашак хўд нопатдыт ван версүв. Ши тумпи од мър хадумсәт килд арат хўд и хуята

Мостаң вер

Хашум од ван хятлуп тыдаңи Ёмвоши Югра мұв көшә не Наталья Комарова шуши мират пилд вайтантыдас. Тйм вайтантупсы округев арсыр ай вошат па кертат эвадт хантэт, вухадат юхтыйдсат. Ши тумпи тйта Ёмвош округ правительствә көшә ёх вәсәт. Шйлта «Югра дыдуптаты», «Ас мұв айдат ёх», «Совет старейшин» шуши мир оса тйхет эвадт мир вәсәт.

рәхд кататды. Ёмвош округев шуши мират йис вадупсы елды тогы кеша губернатор грант вухат мира алдид. Ар хуят грант аух ёша павтйдыдас. Тйм утат унтаси мир пйклат ханты, вухадэ па юрнат вадупсы нух адумты. Ши вухатн рәт ясәтн киникайт ханшдәт, йис еманхатдәт елды тәдәт, юх эвадт арсыр пурмасат вердәт па ши тумпи арсыр верат дйцәтәт. Шйта уша йис, вұды давадты ёх аниет лекцитыт тохтұратн ән тәрумдайт. Ширн

Ёмвош округ губернатор не нёхмас, хути пилд Ямал округевн Салехард воши «Ямальский полярный агроэкономический техникум» хуша вұды тохтұрат па хўд тәса верты хуят пйкдүв вондтаты. Тамиты вайтантйдыт мет мостаң вер. Югра мұв правительствә көшә ёх па шуши мир кўтәди пугартсәт, муй иты хантәт, юрнат па вухадат кеша вадты поступсәт рәпәтдәт.

Ульяна
МОЛДАНОВА

Югра мұв писателәт мойдасыйт

Тйта мосванан ван хятлуп тыдаңи 22-мит хятәди Ёмвоши хурат ханшты хә В.А. Игошев немуп музей хоти округев арсыр вошатн па кертати вадты писателәт па поэтат няха сыр-сыр верат ямадты юхтыйдсат.

Ши пурайн дыв пилдә Югра мұв көшә не Наталья Комарова вайтантыдас па мет яма па хурасаңа еманш киникайт ханшум ёх арсыр мойлупсәтн катдуптасдә.

Княз Курбанов па Станислав Юрченко ишакты непекқанан округ көшә не эвадт юкантийған. Югра мұв Губернатор мойлупсәтн литература ширн поэзия хуши «Видения пророков» киника ханшум унтаси Андрей Тарханов йис. Краеведения ширн иши

хурасуп Лауреат немн Валерий Белобородов майсы. Юводақан Ёмвош округев көшә Н.В. Комарова лупас, хути дүв тйм ванан Сәрханлд вош хуши поэтат пилд вайтантупсы верас. Ии тйта иши арсыр киникайт ханшум ёх пилд вайтантас па веритд шиты ястаты, хути Югра мұв Союз писателәт тәхия ай кемн иши сыр-сыр верати нётты пилд.

Владимир
НОСКИН

Ван хятлуп тыдаңи 25-митн региональной информационной центр хоти округ думә көшә хә Борис Хохряков айкел ханшты па ханшты хуятат пилд вайтантыдас.

Округев депутат рәпәта одақан

Көшә хәев ясәт эвадт уша йис, хути 2012-мит од мър округев депутат 150 закон, 460 поступсы вұсәт па 10 мирхот дәцәтйдысәт.

Экономика верат одақан пугартты ки, мир пиринюм хуятат 2013 ода па кәт одқан елды педа бюджет вух ямсыева нух вантсәт па мосты арат вух бюджетапунсәт. Политика верат одақан дупты ки, щимащ поступсы вұсы, майта непекн ханшсы, хута елды педа округев губернатор увас мұвн вадты мир пириты пилд.

Ван хятлуп тыдаңи одаңмит хятд вұш

эвадт нявремат вондтаты хуятата па пупшиет хятд мър давадты хотн рәпәтты ханнехуята тыдаңи мър ёша вұты вух нух адумсы. Ши тумпийн Суматвош па Нуви сйахум районнан увас мұв тыдаңи вух 80 процәнта йис, округев дуваттйин төп 50 процәнта хойд. Мир лекцитты верат одақан пугартты ки, кәртәтн рәпәтты леккарата па «ско-рая помощь» немпи тәхйин вадты рәпәтне-ката тыдаңи вух кинь-ца кашаң тыдаңи хадум шұраскем шойт майты пилдә.

Ирина ПОСЛОВСКАЯ

Таким образом, на сегодняшний день в газете никакой принцип графики и орфографии не выдерживается вообще. Можно было бы согласиться с нежеланием сотрудников газеты отказаться от какого-то последовательно проводимого принципа, пусть не очень адекватно отражающего особенности хантыйского языка, но привычного, устойчивого, стереотипного, единого для всех, но ведь такого принципа нет! Разнобой в написании и непоследовательность производят впечатление элементарной безграмотности, неряшливости, которую трудно представить в газетах на русском языке, это все равно что в одной и той же статье слово *майор* чередовалось бы с *маёр*, а слово *резолуция* со словом *ризальюция* и т.д.

Свое «написание» сотрудники газеты читателям объяснить не могут, потому что никаких правил за этим не стоит, единственным аргументом является привычка (а привычки, как известно, у всех разные, и от них вообще трудно отказываться) и эмоции («не нравится»). Психологически, конечно, это самые действенные доводы, потому что вызывают самый быстрый и резкий отклик. Взвешенная и вдумчивая позиция никогда не выливается в громогласные обвинения сразу по всем статьям, переходящие на личности и выливающиеся в оскорбления.

К сожалению, многие сотрудники газеты не посещают совещания, семинары и курсы, проводимые в Ханты-Мансийске (или посещают не систематически, приходят на один-два часа, и то не каждый день), хотя приглашаются регулярно. Учителя и сотрудники Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, прошедшие курсы, без всякого труда овладели правилами хантыйской графики и орфографии за короткое время, отведенное на занятия, научились писать грамотно и последовательно. Журналисты, к сожалению, мало обращаются за консультациями к специалистам по хантыйскому языку, пренебрегают возможностями обучения, не обращаются к материалам изданных словарей и справочников, на основе которых могли бы унифицировать написания. Вот лишь некоторые публикации последнего времени, которые могли бы помочь работникам СМИ повысить уровень грамотности:

Немысова Е.А. Обозначение редуцированного гласного непервого слога в хантыйских газетах «Ленин пант хуват» (1957-1993 гг.) и «Ханты ясәң» (1993-2012 гг.) (2013 г.).

Немысова Е.А. Орфографические и орфоэпические нормы хантыйского языка // Финно-угорские средства массовой информации: вчера, сегодня, завтра: Материалы научно-практической конференции и круглого стола. – Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2012. С. 41-50.

Немысова Е.А. Основные фонетические закономерности в западных диалектах хантыйского языка и орфографические правила // Казымские чтения: материалы научно-практической конференции / Под ред.

Е.А. Игушева, Т.А. Молдановой, Ф.М. Лельховой. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 115-121.

Соловар В.Н. Краткий орфографический словарь хантыйского языка (казымский диалект): экспериментальное издание. – Ханты-Мансийск, 2013.

Кошкарёва Н.Б. Актуальные вопросы совершенствования хантыйской графики и орфографии // Вестник угроведения, № 3 (14). 2013. – Ханты-Мансийск. С. 47-78.

В течение 2012-2013 гг. на заседаниях рабочей группы по совершенствованию хантыйской письменности вновь и вновь, подробно и в деталях обсуждались многие вопросы графики и орфографии хантыйского языка, был проведен итоговый семинар «Пути совершенствования графики и орфографии хантыйского языка» (2-8 сентября 2013 г.), в течение семи дней по 8 часов в день читались лекции, проводились практические занятия. На некоторых из них присутствовали и работники средств массовой информации, в том числе сотрудники газеты «Ханты ясь» (Р.Г. Решетникова, Л.Т. Спирякова, Н.В. Новыхова, И. Самсонова). Были единогласно приняты единые нормы орфографии хантыйского языка. Краткосрочные очно-заочные курсы, проведенные «Институтом развития образования» 17-24 марта 2014 года, сотрудники газеты практически не посещали: на полдня приходили Р.Г. Решетникова, Н.И. Вах, Н.В. Новыхова, В.Е. Енов, Р.С. Ользина; два раза по полдня присутствовали Л.Т. Спирякова и И. Самсонова. Вероятно, поэтому сотрудникам газеты «Ханты ясь» не хватает сил и знаний, чтобы выполнить решения сентябрьского семинара, которые предусматривали ведение постоянной рубрики в газете и на сайте для формирования общественного мнения и информирования читателей о единых принципах хантыйской орфографии. Были разработаны интересные формы постепенного ознакомления читателей с предложениями рабочей группы по совершенствованию хантыйской письменности, предлагался целый ряд эффективных мер, но за все время была опубликована лишь одна статья. В такой ситуации бессмысленно проводить какие бы то ни было социологические опросы, так как их исход предрешен: если нет конкретной информации, если она не доносится до читателя, а подогреваются слухи, что «хантыйский язык вообще отменяют», то любые коррективы, даже косметического характера, воспринимаются как угроза стабильности.

Мы обращаемся к Департаменту образования и молодежной политики ХМАО – Югры, работникам СМИ, журналистам, редакторам и корреспондентам газеты «Ханты ясь» с просьбой организовать и в обязательном порядке пройти курсы по повышению грамотности, иначе наша хантыйская газета не может служить образцом грамотности и высокой культуры. Процесс совершенствования письменности не бывает быстрым, особенно в условиях диалектной раздробленности и различий между говорами, которые

мы стремимся сохранить как наше богатство. Но единство хантыйского языка делает возможным выработку единых норм правописания для всех диалектов, обеспечивает взаимопонимание между хантами, проживающими в разных округах и в разных районах нашего округа. Если мы говорим на одном хантыйском языке, то нормы правописания для всех нас должны быть едиными.

Символическое значение лексической единицы сӥн 'угол' как фрагмента концепта «Дом» (на материале казымского диалекта хантыйского языка)

Р.М. Потпот

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

Аннотация. В данной статье описывается символическое значение части дома сӥн 'угол' в хантыйском языке в лингвокультурологическом плане.

Ключевые слова: концепт, лингвокультурология, символическое значение, хантыйский язык, дом, огонь.

Определением концепта занимается специальная наука – концептология. Все подходы обладают определенной ценностью, так как при рассмотрении тех или иных сторон концепта внимание обращается на важность культурной информации, которую он передает. Концепт – единица языка, выражающая специфически-национальное восприятие слова в его основном значении. Национальное восприятие слова существует в виде универсальной, относительно постоянной модели, обусловленной различными пластами культуры, которые представлены в сознании носителя языка. Как отмечает Ю.С. Степанов, концепт имеет «слоистое» строение, где разные слои являются результатом, «осадком» культурной жизни. Эти слои следующие: 1) внутренняя форма (этимология) концепта; 2) связанный с ним фольклорный пласт; 3) новейший слой концепта [1, 46-49].

Концепт – выражение народного сознания. Модели, отражающие народное, а не элитарное сознание человека – это фольклорные формы верования и мифология. В данной статье мы опишем символическое значение части дома сӥн 'угол' в лингвокультурологическом плане.

В хантыйской фольклорной модели мира *хот* 'дом' является ее сакральным центром. Дом осмысливается в хантыйской народной культуре как

средоточие таких основных жизненных ценностей, как счастье, достаток, единство семьи и рода, включающее не только живых, но и мертвых. Он воплощает идею рода как делящегося во времени процесса и органически целостностного. Дом противопоставлен окружающему миру как пространство закрытое – открытому, внутреннее – внешнему, организованное – неорганизованному, свое – чужому.

Для лингвокультурологии очень важно концептуальное оформление в языке того пространства, внутри которого протекает будничное, повседневное существование человека – члена этноса. Этим обусловлено исследование семиотического наполнения сегмента *дом-жилье* в хантыйской лингвокультуре.

Специфика устройства жилища и его семиотическая наполненность напрямую связаны с историческим и культурным опытом народа, с особенностями организации семейной жизни, с теми реалиями, которые окружают человека как представителя определенного этноса, человека исторически и культурно детерминированного.

Именно дом является одним из ориентиров в обыденной жизни, и не случайно он строился с учетом четырех сторон света. Дом является исходной точкой освоения пространства, своеобразным «центром» окружающего мира.

«Человек не может жить в пространстве, лишенном признаков, принципов и ориентиров, утвердившихся в общественном сознании. Чем более традиционно общество, тем ярче проявляется эта специфическая черта человеческого бытия» [2, 24]. Традиционный хантыйский дом имеет четыре стены, четыре угла.

Пространству дома приписывалась символичность в его организации по принципу внутренний – внешний и противопоставление, углы – середина. Мужчина занимает главенствующее положение в доме и передний мужской угол дома, где живут боги. Передний угол *мўл* является сакрально наиболее значимым элементом жилища, но и гораздо более задействованным в ритуальной сфере, например: *in imi jūwə́t širələn, mū́ləŋ xə́t mū́lələ mǎ́nəs, lapət sṛ lapət pə́jək punəs* ‘Эта женщина, как шла, в передний угол дома прошла, семь разных молитв произнесла’ [3, 13]; *iməl̥t̪ijən, mū́l xə́t sū́ŋ ší l’átatəs* ‘Вдруг передний угол дома щелкнул’ [4, 6]; *sū́ŋəŋ xə́t sū́ŋəna nǒ́msəl pitəm jām xə́nten, nǒ́msəl pitəm jām šem̥jaŋən sū́ŋəŋ xə́t sū́ŋəna at úw̥laŋən, mū́ləŋ xə́t mū́ləna kawrəm šajən at ə́msəl̥laŋən, at pər̥il̥əl̥ijən!* ‘В угол дома с углами хороший человек с добрыми мыслями, хорошая семья с добрыми помыслами пусть поставят чай, пусть угощают!’ [5, 126]; *am̥p ikeł pa wū́t sū́ŋən* ɔ́l ‘Пёс спит в переднем углу’. Через *мўл* *сўн* люди молятся богам, через него выполняются просьбы, оттуда идут чудеса.

Противоположным по отношению к *мўлу* является привходовая часть, например: *хə́лэм uxə́p iki kūr̥ŋəl ə́wa wə́rtmál, хə́лэм ɔ́хəl tǔ́ta mū́l cəl̥əŋ pələ*

‘Трехголовый мужчина (мєңк) ноги в дверь упер, три его головы там, в переднем углу’ [ПМА¹]

Передний угол и угол, где расположена печь, особенно отмечаются в системе ритуально-мифологических представлений человека. Очаг мыслится центром, душой всего дома. Здесь обитает богиня огня *Tūt imiŋiə́*, говорящая разными голосами, собирающая вокруг себя членов семьи. С очагом связаны различные запреты: нельзя отдавать огонь из своего очага в другой дом, нельзя разжигать огонь в чужом очаге и подкладывать в него дрова. Например, женщина в своей песне поет о трех невестках, вошедших в дом своих мужей, очаг называет голосистой матерью: *lap̥t̪ijən tūr̥əp tūr̥əŋ aŋkina i xə́ta ší luŋəl̥t̪ijəl̥mewije, ə́səl̥əŋ iki in jām xə́ta, pə́x̥r̥əŋimi in jām xə́ta хə́л̥mijen mū́wi in jām sū́ŋ ewəl̥t i xə́ta ší mū́ŋ tū́wmewije* ‘С семью голосами голосистой матерью в один дом мы приведены были, в хороший дом мужчины из Ощеланга, в хороший дом женщины из рода Похранг, С трех краев земли славной в один дом нас собрали’ [ПМА]. Пожелания счастливой и долгой жизни тоже связаны с огнем, например: *Wə́səŋ ewi meŋijem nǒ́ri pāt̪ija ší xə́j̥ləm, xə́t pāt̪ija ší xə́j̥ləm. Wə́səŋ ewi meŋijem in aj Kə́sta x̥il̥ijem ɔ́ŋxi jū́xi jām̥i tūt Tūt at wū́sit̪ijəl̥tal, Tūt at ə́ll̥ i’jəl̥tal* ‘Невестку из рода Вошанг оставлю для основания дома, оставлю для продолжения рода. Невестка из рода Вошанг и внук Костя славный огонь из смолистых дров пусть разведут, пусть растопят’ [ПМА]. *Tūt sū́ltəm* ‘искра, искорка’ символизирует детей, продолжение рода, например: *x̥ər̥ jə́xəw ne meŋijem tūtəŋ xə́t tūt̪ijem al хə́r̥ləl̥* ‘Невестка моя, твоего светлого дома огонь пусть не погаснет’, свекровь желает своей невестке, чтобы их род продолжался и не погас огонек их рода [ПМА].

Женщина, имеющая дар предвидения, предостерегает сына, поет о том, что ей известен нерадостный дальнейший жизненный путь ее сына: *Aj Jū́wan pə́x̥ijem, nǎŋ wə́lt̪i xə́t̪ijem Tūt lešatt̪i i jū́x ə́l̥ŋen šə́kən šǎ́xa ší wə́s̥ijəl̥t̪i. Ma nǒ́ms̥ijem kū́š šal̥’, nǒ́ms̥ijem s̥q̥r̥ta ə́nt lǎrp̥ijəl̥, Tūt law̥mijen jə́š kūtəpa šíwi šǎ́xa ší хə́r̥ləl̥* ‘Младший мой сыночек Иван, в твоём доме, для разведения очага одно полено с трудом будет доставаться. Мне очень тяжело, Мне очень трудно, Твой огонь на середине пути=твоего погаснет’ [ПМА]. Проклятия на род или семью накладываются через огонь, очаг, например: *хə́лэм jan хə́j̥pi seji kə́r̥ten хə́lt̪i хə́ji i tūt sū́ltəm šə́kən at хə́лэм̥t̪ijəl̥tan* ‘В песчаном селении с тридцатью мужчинами одна искорка для жизни пусть с трудом вам достанется’ или *tūt lešatt̪i kǎt jū́x ə́l̥əŋ šə́kən at xə́s̥ijəl̥tan* ‘Для разведения очага два полена пусть с трудом вам достанется’. Женщина, очень обидевшая своего свекра, получила от него такое проклятие: *šǎ́xa хə́nt̪i, i tūt sū́lt̪men pǎ́nən at wə́š̥kəl̥j̥, i tūt sū́lt̪men al̥t xə́s̥əl̥* ‘Потом, когда-то,

¹ ПМА – полевой материал автора.

одну искорку твою в след тебе пусть бросят, ни одной искорки твоей пусть не останется' [ПМА], и, действительно, из десяти ее детей в живых не осталось ни одного.

Через углы дома семья может получить отрицательное влияние, вплоть до смерти. Однако очистить дом от вредного воздействия так же можно, воздействуя на углы [6, 10]. Эти духи активизируются только в отсутствие охранительницы и защитницы дома богини *Tūt imi*, например: *Šuxal wūt peləkən mōlti sawleməti sat 'l'*. *Šuxaləl tūtən ālləlle, xət süŋlal ānt seŋksəlle* 'За чувалом послышался какой-то звук. В очаге быстро развел он огонь, подумал, по углам дома не постучал' [ПМА]. В традиционной культуре у хантов имеется несколько домов по сезонам. Считается, что если дом надолго остается без огня, в нем поселяются духи, пугающие впоследствии людей. Пугающие существа могут прийти, если люди нарушают правила проживания в лесу, или не чтят запреты: кто-то шумит в вечернее время, ночует на дороге и т.д.

Угол в хантыйской культуре соотносится со счастьем, с удачей, например: *Ujaŋ xət süŋ əljijemən min pōxije pa tājmemən* 'В счастливом углу нашего дома у нас появился сыночек' [ПМА]. *Ma ujaŋ ewi xət süŋna, ujaŋ pōx xət süŋna, i kewan ki pa jaŋl'əm, i šarka ki pa jaŋl'əm, xātəl pelək xūw nūwpi, xūw nūwpi nūwəŋ jūxem jakti xoji jām mōrta, šoxəlši xoj i jām mōrta welši jūwəntijəltal, hawremijet!* 'Я в углу дома, где счастливые дочери, в углу дома, где счастливые сыновья, если выпью одну чарочку, одну бутылочку, если выпью, с солнечной стороны с длинными ветвями, с длинными ветвями ветвистое дерево=мое до состояния танцующего мужчины, пляшущего мужчины только дойдёт, детушки!' [7, 10] С длинными ветвями ветвистое дерево – это символ его рода, детей, потомков. И если он будет молиться, почитать своих богов, то род его будет длиться, продолжаться.

В следующем примере: *lexo, lexo, lexoije šqmləm rawərt süŋəŋ xcta mānti əmsa, əmsa, lexo, mānti tūwa, tūwa lex* 'Племянник, племянник, племянничек, с помеченными бревнами в угол своего дома меня посади, посади, племянник, меня увези, увези, племянник'. *āñxi, āñxi, āñxiije, šqmləm rawərt süŋəŋ xctəm xotem jəmən, jəmən, āñxi* 'Сноха, сноха, сноха, дом мой с помеченными брёвнами и углами, святой, святой, сноха' [ПМА] речь идет об углах дома, которые являются важным символом дома: *šqmləm rawərt süŋəŋ xət* 'С помеченными бревнами углы дома'. Из текста ясно, что женщина желает выйти замуж, но мужчина не соглашается, говоря, что не для нее помечены углы его дома, т.е. судьбой не начертано ему жениться на ней. Это подтверждает следующий пример: *ne šqməltəm šqmləŋ jūx nāŋena xon šqməltəsa, xo šqməltəm šqmləŋ jūx nāŋena xon šqməltəsa* 'Зарубки, поставленные женщиной, к тебе не относятся, зарубки, поставленные мужчиной, к тебе не относятся', т.е. это не ее судьба.

На углы дома обращается внимание человека и в народных загадках, так отмечен важный символ дома – огонь, например: *xət süŋən kārheŋ imi (šuxal)* 'В углу дома говорливая женщина (чувал)'; *kim xət süŋən wən törpəŋ jis xo ləl' (šōxal)* 'В углу у входа пожилой мужчина стоит с большой губой (чувал). Что-то не понятное тоже происходит в темном углу дома: *pātlam xət süŋən ōxli šuxa xoxtəl'əl (wətlap jūx mūŋkalı)* 'В темном углу дома кто-то безголовый бегаёт' (палка, из которой делают стружки для хозяйственных нужд) [8, 12]; *pātlam xət süŋən sorŋi lojtəŋ ne, wūx lojtəŋ ne jəntəsəl (tıləs jōš, xātł jōš)* 'В темном углу дома женщина с золотыми кольцами с серебряными кольцами шьёт' (Луч солнца, луч луны) [9, 10]

Три угла дома символизируют достаток в семье, а четвертый угол связывает человека с богами, именно к нему должны направляться молитвы и по отношению к нему производятся религиозные действия и к будущему поколению, например: *xələm xət süŋəl pitı wəjən, wūrtı wəjən teljewa. Nālmit xət süŋəl, lōpijəl, xāntı xojaŋ jisəŋ tōrəm tiwtijən, xāntı neŋi jisəŋ tōrəm tiwtijən, oxtəl oxi, oxtəl jermak, oxtəŋ xər, lūwəŋ xər jirən at teknəptəlı* 'Три угла его дома заполнены черным зверем, красным зверем. Четвертый угол дома, говорит, когда наступит долгий век хантыйского мужчины, долгий век хантыйской женщины наступит, пусть наполнят приношениями тонкого сукна, тонкого шелка, рогатых оленей, костистых оленей жертвами' [10, 187].

I xət süŋem sej pa xolı at wəł, i xət süŋem - xāntı xojaŋ jisəŋ tōrəm tiwtijən, xāntı xojaŋ noptəŋ tōrəm tiwtijən oxtəŋ xər, lūwəŋ xər jirən at teknəptəlı, i xət süŋem karəŋ sūprajən at xātəl'əlı 'В одном углу дома моего пусть будет песок и грязь, один угол дома моего, когда наступит долгий век хантыйского человека, хантыйского человека вечный век возникнет, пусть наполнят жертвоприношениями из рогатых оленей, когтистых оленей, один угол дома моего тонким шелком, красным сукном пусть наполнят, в одном углу моего дома пусть катается лягушка' [11, 47]. В этом примере говорится о том, что в одном углу дома пусть будет песок и грязь, в данном случае песок символизирует богатство, достаток, а грязь – символ защиты, чтоб не слезили. В фольклоре казымских хантов с лягушкой связано представление о счастье, изобилии, лягушку называют *навəртнэ* 'прыгающая женщина', иногда *супра* (табуированное название лягушки) [12, 109]. Приведем еще примеры: *imel imi pila lūŋsəŋən xctən lipija, mōjarat woj, huxəs, šawisəŋən, šawisəŋən, imōltijən, xqləm xət süŋən ši teknəs. hālmit xət süŋən sej pa xolı. Šālta lōpijəl: «akaŋ wenšəp najəŋ tōrəm tiwtijən, akaŋ wenšəp xojaŋ tōrəm tiwtijən hālmit xət süŋemən jilpa wəltı aj ewijən, aj pōxən oxtəŋ xər jirən, lūwəŋ xər jirən at teknəptəlı* 'С тетушкой вошли в дом, столько пушинины, соболей! Складывали, складывали, три угла дома заполнили, четвертый угол дома в песке и грязи. Затем говорит: «Когда с кукольными

лицами женский мир возникнет, с кукольными лицами мужской мир возникнет, четвертый угол дома, только жить начинающие маленькие девочки, маленькие мальчики пусть наполнят жертвоприношениями: рогатыми быками, упитанными быками» [10, 158]. Сохранившийся угол дома символизирует продолжение жизни: *Jõxi jõxətmälən imel imi xqłəm xet süğäl rəxəñləmel, i xet süğäl tər nətən* 'Когда вернулся домой, у тетушки три угла дома завалились, один угол дома только остался' [10, 158].

Итак, рассмотренное слово-символ сўн позволяет сделать вывод о том, что эта единица хранит в своем значении представления хантов о мироздании, закрепленные на уровне бытовой действительности. Слова-символы являются свидетельством универсальности, проявленной во взаимосвязи в ней всего со всем: жизни и смерти, быта и бытия, материального и духовного. Формирование символического компонента происходит в процессе символизации, характеризующейся обогащением значения слова абстрактной семантикой, раскрывающей представления народа о принципах мироустройства. Дом в хантыйской культуре является средоточием важных жизненных ценностей – счастья, достатка, единства семьи и рода.

Литература

1. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.
2. Гемуев И.Н. Мансийский дом – модель космоса // *Sessiones seccionum dissertationes ethnologica et folklorica*. – Debrecen, 1990. – 482 с.
3. Потпот Р.М. Най-вэрт путрәт. Легенды земли божественной. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. – 52 с.
4. Соловар В. Н. Моңшат па путрат. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. Пед. Ин-та, 1996. – 68 с.
5. Успенская С.С. Касум мув моньшат-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 2002. – 292 с.
6. Соловар В.Н., Вылла Н.И. Дом в языковой картине хантов и ненцев // Теоретические вопросы лексикологии и синтаксиса хантыйского языка: избранные труды/ В.Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: ООО «Типография «Печатное дело», 2010. – С. 8-17.
7. Лозямова З.Н. Песни моего народа. Сборник песен народов Севера. – Екатеринбург: Изд-во «Зебра», 2009. – 40 с.
8. Соловар В.Н., Морокко С.Д. Хантыйские загадки. Ханты мир моньшуптәт / Под ред. Н.Б. Кошкаревой. – Ханты-Мансийск: Изд-во «Н.И.К.», 1997. – 24 с.
9. Немысова Е.А. Хантыйские загадки: Учебное издание. – СПб.: ООО «Миралл», 2006. – 52 с.
10. Молданов Т.А. Земля кошачьего локотка. Кань кунш олән. – Томск: Изд-во Том. Ун-та, 2001. – 244с.
11. Молданов Т.А. Книга для дополнительного чтения по хантыйскому фольклору для 5-9 классов средней школы. – Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2012. – 188 с.
12. Молданова Т.А. Казымский орнамент / Т.А. Молданова, отв.ред. Н.В. Лукина. – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. – 176 с.

История изучения сравнения в финно-угроведении

Н.С. Садомина

Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск

Аннотация. Статья посвящена описанию истории исследования сравнения в финно-угроведении. Рассматриваются и анализируются способы передачи сравнительных отношений и их структурно-семантическая организация в финно-угорских языках.

Ключевые слова: сравнение, сравнительная конструкция, история изучения, финно-угроведение, сравнительный падеж, степени сравнения, финно-угорские языки, функционально-семантический подход.

Сравнение как лингвистическая категория – хорошо изученное явление в рустике и тюркологии. В финно-угроведении данный аспект исследования пока мало обращает на себя внимание. Объектом изучения сравнения стали только в последнее время.

Сравнения в финно-угорских языках исследовались в грамматическом, фразеологическом, функционально-семантическом аспектах; в работах рассматривались морфология, синтаксис и семантика степеней сравнения имен прилагательных, наречий, сравнительные союзы, частицы.

Среди всех финно-угорских языков сравнение наиболее широко освещено в прибалтийско-финских языках. Данной теме посвящены работы П.Ю. Алвре [1], М. Эрелта [2], В. Уйбопуу [3], И.А. Евтихеевой [4], А.В. Пунжиной [5], Н.Г. Зайцевой [6].

П.Ю. Алвре рассматривает синтетические эквативные конструкции в прибалтийско-финских языках. Автор выделяет две большие группы: 1) прилагательные с суффиксом *-une* (финн. *-uinen*, *-yinen*); 2) застывшие формы имени качества с суффиксом эст. *-us* (финн. *-us*, *-ys*, *-uus*, *-uus*), употребляемые в функции прилагательного, которые участвуют в образовании

сравнительных конструкций следующего типа: 1) генитив + прилагательное со значением величины, размера: эст. *tütar on ema pikkune* 'дочь ростом с маму'; 2) комитатив + прилагательное со значением размера (*ühe*-): эст. *isa on pojaga ühepikkune* 'отец с сыном одного роста'; 3) множественное число прилагательного на *ühe*- со значением размера: эст. *poisid on üheväledused* 'мальчики одинаково проворные' [1, 28-34].

В эстонском языке данная тема освещена в работах М. Эрелта. Автор рассматривает градацию прилагательных, выделяя в ней градацию неравенства (прилагательные в форме компаратива и суперлатива) и градации равенства и экватива. М. Эрелт описывает прилагательное с точки зрения передачи им значения сравнения, устанавливая его способность к выражению как равенства (эквативности), так и неравенства (компаративность, суперлативность) [2].

А.В. Пунжина описывает способы выражения сравнения в карельском языке. Автор рассматривает морфологический способ передачи сравнения – аблатив имен существительных, образованный при помощи суффиксов *-lleh/ -lñeh*: *lendäw jügiesti, bronñilleh* 'летит тяжело, как ворона' [5, 20-21].

Сравнение в вепском языке описано в работе Н.Г. Зайцевой; автор рассматривает одну из форм степеней сравнения, выраженную при помощи суффиксов *-tte, -te*. Кроме сравнительной и превосходной степени, автор выделяет в вепском языке еще одну степень сравнения, характерную для имени прилагательного – экватив. Экватив образуется при помощи суффиксов *-tte, -te*, например: *arsinan pitte* 'длиной в аршин' (от прилагательного *pitk* 'длинный', *pitkte > pitte*; *pu kazvoi pertin kortte* 'Дерево выросло величиной с дом' (от прилагательного *korged* 'высокий', *korgte > kortte*) [6, 149-152].

Довольно большой интерес представляют работы, выполненные на материале языков финно-волжской группы. Большое количество исследований сравнения проведено на материале марийского языка.

Г.М. Тужаров исследует сравнительный падеж марийского языка с точки зрения его этимологии, функции и основных значений, выраженных при помощи грамматического показателя *-ла, лă*. По мнению автора, его основная функция заключается в передаче сравнения действия, состояния одного предмета, субъекта с действием, состоянием другого предмета, субъекта. Например: *Яни Сардайын меран поктышо пийжыла коштем* 'Яни ходит, как гончая собака Сардая' [7, 111-118].

Сравнительный падеж в марийском языке также освещен в работе О.В. Зориной. Автор описывает структурно-семантические особенности сравнения, выраженные при помощи данного падежа. Сравнительный падеж, или компаратив, в горномарийском языке может отвечать на вопросы *кула?* 'как кто?', *мала?* 'как что?' и обозначает сравнение: *гыижвыкла мыраш* 'петь

как соловей, по-соловьиному'. Но одновременно с компаративным значением формы на *-ла/-лă* могут нести и другие значения. Например, инструктивное: *окса выдла йога* 'деньги текут рекой' (букв. как река) и др. [8].

Сравнительные устойчивые обороты марийского языка описаны в работе Ф.Т. Грачёвой. Автор понимает под ними «мотивированные полусвободные словосочетания, имеющие в своей основе традиционное сравнение». Среди показателей в сравнительных устойчивых оборотах наиболее употребителен послелог *гай* 'как': *комдо гай* 'как лукошко', *пудий гай* 'как клещ' [9, 30-31].

В рамках функционально-семантического подхода написана работа И.В. Казанцевой. В диссертации «Функционально-семантическое поле сравнения в современном марийском языке» автор подчеркивает, что сравнительная степень в марийском языке образуется двумя основными способами: синтетическим и аналитическим.

План содержания функционально-семантического поля компаративности составляет системную совокупность компаративных отношений (равенство/ неравенство), а формальные средства марийского литературного языка, репрезентирующие смысловые разновидности отношений равенства/неравенства, представляют собой в соответствии с принципом структурности план выражения исследуемого поля [10].

В мордовском языкознании изучению сравнения посвящены работы Н.Н. Воробьевой [11], Т.М. Тихоновой [12], Т.И. Тепляшиной, Р.Н. Бузаковой [13], Р.С. Ширманкиной [14], М.З. Илькиновой.

Большое значение имеет работа Н.Н. Воробьевой «Сравнительные конструкции в мордовских языках», в которой автором рассматриваются конструкции, выражающие сравнение с точки зрения функционально-семантического подхода. Автор выделяет и анализирует микрополя равенства сравнительных конструкций, их структурно-семантическую организацию и даёт их характеристику. В связи с этим Н.Н. Воробьева устанавливает наличие в мордовских языках маркированных и немаркированных сравнительных конструкций. Автор подразделяет сравнительные конструкции на три разновидности: падежные, послеложные, союзные сравнительные конструкции и определяет в мордовских языках типологию сравнений, выделяя образное; условное, предметно-логическое сравнение [11].

Способы выражения степеней сравнения описаны в статье Т.М. Тихоновой. Автор подчеркивает, что «значение сравнительной степени в мордовских (эрзянском, мокшанском) языках передается оборотами, первым компонентом которых является аблатив: а) объекта сравнения; б) указательного местоимения *се/ся* 'тот', заменяющего объект сравнения; в) объекта сравнения в сочетании с грамматической калькированной формой аблатива указательного местоимения *се/ся* 'тот'. Вторым компонент (прилагательное

или наречие) не имеет формообразующего суффикса, выражающего сравнение: *(тумось) пичеде кеме* 'дуб-то) сосны крепче' [12].

Синонимия сравнительных конструкций рассмотрена в работах Р.Н. Бузаковой. Автор проводит сопоставление синонимичных сравнительных конструкций, являющихся членами предложения (но не сравнительными придаточными предложениями). Такие взаимозаменяемые конструкции пронизывают грамматическую систему мордовских языков. Сравнительные отношения проявляются в конструкциях с союзами *э. теке, кода, бую, прок, м. кода, бта, проко* и с послелогоми *э. ладсо, м. лаца*, с падежными формами транслатива и компаратива. В некоторые синонимичные ряды входит около десяти конструкций со сравнительным значением. Например, конструкция *Лажны теке ведабоа-ЫЙ* 'Нудит как водопад' допускает такие замены' [13, 19-24].

Р.С. Ширманкина рассматривает компаративные фразеологизмы. Автор анализирует союзы эрз. *прок, теке, бую* 'как, словно, будто', мокш. *бта*, мокш. *кода* 'как' и превратительный падеж (транслатив) имен существительных, выступающих в мордовском языке в качестве показателя сравнения [14].

На материале языка коми имеется ряд небольших статей, посвященных вопросу сравнения. Так, статья В. Матейчек посвящена описанию сравнительных конструкций с *моз* и *кодъ* в коми-зырянском языке. В данной работе конструкции с *моз* выполняют в предложении функцию обстоятельства образа действия. Конструкции с *кодъ* могут выполнять функции именного сказуемого, определения, подлежащего и дополнения. Эти конструкции объединяются на основе их общей семантики – способности отражать эквативные отношения между сопоставляемыми предметами [15].

Е.С. Коваль рассматривает сравнительные конструкции с показателем *быттьӧ* «будто, словно, как будто», их структурно-семантическую характеристику. В коми языке рассматриваемый показатель в некоторых случаях, а именно, когда он располагается перед существительным, является синонимом послелогу *кодъ* «как». Как показывает языковой материал, есть небольшое семантическое различие между сравнительными конструкциями с маркерами *быттьӧ* и *кодъ*. Если показатель *кодъ* выражает явное сравнение с называемым предметом, то показатель *быттьӧ* «указывает на предположение, на неуверенность в сообщаемом факте, а иногда на его недостоверность» [16].

Т.Е. Дружинина рассматривает структурную и семантическую организацию предложений со значением сравнения в коми языке. По мнению автора, в коми языке в предложениях со значением сравнения есть три компонента: компонент, называющий то, что сравнивается (компарат I), компонент, называющий то, с чем сравнивается (компарат II) и основание сравнения [17].

Важной работой по вопросу сравнения в удмуртском языке является монография Р.И. Яшиной «Сравнительные конструкции удмуртского языка». Автор выделяет и описывает сравнительные конструкции со служебными словами *кадь* 'как, как будто, как бы, будто бы, будто, словно, как будто бы, точно, вроде, подобно', *сямен* 'как, словно, точно', *выллем* 'похоже, наподобие, такой как (по поверхности)'; как, словно', *тусьем* 'похожий, такой как (по внешнему виду, облику), наподобие', *мактал* 'как, будто, вроде, точно' [18].

Д.А. Ефремов и В.К. Кельмаков рассматривают функции суффиксов сравнительной степени *-гес, -зем* в удмуртском языке. По мнению авторов, данные суффиксы могут сочетаться со всеми знаменательными частями речи. Наиболее часто суффиксы употребляются с наречиями (55,6%), с глагольными формами (15,0%), с прилагательными (11,5%). С помощью суффиксов *-гес, -зем* сравнение может быть ярко выраженным (подразумеваемым) и скрытым (неподразумеваемым). В первом случае название предмета, с признаком которого сочетается признак (или признак действия) другого, выражается с помощью формы аблатива, в другом – при помощи сочетания номинатива с послелогом *сярысь* 'о, об, по сравнению'. Например: *Пиосмурт кышномурт лэсь зечгес ужалоз кожась коды-а?* 'Полагаете, мужчина будет работать лучше женщины?', *Ужасесь сярысь ужась тэле мурт зечгес улэ* 'Бездельник живет лучше, чем труженик' [19, 123-124].

В венгерском языке сравнение освещено К.Е. Майтинской в монографии «Венгерский язык. Синтаксис». В данной работе автор выделяет два типа сравнения: в одних случаях лица, предметы, явления приравниваются друг к другу по своим свойствам, в других случаях – какое-либо свойство для одного лица, предмета, явления характерно в большей степени, чем для другого лица, предмета, явления [20].

В венгерском языке сравнение выражается при помощи: а) имени существительного в форме модалиса (прилепы *-кеpp, -këppen, -kent*): *Boldog ordk szep emlekekeppen rozsafelhok usztak dtaz egen* 'Словно красивые воспоминания о счастливо проведенных часах, розовые облака проплыли по небу'; б) имени существительного с послелогом *gyanant, modijara*: *Haramidk modijdra rdzzdk feketekarjaikat az akdcok* 'Подобно разбойникам, машут своими черными руками акации'; в) союзов *mint, akar, akarsak*: *A lydnka jo, friss, szereti a dolgot s ayszep mint d megszületett tavasz* 'Девочка хороша, свежа, трудолюбива и так красива, как ранняя весна' [20, 299-314].

Способы выражения сравнения в мансийском языке освещены Е.И. Ромбандеевой в монографии «Мансийский (вогульский) язык», в которой автор описывает степени сравнения имени прилагательного и наречия. Сравнительная степень передается морфологически при помощи суффикса –

-*nuw/-nuwe* (вариант суффикса, в котором прилагательное выступает в роли сказуемого), указывающий на то что, признак одного предмета в незначительной мере превосходит другой предмет. Например: *mánt tópnsl tárwitsti=nuwe* ‘лопата тяжелее черпака’; *piyum uwsiténsł kârkam=nuwe* ‘сын мой проворнее сестры’. Сравнительная степень наречий образуется при помощи -*nuw*: *molaxnuw* ‘быстрее’ < *molax* ‘быстро’; *xosanuw* ‘дольше’ < *xosa* ‘долго’ [21, 84].

В хантыйском языке описание сравнения посвящено несколько статей. Мы находим краткое описание выражения степеней сравнения у В. Штейница [22], Н.И. Терёшкина [23], в отношении северных диалектов – у И.А. Николаевой [24].

В. Штейниц описывает способы передачи сравнительных отношений в хантыйском языке на материале казымского диалекта. Он выделяет у имен прилагательных сравнительную (компаратив) и превосходную степени (суперлатив). Компаратив выражается при помощи суффикса -*šăk*. Кроме этого, автор выделяет послелог *ewăłt* ‘от, по сравнению’ и *kińša* ‘от, по сравнению’, выражающие количественное сравнение. Превосходная степень выражается при помощи частицы *met* ‘самый’, *šenk* ‘очень’ [22].

Важной работой в изучении сравнения в хантыйском языке является работа М.И. Черемисиной и В.Н. Соловар. В статье «Способы выражения сравнения в хантыйском языке» авторы впервые выделяют в хантыйском языке аналитический и синтаксический способы выражения сравнения. Аналитически сравнение выражается при помощи показателей *χōrpi* ‘похожий’, *χōrasəp* ‘похожий’, *itj* ‘как’, *ńŭr* ‘как, совсем как’, *ewăłt* ‘от’, *kińša* ‘от’, *łampa* ‘как’, синтетически – суффиксом прилагательного -*šăk*. Аналитические показатели авторы разделяют на два типа, выражающие качественное (*χōrpi*, *χōrasəp*, *itj*, *łampa*, *ńŭr*) и количественное сравнение (*ewăłt*, *kińša*) [25, 23-29].

В монографии В.Н. Соловар «Парадигма простого предложения» рассматриваются синтаксические модели сравнения в именном простом предложении. Автор выделяет и анализирует девять моделей сравнительных конструкций, представленных в казымском диалекте хантыйского языка, например: *Nnom Nnom Ncomp (cop)* (кто на кого похож): *Kostajen ańkeł χōrasəp* ‘Костя похож на мать’ (Костя=твой мать=его похожий) [26, 199].

А.Д. Каксин в монографии «Казымский диалект хантыйского языка» рассматривает синтаксис сравнительных конструкций. По мнению автора, в структуре сравнительных конструкций употребляются: 1) сравнительные формы прилагательных и наречий с суффиксом -*šăk* (или без него) при участии послелогов *ewăłt*, *kińša*; 2) служебные слова (частицы); 3) компаративные предикаты (в функции компаративного предиката употребляется показатель сравнения *χōrasəp* ‘похожий на’) [27, 134-136].

Таким образом, на основе обзора работ финно-угроведов можно сделать вывод, что проблема изучения сравнения в финно-угроведении до конца не изучена. В ходе описания истории исследования сравнения в финно-угроведении можно отметить, что большое количество исследователей рассматривали сравнение в рамках лингвоструктурного подхода, выделяя грамматические, морфологические, синтаксические особенности сравнения. В настоящее время большой интерес приобретает функционально-семантический подход. С точки зрения когнитивной лингвистики сравнение в финно-угроведении еще не рассматривалось.

Литература

1. Алвре П.Ю. Эквативные конструкции в прибалтийско-финских языках / П.Ю. Алвре // Основные тенденции развития финно-угорских языков: Медвуз. сб. науч. тр. – Саранск: Морд. ун-т, 1985. – С. 28-34.
2. Эрелт М. Предложения с компаративным прилагательным в эстонском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Таллинн, 1971. – 29 с.
3. Uibopuu V. Similarkomparative Konstruktionen im Finnischen und Estnischen insbesondere in der modernen Schriftsprache: Syntaktisch-stilistische Untersuchungen / V. Uibopuu. – Uppsala, 1970. – 240 s.
4. Евтихеева И.А. Компаративные фразеологические единицы финского языка: дисс. ... канд. филол. наук. – СПб., 1997. – 230 с.
5. Пунжина А.В. К выражению сравнения в карельском языке / А.В. Пунжина // Вопросы советского финно-угроведения. Языкознание (Тезисы). – Петрозаводск, 1974. – С. 20-21.
6. Зайцева Н.Г. Об одной форме степени сравнения в вепсском языке. Суффиксы -*tte*, -*te* / Н.Г. Зайцева // Вопросы теории английского и русского языков. – Вологда, 1973. – С. 148-152.
7. Тужаров Г.М. Сравнительный падеж в марийском языке / Г.М. Тужаров // Советское финно-угроведение. – Вып. XIII. – 1977. – С. 111-118.
8. Зорина О.В. Сравнительный падеж в марийских языках / О.В. Зорина // Материалы II Всероссийской научной конференции финно-угроведов «Финно-угристика на пороге III тысячелетия». – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2000. – С. 105-110.
9. Грачёва Ф.Т. Способы выражения устойчивых сравнительных оборотов марийского языка / Ф.Т. Грачёва // Материалы межвузовской конференции молодых учёных Волго-Вятского района. – Йошкар-Ола, 1973. – С. 30-31.
10. Казанцева И.В. Функционально-семантическое поле компаративности в современном марийском языке. дисс. ... канд. филол. наук. – Йошкар-Ола, 2005. – 238 с.
11. Воробьева, Н.Н. Сравнительные конструкции в мордовских языках: дисс. ... канд. филол. наук / Н.Н. Воробьева. – Саранск, 1987. – 157 с.

12. Тихонова Т.М. Способы выражения степеней сравнения в мордовских языках / Т.М.Тихонова // Вопросы финно-угроведения. Языкознание. – Сыктывкар, 1979. – С. 42.
13. Бузакова Н.Р. Синонимичные сравнительные конструкции в эрзянском языке // Финно-угристика. – Саранск, 1979. – Вып. 2. – С.19-24.
14. Ширманкина Р.С. Грамматическая характеристика фразеологических единиц // Тр. МНИИЯЛИЭ. – Саранск, 1969. – Вып. 36.
15. Матейчек В. Сравнительные конструкции с моз и кодъ в коми-зырянском языке / В. Матейчек // Советское финно-угроведение. – 1967. – № 2. – С. 107-114.
16. Коваль Е.С. Выражение сравнения в коми языке // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – Киров. – Том 1. – № 2. – С. 22-24.
17. Дружинина Т.Е. Структурная и семантическая организация предложений со значением сравнения в коми языке// Пермистика: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: сб. ст. – Сыктывкар, 1999. – С. 67 -72.
18. Яшина Р.И. Сравнительные конструкции в удмуртском языке. – Ижевск: Удм. кн. изд., 1963. – 91 с.
19. Кельмаков В.К., Ефремов Д.А. О функциях суффиксов сравнительной степени -гес, -гем в удмуртском языке / В.К. Кельмаков, Д.А. Ефремов // *Linguistica Uralica* XXXIII. – 1997. – С. 119-124.
20. Майтинская Е.К. Венгерский язык. Синтаксис. Ч. 3. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 375 с.
21. Ромбандеева Е.И. Мансийский (вогульский) язык. – М.: Наука, 1973. – 207 с.
22. Штейниц В. Хантыйский язык /В. Штейниц // Языки и письменность народов Севера. – М.-Л.: Учпедгиз, 1937. – С. 193-227.
23. Терёшкин Н.И. Хантыйский язык /Н.И. Терёшкин // Языки народов СССР. Т. 3. Финно-угорские и самодийские языки. – М.: Наука, 1966. – С. 319-342.
24. Николаева И.А. Обдорский диалект хантыйского языка // *Mitteilungen der Societas Uralo-Altaica*. Heft 15. – М.; Гамбург, 1995. – 223 с.
25. Соловар В.Н. Выражение сравнения в хантыйском языке / В.Н. Соловар, М.И. Черемисина // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск, 1995. – Вып. 2. – С. 23-39.
26. Соловар В.Н. Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта). – Новосибирск, 2009. – С. 199-207.
27. Каксин А.Д. Казымский диалект хантыйского языка. – 2-е изд., доп. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 176 с.

Занятия с разновозрастной группой детей, не владеющих мансийским языком

Т.Д. Слинкина

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

Аннотация. Учащиеся из числа КМНС, изолированные на современном этапе от родной культуры и языковой среды, нуждаются в создании отдельных творческих групп, где с помощью учителей они могут заниматься национальной тематикой на любые темы. Приобретённые знания и навыки наполняют их мировосприятие и бытие на естественном уровне детского мышления и психологии.

Ключевые слова: мансийский язык, хантыйский язык, толерантность, интегрированные уроки, «творческая группа».

С началом учебного года в городе Урай (Кондинский р-н) до 2003 г. в течение нескольких лет поднимался вопрос об организации преподавания в школьных кружках мансийского и хантыйского языков. Предлагались разные варианты, но не было учителей, владеющих данными языками, и желающих заниматься особо не было. По настоянию Л.И. Либова, директора школы иностранных языков дополнительного образования, организацией преподавания занялись учителя иностранных языков этой школы. Ими была представлена основа программы занятий на 2003-2004 гг., 2004-2005 гг. Затем она была одобрена городским отделом образования и использована преподавателем для составления календарного плана занятий на уроках.

Для выполнения данной программы на практике была создана «Творческая группа» из представителей КМНС манси и ханты. В составе основы разновозрастной группы занимался 21 чел. (от 6 до 16 л.): манси – 12 чел., ханты – 3 чел., русские – 3 чел., татары – 3 чел., из них родители: 3 мамы, 1 папа, 2 бабушки (приходили 1-2 раза в мес.). В школе иностранных языков проводились занятия на английском, немецком, французском, татарском, арабском (недолго), латинском, русском и др. языках. Учащиеся были тоже разных национальностей, из разных школ города, т.е. естественным образом сложилось мультикультурное мини общество. Дети, воспитываемые родителями из разных культур и конфессий, уживаются и учатся в рамках одного маленького класса и данной школы в целом, и обладают всей полнотой прав и обязанностей гражданина России. Со стороны всё это кажется простым и понятным для любого человека. В основе лежит толерантность – терпимость и понимание культур других людей и народов. Но на деле выявляются среди детей отчуждение групп от основной среды.

Чтобы избежать зачатков неприязненных моментов во взаимоотношениях детей, нужна была общая платформа для объединения. На основе поиска новой модели общежития и совместного изучения культуры национально-го меньшинства, понимание этики поведения на основе новых знаний, которое диктует особые правила взаимоотношений взрослых и детей, наши ученики обучались в одном классе и по одной программе. Это дало школе новый импульс в сплочении педагогического коллектива и детей разных возрастов и школ. Новые темы уроков и дружеское взаимоотношение притягивали детей разных национальностей в наш класс просто посидеть и послушать тему урока и поучаствовать в совместных диалогах.

На момент начала занятий никто из состава «Творческой группы» не владел и не был знаком с мансийским и хантыйским языками. Русские и татары посещали занятия с целью познания азов культуры и языка народа, на земле которого им суждено жить. В последующем это были самые инициативные и активные (взрослые) в организации наших общих мероприятий. Например, члены семьи татар Муфазаловых были незаменимыми ведущими в наших мероприятиях.

Манси и ханты были из разных диалектных групп. Пожелание основной части группы было заниматься изучением кондинского диалекта мансийского языка, но ввиду того, что нет ни букварей, ни учебников по данному диалекту, решено было взять за основу литературный мансийский язык, созданный в 1970-х гг. на основе сосвинского диалекта. В занятиях были заинтересованы и отдел образования, и директор школы Л.И. Либов, и педагогический коллектив школы иностранных языков, и преподаватель Т.Д. Слинкина (на общественных началах). Раз в составе группы в основном были манси, исходным началом послужило разноплановое погружение учащихся в мансийскую культуру в виде краткого обзора истории народа манси, его духовной и материальной культуры. Дети знакомились с историей фольклора, культуры, с национальной литературой, с работами учёных, с произведениями писателей и поэтов ХМАО – Югры.

От сведений о древних элементах знаковой письменности манси и ханты очень осторожно переходили к особенностям современной их письменности на основе русского алфавита и к фонетическим особенностям этих языков. Особенное значение произношения кратких и долгих гласных, их функция в смысловом значении слов вызвали неподдельное удивление у наших учеников.

Дети вместе со взрослыми с большим удовольствием усваивали этикет и слова приветствия, знакомства и прощания друг с другом, со взрослыми, с родственниками на мансийском и хантыйском языках с помощью речевой игры по полям.

Из-за отсутствия педагога, владеющего хантыйским языком, ханты также занимались мансийским языком. Но параллельно проводилось знакомство с материальной, духовной культурой народа ханты на основе сопоставлений сходства и различия с манси, презентации и ознакомления с современной хантыйской литературой, с фото-, аудио- и видеоматериалами.

В школе иностранных языков дополнительного образования основная часть дошкольников и учащихся города занимались английским, немецким, французским языками. После урока иностранного языка наши ученики переходили к нам, в класс мансийского языка, или, наоборот, от нас переходили на другие уроки по расписанию. На данной основе в наши занятия мы вводили элементы интегрированных уроков с мансийским, хантыйским, английским и немецким языками. Параллельно преподаватели иностранных языков на своих уроках проводили интегрированные уроки с использованием мансийского и хантыйского языков. С дошкольниками на мансийскую тему мы занимались в основном рисованием на бумаге и на доске разноцветным мелом, лепкой пластилином, настольными играми, чтением возрастной литературы, рассматриванием и обсуждением картинок и иллюстраций, проводили собеседование по ним с использованием мансийских слов. В конце недели устраивали мини-выставки ученических работ. Вместо бересты занимались поделками из картона.

На основе ниже приведённого разработанного учителями общего программного плана преподавателем Т.Д. Слинкиной было распланировано календарное расписание из 145 тем занятий на весь учебный год:

1. Толерантность (терпимость и понимание национальных культур отдельных людей и народов).
2. Мультикультурознание (знание многих культур).
3. От этикета общения манси и ханты к языку (элементы обычая и слова приветствия во время встречи, знакомства, расставания).
4. Разница и общность в языке и культуре народов манси и ханты.
5. От загадок к мансийскому языку.
6. От общих традиций манси и ханты к их культуре и языку.
7. От песни к творческой культуре и языку.
8. От орнамента и прикладной культуры к языку.
9. От быта к языку.
10. От семейных и родственных связей к языку.
11. Северные национальные настольные, подвижные и спортивные игры для детей и взрослых (по завершению ежедневных занятий).

В нашей группе также состоялся весенний праздник манси и ханты «Ўринэкв хѳтал» 'Вороний день'. Все принимали участие в подготовке

программы и сценария праздника для его проведения в классе, куда приглашались учителя иностранных языков со своими классами, родные и друзья.

Итоговым занятием в конце учебного года стала инсценировка мини-спектакля по сказке «*А́кврись-а́кврись...*» 'Бабушка-Бабушка' на мансийском языке.

Кроме занятий, с помощью директора школы Л.И. Либова для творческой группы была организована экскурсия в этнографический музей п. Половинка (в 20 км от г. Урай), где учащиеся и их родители получили богатую и обширную информацию о материальной культуре кондинских манси. В естественной обстановке они познакомились с мансийским подворьем, бытом, хозяйственной утварью: лодки-калданки, сани и упряжь для лошади, предметы лова рыбы, охотничьи снасти и ловушки. В экспозиции уголка естественной природы выставлены чучела диких птиц и животных, которых в природе данной округи уже давно нет. Создатель этого уникального этнографического музея Анатолий Николаевич Хомяков поведал историю п. Половинка, окрестных деревень, исчезнувших в ходе всевозможных реорганизаций. Он показал учащимся памятник участникам Великой Отечественной войны, созданный по его инициативе, где почтили память погибших и умерших после войны. Совместно посетили место древнего городища в окрестностях посёлка на берегу речки Учинья, и Анатолий Николаевич очень подробно рассказал истории подобных городищ в данном микрорегионе Кондинского р-на. После экскурсии сотрудники музея группу экскурсантов угостили настоящей мансийской сборной ухой и ароматным чаем из местных трав. Полученная информация и впечатления от экскурсии стали темой следующих занятий в школе.

К юбилею Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в классной комнате, где занимается творческая группа, была организована выставка из экспонатов, выполненных руками учащихся: мини-чум, поделки, рисунки, старые фотографии родственников манси в национальной одежде, сохранившиеся мансийские платья, платки, детали оленьей упряжи, охоты из семейной коллекции Т.Д. Слинкиной. Отдельно была организована экспозиция выставки с национальной литературой, изданной на мансийском и хантыйском языках. Выставка стала своеобразной экзотикой для учителей и учеников, не видевших ранее подобных экспонатов.

На следующий учебный год (2004-2005 гг.) в школу иностранных языков дополнительного образования для преподавания мансийского языка были приглашены две выпускницы Югорского государственного университета: Гындыбина Нина Васильевна и Анямова Людмила Митрофановна. В программе занятий были сделаны изменения: введены практические

занятия с учащимися по бисероплетению мансийских орнаментов, которые охотно посещали и взрослые члены семьи.

Число учащихся в мансийской группе увеличилось, поэтому разделили его на несколько возрастных групп. Занятия групп были согласованы с посменной учёбой в основной школе. Кроме того, молодые учителя проводили занятия на мансийскую тематику в детском садике № 1 «Родничок». В методический кабинет нами было передано много литературы для занятий с дошкольниками по мансийской культуре. Дополнительная группа учащихся из числа КМНС была создана в коррекционной школе: с ними занятия проводились больше по рукоделию, а также национальным настольным и подвижным играм.

В составе отдельной группы занятия посещали пожилые женщины из числа коренных жителей. С ними занималась Л.М. Анямова практически занятиями по бисероплетению, шитью орнаментов и мансийских кукол *а́кань*. Разучивали мансийские песни. Общими воспоминаниями восстанавливали забытое меню национальных блюд кондинских манси, записывали блюда и других северных народов для домашней кухни.

В 2005-2006 учебном году занятия были прекращены из-за сокращения штата педагогов окружным Департаментом образования. Но резонанс наших занятий в городе оставил реальный результат среди населения и представителей КМНС. Есть продолжение занятий по мансийской тематике в разных вариантах. Разработанная нами и опробованная программа взята за основу для применения на занятиях по мансийской духовной, материальной культуре, по языку и литературе в летнем детском этнообразовательном центре «*Юрсил*» на базе общины КМНС «*Э́лыхо́тал*» в д. Силава, где председателем совета общины является О.А. Фомичёва. Ею была воссоздана мансийская деревня. Постепенно появляются новые постройки, благоустраивается территория летнего отдыха детей КМНС. Появляются новые национальные экспонаты мансийской культуры. Поставлен чум с покрытием в натуральных размерах для проведения мероприятий с детьми, приёма родителей и местных и иногородних гостей-туристов. В течение года учащиеся приезжают на каникулы в данный центр для отдыха и общения с друзьями, позаниматься мансийским языком, поучиться мансийскому рукоделию. Преподаватели приглашаются из Берёзовского, Кондинского районов, но больше из города Урай. Создатель этнографического музея в п. Половинка А.Н. Хомяков и его супруга, краевед О.А. Кошманова являются постоянными универсальными преподавателями учащихся и помощниками руководителя мансийской деревни. В заключение каждой смены отдыха и развлечений над высоким берегом реки Конды в детском этнообразовательном центре «*Юрсил*» звучит песня-гимн на двух языках – мансийском и русском – сложенная создателями лагеря и детьми. Будем

считать, что стараниями членов общины КМНС мансийский язык будет звучать над Кондой и дальше, но не стараниями Департамента образования.

На основе полученного опыта работы с группой, не владеющей мансийским и хантыйским языками, можно сделать вывод, что при изначальном насыщенном погружении учащихся в информацию об истории родного народа и одновременно параллельно сразу усваивать язык для них сложно. Непонимание азов языка отталкивает от занятий. Поэтому наглядные примеры материальной культуры и обучение бытовому применению увиденного и усвоенных навыков для их практического применения постепенно подспудно создают естественную потребность в изучении родного языка и разговаривать на нём свободно. Погружение в древнюю духовную культуру, в мир преданий, древнего сакрального эпоса открывает учащимся историю и основы верования народа и современного фольклора. Нравственные правила общения и поведения в быту и на природе усваивают без претензий, сопоставляя с реальными ситуациями. Во время собеседований на педсоветах для учителей иностранных языков было открытием врождённая утончённость психологии детей КМНС и некоторая замкнутость и немногословность, на которые просили обратить особое внимание учителя-манси. Понимание некоторых особенностей детей КМНС очень важно в современной педагогике, в среде одноклассников и школе. Толерантность среди детей разного возраста и национальностей на современном этапе требует к себе очень серьёзного и утончённого внимания и помощи взрослых.

Категория оценки в хантыйском языке

В.Н. Соловар, доктор филологических наук

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

Аннотация. Описываются некоторые основные языковые ресурсы оценки: лексические, грамматические. Выявляется спектр эмоционально-оценочных смыслов, характерных для лексических, грамматических, синтаксических единиц хантыйского языка. Рассматриваются условия внутрисловного и внешнего контекста, влияющие на формирование значения и оценки.

Ключевые слова: оценка, интенсивность, экспрессивность, модальность, суффиксация, эмотивная оценка, субъективная оценка, объективная оценка.

Оценка лежит в основе осмысления мира и отражает опыт человека и категоризацию действующих в нем и изменяющих его внешних и внутренних сил. Оценка соотносит явления действительности с идеализированной моделью мира и включает их в жизнедеятельность человека, создавая таким образом свой мир и осуществляя его функциональное моделирование. Под оценкой, вслед за Е.Н. Калкиной [1, 1], мы понимаем языковую категорию, выражающую отношение говорящего к объекту действительности в зависимости от того, насколько удовлетворены его потребности, желания, интересы и цели.

Исследованию языковой оценки посвящены работы многих исследователей [2; 3; 4; 5; 6; 7]. На материале хантыйского языка вопросы формирования оценочного значения, функционирования оценочных единиц рассматриваются впервые.

Оценка в большинстве случаев выражается специфическим образом, в таких формах, в каких это может быть выражено именно у данного народа. Она как выражение определенных идей и мыслей народа, отношений между людьми имеет определенную специфическую национальную окраску.

Языковая категория оценки выражается в хантыйском языке разнопорядковыми языковыми единицами – морфемами, лексемами, синтаксическими конструкциями и стилистическими средствами.

Оценочные слова и словосочетания отличаются большим многообразием как в структурном плане, так и в плане выражаемых ими семантических отношений.

Оценка выражается на разных уровнях языка, в частности, лексическом и грамматическом. Она может быть выражена при помощи формообразовательных морфем, проявляться в структуре словосочетания, простого и сложного предложений. Синтаксические средства выражения оценочности разнообразны и представлены комплексом разноструктурных предложений всех коммуникативных типов. Оценочность, будучи компонентом в семантике оценочной единицы, не имеет регулярного средства выражения в языке и включает в себя различные классы слов: прилагательные, существительные, наречия, причастия, междометия, глаголы, местоимения, частицы.

Выбор средств выражения оценки зависит от субъективных предпочтений говорящего и от объективных свойств оцениваемого предмета. Задача оценочного суждения состоит в приписывании ценности или антиценности объекту оценки путем выражения положительной или отрицательной оценки. Оценка, как отмечает Е.Н. Скаженик, может быть выражена и в паралингвистическом плане, интонацией и тоном речи [8, 75].

Как справедливо отмечают исследователи, оценка связана с интенсивностью, эмоциональностью, образностью, эффективностью, экспрессивностью, модальностью [4, 23]. Хотя эти понятия взаимосвязаны, они имеют

разные функциональные задачи. Они могут сопутствовать друг другу или выступать раздельно и в различных комбинациях.

При широком понимании модальности оценка предстает как один из элементов ее окружения, среды, при узком – как особая прагматическая сфера, взаимодействующая с модальностью. Оценочность в высказывании определяет меру соответствия объекта эталону по некоторому качеству (свойству); эмоциональность есть результат чувственной оценки явлений, фактов, действий, раскрывается в выражении высказыванием собственных впечатлений говорящего, его субъективного чувственного отношения к воспринимаемым явлениям действительности; экспрессивность возникает тогда, когда оценка появляется как непосредственная реакция на объект и его свойства и проявляется в целенаправленном воздействии на слушателя посредством повышения впечатляющей силы высказывания. Интенсивность отражает усиленную или ослабленную степень проявления качественного признака величин, сравниваемых через общий эталон. С точки зрения логики интенсивность является разновидностью оценки, поскольку оценка может быть как количественной, так и качественной. В своем языковом воплощении интенсивность выступает в связи с модально-оценочными элементами. Средства обозначения этих элементов предполагают определенное отношение к обозначаемому признаку, они несут дополнительную информацию, заключают в себе экспрессивность, эмоционально-оценочную характеристику.

Имена прилагательные и существительные чаще других частей речи осуществляют оценку, что связано с их функциями – называть и характеризовать. Интенсификация и деинтенсификация выражаемого оценочным словосочетанием признака достигается в основном наречиями, частицами, местоимениями.

Отметим, что в семантике деминутивного суффикса имеется два взаимосвязанных компонента семантический и прагматический. На материале русского языка З.И. Резанова отмечает, что своеобразие форм с деминутивными суффиксами определяется «спаянностью семантики рациональной оценки с эмоциональными и волевыми смыслами» [9, 166-167]. Помимо уменьшительного значения, суффикс может передавать эмоциональное отношение с ориентацией на выражение оценки. Прагматическая направленность актуализации суффиксальной семантики нацелена на выражение эмоций как положительного, так и отрицательного спектра. Формы с деминутивными суффиксами находятся в зависимости от общего смысла высказывания и смысла текста, а также конситуации общения [9, 29].

Для того, чтобы определить способы образования оценочной лексики в хантыйском языке, произведем анализ структуры оценочных слов. Одним из способов образования оценочной лексики хантыйского языка является суффиксация.

К суффиксам, придающим словам эмотивно-оценочные оттенки, мы относим суффикс =лэ, который придает им значение отрицательной оценки, с пренебрежительным оттенком в зависимости от контекста.

Для суффиксов =ийэ/ыйэ, =йэ доминирующим значением является уменьшительно-ласкательное (хон=ийэ ‘лодочка’, хўл=ыйэ ‘рыбка’, ай моңыц=ийэ ‘сказочка’, ай нўл=ыйэ ‘маленький кусочек’), суффикс присоединяется к производящим основам с конкретным значением. Данный суффикс в хантыйском языке присоединяется к производящим основам различных частей речи, например, к именам существительным: Пух=ийэ =м єнма. Вонта йаңхты кўр=ыйэ=н, кўр=ыйэ=н єнма ‘Сынок=мой расти. Ножки, которыми ты в лес пойдешь, ножки=твои растите’; к указательным местоимениям: Щит=ыйэ=л пата щи эвмаң, Щит=ыйэ=л пата щи мосмаң ‘Из-за этого она ласковая, из-за этого нужная’; к частице: Хяңшаң лўк ими тām вон олм=ийэ=л нāңэна мāl ат=ыйэ пуныйлтал ‘Пестрая глухарка этот большой сон (букв.: соник=свой) тебе пусть даст’, присоединение суффикса к частице ат придает ей мягкое ласковое пожелание; подобную семантику приобретает лексема вўща ‘здравствуй’ при присоединении к ней суффикса =йэ: Хилы хэ, вўща=йэ ‘Внук, здоровеньки’.

Как А. Вежбицкая отмечает: семантический компонент «меньше нормы по размеру» наиболее регулярно имплицитно прагматический компонент «ласкательное» [10, 67]. Приведем еще примеры: Йāлаң икэл щеп эвэлты карт кэл шоп=ийэ ким єтмал ‘Из кармана Ялаң проволочка виднеется’, в данном случае суффикс передает значение уменьшительности; Пушх=ийэ, омса ‘Дитяtko, садись’; Найэң хātэлэ йāми йош=ийэ=л ‘Хороший лучик божественного солнца’, в последних примерах уменьшительное значение совмещается с ласкательным, так передается чувство нежности.

Суффикс =ийэ имеет патронимическое употребление, так старший по возрасту использует деминутив в обращении к младшему: Хилы=йэ, хулна йошэн норах, кўрэн норах... ‘Внучек, еще руки=твои слабые, ноги=твои слабые’; Хилы=йэ, шаль ал вєра ‘Внучек, не унижайся’.

Суффиксы =лэ, =лэңки кроме основного уменьшительно-пренебрежительного, уничижительного, могут придавать производным также уменьшительно-ласкательное значение. Эти же суффиксы могут выражать малозначительность, небольшое количество объекта, незначительность какого-либо события, например: И нўхэс=лэңки вэльэсэм, нўхсэм хулт вөтшэсэм ‘Одного соболенка добывал, соболя=моего я потерял’; Па муй=лэ вөлэм? Нємэлт аң вөлэм. ‘А что я знаю? Ничего не знаю (т.е. то, что я знаю, это мало, незначительно)’.

Суффикс =шак придает именам прилагательным, наречиям, указательным местоимениям значение ослабления или увеличения степени признака

и состояния, чуть больше или меньше указанного в основе слова: *ай* ‘маленький’ – *ай=шэк* поменьше/чуть меньше, *вөн* ‘большой’ – *вөн=шэк* ‘по-больше’. Приведем примеры: *Алэңайа, алэң=шэк* йўва ‘Утром, пораньше приходи’; *И йām=шэк* йурн эви хайсэңэн ‘Одну получше (букв.: хорошее) ненецкую девочку оставили’; *Вөна=шэк* йўвэм йурэн икэл лупийэл: «Тām мāнылам, пухлам» ‘Мужчина постарше сказал: «Это мои, сыновья=мои»’; *Щи артэн мөнты ки муй вөс, щи кыңыца йөрэн=шэк* на щи сэвэрмэслэ ‘Тогда, раньше, что было, еще сильнее опять рубанул’; *Олэң вуйемэман ланэ-сот мултас=шэк* вөс ‘Когда я взял вначале, было их семьсот с лишним’; *И икэл кўш катлы=шэк* вөс ‘Хоть и был ее муж без желания’; *Йа, така=шэк* омса ‘Ну, покрепче сиди’; *Катра йисэн мэңа вөлты хуйата леваса щимэщ=шэк* тэхэта айт рэхэл йаңхтыа ‘В старые времена невестке без надобности в такие (букв.: такие чуть) места нельзя ходить’.

Суффикс=*шэк* присоединяется к основам со значением пространства, например: *Мāнаты, мāнаты йеша йэлы=шэк* ‘Идите, идите немного подальше’; *Ма тута=шэк* поресыйлты пай тайлэм ‘У меня там подальше есть место для моления’; параметра: *Кярэщ=шэк* мўв пай ‘Повыше холм’; *Илэм вөн=шэк* хўл алема ‘Одну побольше рыбу возьми’; *Щи арат ол вөлтал эвэлт, алт, вөна=шэк* йис ‘Столько лет живет, наверное, постарше стал (букв.: побольше)’; времени: *Ат хўва=шэк* йўвэм артэн на щи мўл хот сўңэн мулты лятатэс ‘Глубокой (букв.: подлиннее) ночью опять в священном углу что-то щелкнуло’; *Катра, вөн имэт леваса хөн сār, лавлэсый-элман, на тайпрэт йира, иса=шэк* тум, амп йирты тāхи мухэлайа, ай пай-ийэва щи шошэмлайт ‘В прежние времена пожилые женщины не беспорядочно же, осторожно, мусор-то прочь всегда (букв.: почти всегда) туда, вокруг того места, где собак привязывают, в маленькие кучки насыпают’.

Суффикс =*шэк*, присоединяясь к отрицательной частице, употребляемой при глаголе, получает значение чуть не/ едва не, придающее глаголу семантику некоторой незавершенности действия, состояния, например: *Пөр лэты кем йām мурта айт=шэк* йўвэмийэлмэм ‘До той степени, чтоб взлететь, немного не дошел (букв.: чуть не стал)’; *Көрта айн=шэк* йухэтсэт ‘До стойбища они немного/чуть не дошли’.

Парные слова представляют собой способ выражения оценочности на словообразовательном уровне: *Щи йисн вөн-вөн вултэпэт вөсэт* ‘В те времена большие-большие рубанки были’; *Щāлта, тўм лāрыты пāты пāнт пāты тўмтийэн, кārэщ-кārэщ тāхи тайэл*; *Улы-мулы кйт-хөлэм* суха йисэм ‘Я совсем бестолковым стал (букв.: в два-три слоя)’, удвоение слова выражает, в основном, усиление экспрессивности высказывания, усиление признака.

Изменение интенсивности состояния субъекта фиксируется повтором глаголов, иногда в сочетании с усилительной частицей, повтором имени существительного, находящегося в позиции определения, например: *Атэл*

еңэл, хāтл еңэл, щи еңэл, щи ўвал ‘Ночь стонет, день стонет, и стонет, и кричит’; повтором имени существительного, который является определением, фиксирующим силу интенсивности действия, например: *Хөлталэн, тарэм вөрт тарэм лāңкэрэн талты йөхлэт лāллал и муьаң сый* ‘Слышит только треск дуги луков, натянутых могучим богатырем с могучими плечами’; экспрессивность увеличивается за счет глаголов звучания и словосочетания, передающего характер звука.

Интенсивность действия субъекта может отражать определение, которое примыкает к нему или сама семантика глагола, который сочетается с интенсификатором-обстоятельством, например: *Тарэм йерт āл кўрыйэл* ‘Сильный дождь просто гудит’, интенсивность дождя отражена определяющим именем существительным *тарэм*; усилительной частицей с глаголом звучания, в семантике которого заключена интенсивность в сочетании с экспрессивностью; *Йа, ха-ха-ха! – Йāлаң ики нāх сый мўва тохэрэл, йиңка тохэрэл* ‘Ну, ха-ха-ха! – Звук смеха Ялань отдается в землю, отдается в воду’; *Имэлтыйэн на щи мўв=ийс=м нөмән торңалла, йиңк=ийс=м нөмән мārңалла* ‘Вдруг опять землю=мою затрясло (букв.: вверху заставляют дрожать), вода=моя гремит (букв.: вверху заставляют греметь)’, интенсивность и экспрессивность действия в последних примерах увеличивается за счет употребления парных лексем *йиңк* и *мўв*, их употребление с уменьшительно-ласкательными и лично-притяжательным суффиксами увеличивает тревогу героя.

Изменение степени состояния объекта фиксируется устойчивыми словосочетаниями, в которых изменяются определения, каждый из которых вносит в словосочетание свой семантический объем, который и способствует семантике повышенной интенсивности действия, например: *Щāлта лөңх вөтас, калт вөтас верлэм, – лупийэл, – иса овлэн лāп ал төлыйэт* ‘Потом метель бога, метель богини сделаю, – говорит, – совсем двери=ваши, наверное, занесет’.

Указательные местоимения употребляются в оценочных именных словосочетаниях для придания языковой единице большей экспрессии, при этом в предложении используется также частица *мāтайэл*, которая усиливает возражение, нежелание субъекта производить действие: *Ма мāтайэл ищи йаңхлэм иса вар лухитты щи хўват мўва* ‘Что мне ходить все время ловушку мыть в такую даль’.

Оценочными именными и вербальными словосочетаниями чаще всего выражается негативное отношение субъекта речи к объекту. Видимо, это связано с тем, что оценка выражается как негативная, если объект несет какую-либо угрозу неудовлетворению наших потребностей. Если наши потребности удовлетворяются, то оценка нейтральная. Приведем пример: *Хāлэвлан ищи немасыа вўрас верты войат щи* ‘Речные чайки тоже, действительно, птицы – предвещающие плохое (букв.: плохое предзнаменование делающие)’.

В выражении категории оценки в антропоцентрическом аспекте используются сравнение, метафора, которые способствуют более точной и яркой передаче настроения говорящего, его эмоционально-оценочного отношения к объекту оценки, усилению экспрессивности.

Оценка осуществляется на основе представлений говорящего о норме (в размере, по форме, качеству, количеству, интенсивности и другим признакам предмета) и может сопровождаться выражением эмоций. Условия контекста накладывают свой отпечаток на словообразовательное значение субъективно-оценочного образования.

Разновидностями субъективно-оценочного значения у имен существительных являются значения уменьшительное, уменьшительно-ласкательное, пренебрежительное, уничижительное, увеличительное; у имен прилагательных и наречий уменьшительным и уменьшительно-ласкательным значениям соответствуют значения ослабленной степени проявления признака и смягчительное, а увеличительному значению – усилительное, усилительно-ласкательное, усилительное с негативными оттенками; у глаголов уменьшительному значению соответствуют значения ослабленности и непродолжительности действия, смягчительное значение, а увеличительному – значения повышенной интенсивности и чрезмерной длительности действия в сопровождении различных оттенков, чаще негативного характера.

Субъективно-оценочные производные образуются при помощи суффиксации и семантическим способом.

Оценка посредством целой синтаксической конструкции, в состав которой входит целый комплекс средств оценки: метафора, частицы, междометия, которые передают прагматическое значение; фразеологизмы и др., например: *Ийа, лэңки, лаңки шойт хуват шөпөм найн эвэлтана ай* ‘Эх, до тебя оставалось расстояние длиной только в хвост белки’ (сожаление по поводу того, что такое небольшое расстояние невозможно преодолеть); *Ампал ици навэрмал, төп лоньц пөсэң кавэрмийэл, лүңэн ки, па йиңк пөсэң кавэрмийэл* ‘Собака=его прыгнула, только снежный вихрь (букв.: дым) поднялся (букв.: закипел)’, если летом, водный фонтан (букв.: водный дым закипает) поднимается (нарастание интенсивности признака действия происходит за счет метафоризации, а также использования усилительной частицы *ици*, усилительно-выделительной частицы *төп* в сочетании с глаголами мгновенного действия, один из которых повторяется); *Ши күйтн вантыйэллэлэ, йиңк ийнишэң, мүй ийнишэң күй наңк* ‘Между тем видит очень толстую (букв.: со спиной воды, со спиной земли) листовенницу’; *Щялта лов ийниша лел, вой ийниша лел. Щялта ин ловийэл тарам хомци йсэмэң инэр хяңцэллэ* ‘Затем он сел на коня, на зверя сел. После этого он конька=своего **сильно** ударил (букв.: сильной плеткой) **священным** кнутом’, усиление степени удара происходит за счет синонимичного употребления определений *тарам* и *йсэмэң*, а также синонимов *хомци* и *инэр*; *Ши кемн лүв хотылал па йккэлэн па валэн и неш йэллы хяришатлэллэ. Мйттырн, сыры хөйңэн хоты сөхэмлэн*

кйт-хөлэм оңтсн вал хуваттыйэн пийыллэт ‘В это время он оленей **и** вожжами **и** шестом **еще сильнее** дальше **гонит быстрее**. Оказывается, шаги оленей, впереди едущих мужчин, достигают **длинной в два-три шеста**’, интенсивность действия обеспечивается синонимичными дополнениями в сочетании с повтором частиц, наречием степени *и неш*, глаголом с семантикой интенсивности – делать так, чтобы быстрее, интенсивнее производилось действие; сила и интенсивность звука передается за счет определения *солэн* к имени существительному и сочетания глагола с семантикой удара с относительной частицей, которая вносит значение усиления степени звучания: *Солэн сыйэл муйа хойэл* ‘Как сильно кричат (о ласточках)’, букв.: звенящий звук к чему ударяется; интенсификатором действия-метафорой; степень интенсивности действия передана метафорически: *Хөн хяңцалем, вэт тови хятэл шөңхягыца* ‘Когда ударю тебя, пять весенних дней дергайся (букв.: пинайся)’; *Ин не сөна пунты вөн холлэн, ана пунты вөн холлэн ици холлэл* ‘Женщина эта очень сильно (букв.: в кузов положить большой плач, в чашку положить большой плач) плачет’; *Кят ляңкэрэн шошмэл* ‘Льет сильный дождь (букв.: двумя плечами льет)’; *Сапэл эвэтла вөн ицарт кяңлэт, порэх эвэтла вөн ицарт кяңлэт* ‘Они ищут наиболее сильный, эффективный способ гадания (букв.: шею режет большое гадание, плечо режет большое гадание)’; *Ата йыл, амплал сукхал кятна пиллэт, ици хурэтлэт* ‘Наступает ночь, собаки очень сильно лают (букв.: шкуры собак разваливаются надвое), так лают’; степень скорости действия представлена с помощью фразеологизма: *Аңкэлэн мулты верты партла - нур тал йош* ‘Мама велит ей что-нибудь сделать, быстро сделает (букв.: только пустые руки)’.

Прилагательное *вөн* передает высокую степень проявления состояния: *Наң па муй вөн няхэн няхлэн* ‘Что ты так сильно (букв.: большим смехом) смеешься (неодобрение)’; *Лүв вөн лылэн лалэл* ‘Он тяжело (букв.: большим дыханием) дышит’; высокую степень размера, возраста: *Төрэм тывэм вөн вөнта йухтэс, мүй тывэм вөн вөнта йухтэс* ‘Он пришел в большой лес с высокими деревьями (букв.: появившегося неба, появившейся земли)’; *Щялта, ванты, мет вөн хөйэл ими тайэс* ‘Далее, видишь ли, у **самого старшего** была жена’, наречие *мет* формирует превосходную степень имени прилагательного; *Вөн турны пай. Йямэс вөн турны пай* ‘**Большой стог. Очень большой стог**’, для указания на большой размер субъекта, больше, чем больше, используется наречие *йямэс*. Оно же отмечает высокую степень качества, состояния: *Йямэс па пйтлам* ‘Как темно (букв.: очень)’; как показывают примеры, в антропоцентрическом аспекте все, что представляет собой размеры больше определенной нормы, квалифицируется, как большое, больше, чем хорошее (ср. *йямэс происходит от йам* ‘хорошо, хороший’), т.е. очень большое, а иногда опасное или неприличное, например: *Вөн вер* ‘Плохой поступок (букв.: большое дело)’; *Ин ими ици луват вөн олэн верэс* ‘Эта женщина совершила плохое (букв.: большое начало сделала)’; *Вөн йасэңэн ици ймэртийэллэлэ* ‘Она ругается нецензурными словами (букв.: большими

словами черпает' (передача экспрессивности через негативное значение).

Итак, оценка взаимодействует с другими категориями языка, такими, как детерминация, модальность, эмоциональность и отрицание. В последнем случае взаимодействие приводит к возникновению новых актуализационных смыслов в рамках пейоративного семантического поля.

Прагматическая нагрузка пейоративной оценки выявляется в создании отрицательных эмоциональных реакций, состояний и отношений (пренебрежения, унижения, отвращения, порицания, осуждения и так далее).

Литература

1. Калкина Е.Н. Структурно-семантическая характеристика средств выражения категории оценки в немецком и алтайском языках: в антропоцентрическом аспекте. – Казань, 2005.
2. Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт / Н. Д. Арутюнова. – М., 1988. – 339 с.
3. Вольф Е.М. Функциональная семантика оценки / Е.М. Вольф; вступ. ст. Н.Д. Арутюновой, И.И. Чельшевой. – Изд. 3-е, стереот. – М., 2006. – 280 с.
4. Ивин А.А. Основания логики оценок / А.А. Ивин. – М., 1970. – 230 с.
5. Каган М.С. Философская теория ценности / М.С. Каган. – СПб., 1997. – 205 с.
6. Маркелова Т.В. Семантика и прагматика средств выражения оценки в русском языке / Т.В. Маркелова // Филологические науки. – 1995. – № 3. – С. 67-79.
7. Маркелова Т.В. Семантика оценки и средства ее выражения в русском языке : автореф. дисс. ... д-ра филол. наук / Т.В. Маркелова. – М., 1996. – 47 с.
8. Скаженик Е.Н. Категория оценки в лингвокультурологическом и лингвокогнитивном аспектах. – Таганрог, 2002.
9. Резанова З.И. Функциональный аспект словообразования: Русское производное имя. – Томск, 1996. – 218 с.
10. Вежицкая А. Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари. 1996. – 416 с.

Лексическое поле слова *lɔw* 'кость' в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта)

А.А. Шиянова, кандидат филологических наук

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

Аннотация. В статье рассматривается лексическое поле слова *lɔw* 'кость' в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта). Выявлены словообразовательные возможности слова *lɔw* 'кость', определены

лексико-семантические группы слов, формируемых словом *lɔw* 'кость'.

Ключевые слова: хантыйский язык, лексическое поле, словообразование, лексико-семантические группы.

Известно, что изучение лексико-тематических групп с различных сторон способствует раскрытию общих процессов развития лексики, так как «для лингвистики вовсе не безразлично то, как членится в каждом конкретном языке данная предметно-смысловая область, какие признаки предметов отражаются в отдельных наименованиях, а, следовательно, характеризуют отдельные члены той или иной тематической группы» [1, 14].

На материале финно-угорских языков по соматической лексике исследовались следующие аспекты: работа Ф.О. Вакк [2] посвящена соматической фразеологии в современном эстонском литературном языке; Э.С. Якимова [3] рассматривала соматическую фразеологию в марийском языке; на материале пермских языков проводил исследование сомонимов А.Н. Ракин [4]; В.К. Маркина [5] рассматривала семантику названий частей тела человека в мокшанском языке (парадигматический и синтагматический анализ); исследование А.М. Кочеваткина [6] посвящено лингвогеографическому анализу соматической лексики в диалектах эрзянского языка.

А.М. Кочеваткин, вслед за Р.Ю. Мугу [7], считает, что вся соматическая лексика в зависимости от характера объекта номинации делится на следующие группы:

1. *Сомонимическая лексика*, служащая для обозначения частей и областей человеческого тела;
2. *Остеонимическая лексика*, служащая для обозначения костей человеческого тела и их соединений;
3. *Спланхнонимическая лексика*, служащая для номинации внутренних органов человеческого тела;
4. *Ангионимическая лексика*, служащая для номинации кровеносной системы человеческого организма;
5. *Сенсонимическая лексика*, служащая для обозначения органов чувств человеческого организма;
6. *Лексика, обозначающая болезни*, недуги и проявления человеческого организма [7, 81-82].

На материале обско-угорских языков по соматической лексике выполнено всего несколько исследований. М.П. Баландина рассматривала формирование сложных слов мансийского языка на базе соматической лексики. Сложные слова мансийского языка, содержащие в своем составе названия частей человеческого тела, образуют три лексико-грамматических разряда слов: сложные имена существительные, сложные прилагательные и сложные глаголы [8, 17]. С.П. Кононова [9] ввела в научный оборот некоторые

слова хантыйского языка, связанные с организмом человека. В.Н. Соловар [10; 11; 12] рассматривала соматические фразеологизмы хантыйского языка на материале казымского диалекта, лексико-семантическую и грамматическую структуру лексики. Анализируемые структурные типы фразеологических единиц она распределила на номинативные, представляющие собой словосочетания и коммуникативные, представленные предложениями. В совместной статье В.Н. Соловар и А.В. Дубасов [13] сопоставили лексемы нос, глаз, спина в хантыйском и мансийском языках, предложили семантический анализ этих слов. М.Е. Серасхова [14] на материале приуральского диалекта хантыйского языка и английского языка сделала попытку выявить фразеологические соматизмы с компонентом «рука» в хантыйском языке, а также сопоставить их по объему с аналогичными фразеологическими единицами в английском языке. З.С. Рябчикова [15] в своей монографии «Соматическая лексика хантыйского языка» впервые провела комплексный анализ соматической лексики сургутского, ваховского, казымского, шурышкарского, березовского диалектов хантыйского языка.

Мы рассмотрим лексическое поле слова *lōw* ‘кость’ в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта).

Понятие поля неразрывно связано с понятием лексического значения, поскольку слова группируются в поле по определенным семантическим признакам, которые входят в лексическое значение.

Поле – совокупность языковых (лексических) единиц, объединенных общностью формальных показателей) и отражающих понятийное, предметное или функциональное сходство обозначаемых явлений [16, 380].

Современной лингвистике свойственно пристальное внимание к особенностям, способам и статистическим характеристикам функционирования отдельных языковых единиц или пластов лексики.

Связь словообразования с лексикой проявляется особенно ярко в том, что «словообразование служит одним из самых важных способов пополнения лексической системы языка» [17, 303].

Рассмотрим словообразовательные возможности слова *lōw* ‘кость’ в хантыйском языке на материале шурышкарского диалекта.

Словообразование путем сложения двух корней. Сложные слова, состоящие из двух или более корней, один из которых является словом *lōw* ‘кость’, выступающим в роли первого компонента: нам встретилось 5 слов: *lōw kār* ‘скелет’ (букв.: кость, цепь), *lōw juś* ‘острая кость’ (букв.: кость, острое), *lōw wōj* ‘вытопленный из кости жир’ (букв.: кость, жир), *lōw lant* ‘костная мука’, *lōw pūklajət* ‘костяные пуговицы’.

Сложные слова, состоящие из двух или более корней, один из которых является словом *lōw* ‘кость’, выступающим в роли второго компонента: нам встретилось 17 слов, например: *peŋk lōw* ‘челюсть’ (букв.: зубы кость);

sapəl lōw ‘шейный позвонок’ (букв.: шея кость); *šānš lōw* ‘позвоночник’ (букв.: спина кость); *sem lōw* ‘глазница’ (букв.: глаз, кость), *peś lōw* ‘бедренная кость’, *lāŋkər lōw* ‘плечевая кость’, *tewəl lōw* ‘грудная кость’ и др.

Словообразование путем присоединения словообразовательного суффикса. Словообразовательные суффиксы служат для образования новых слов. При присоединении к корню слова словообразовательного суффикса =*l̥i*, новое слово приобретает значение, не обладающий каким-либо качеством, лишенный чего-либо: *lōw* ‘кость’ – *lōw=l̥i* ‘без костей’, *lōw=l̥i-ñor=l̥i* ‘без кости, без хряща’.

При присоединении к корню слова словообразовательного суффикса =*əŋ*, новое слово приобретает значение, имеющий какое-либо качество, обладающий (или снабженный) чем-либо: *lōw* ‘кость’ – *lōw=əŋ* ‘имеющий кости’, *lōw=əŋ-som=əŋ* ‘рослый, крепкий’ (букв.: с костями-с чешуей).

З.С. Рябчикова отмечает: при образовании отвлеченных понятий, которые необходимы в быту и характеризуют предметы материальной культуры, также используются сомонимы. Так, при номинации величины, размера одежды, обуви используется остеоним ‘кость’ – вах. вас. аг. у-аг. тр-юг. юг. у-юг. *lōy*, сал. *tōy* – к которому присоединяется продуктивный суффикс =*at*: вас. *lōyat*, вах. *Joyat* ‘величина, размер’, *ej jōyat* ‘одинаковый’ [18, 327], тег. *I lōwət* ‘одинаковый’ [ПМА, Теги]. Фактически размер обуви и / или одежды всегда подбирается в точном соответствии с костью человека [15, 144].

Рассмотрим лексико-семантические группы слов, формируемых словом *lōw* ‘кость’.

По мнению Ф.П. Филина, «лексико-семантические группы слов представляют объединения двух, нескольких или многих слов по их лексическим значениям. Для ясности следует сказать, что под лексическим значением мы понимаем предметное (в широком смысле) содержание слова, соотношенность слова к объективно существующему миру вещей, процессов и т.п. В основе лексического значения лежит понятие, которое не тождественно значению» [19, 230].

З.С. Рябчикова выделила совокупность названий, обозначающих кости тела (остеонимию), куда вошли названия, относящиеся к костной системе в целом, названия черепа и его костей, названия костей туловища, костей верхних конечностей и плечевого пояса, названия нижних конечностей и тазового пояса [15, 59-67].

Мы выявили следующие лексико-семантические группы слова *lōw* ‘кость’.

1. Слова, обозначающие остеонимическую лексику, то есть слова, служащие для обозначения костей человеческого тела и их соединений: *ōx pə tlōw* ‘череп’ (букв.: голова, основание, кость); *peŋk lōw* ‘челюсть’

(букв.: зуб, кость); *šānš lōw* ‘позвоночник’ (букв.: спина, кость); *sapəl lōw* ‘шейный позвонок’ (букв.: шея, кость); *sem lōw* ‘глазница’ (букв.: глаз, кость); *hōl lōw* ‘носовая кость’ (букв.: нос, кость); *haxsəp lōw* ‘плечевая кость’ (букв.: лопатка, кость); *haxsəp lōw oləŋ* ‘хрящ на конце лопатки’ (букв.: лопатка, кость, начало); *peñs lōw* ‘кость заднего бедра’ (букв.: бедро, кость); *pūŋk ilōw* ‘последний перед черепом позвонок’ (букв.: круглая кость); *jowra lōw* ‘лопаточная кость’ (букв.: кривая кость); *kutārməti lōw* ‘подчашечная кость задних ног’ (букв.: драться, кость); *puj lōw* ‘кости таза’ (букв.: зад, кость); *šarkep lōw* ‘малая берцовая кость’; *mewəl lōw* ‘грудная клетка’ (букв.: грудь кость); *tūr lōw* ‘гортань’ (букв.: горло, кость); *sur lōw* ‘бедренная кость’; *weləm lōw* ‘костный мозг’; *lōw kər* ‘скелет’ (букв.: кость, цепь).

2. Слова, обозначающие продукты питания: *lōw lant* ‘костная мука’, и предметы быта *lōw pūklajət* ‘костяные пуговицы’.

3. Слово *lōw* ‘кость’, входящее в состав фразеологизмов, например: *lōwəŋ-soməŋ* ‘крепкий’ (букв.: кости имеющий чешую имеющий), *Lūw lōwəl aj* ‘Он ростом мал (букв.: его кость маленькая)’ это фразеологизмы с семантикой обладания, какого-либо признака; *Sām lōwem moremās* ‘инфаркт’ (букв.: сердца кость сломалась) в данном случае фразеологизм с элементом физического состояния.

Таким образом, мы рассмотрели лексическое поле слова *lōw* ‘кость’ на материале шурышкарского диалекта хантыйского языка в лексико-семантическом аспекте. Слово *lōw* ‘кость’ образует 23 лексемы, которые мы разделили на 3 лексико-семантические группы.

Литература

1. Шмелев И.А. Проблемы семантического анализа лексики. – М.: Наука. 1973. – 280 с.
2. Вакк Ф. О соматической фразеологии в современном эстонском литературном языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Таллин, 1964. – 26 с.
3. Якимова Э.С. Соматическая фразеология в марийском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Тарту, 1975. – 20 с.
4. Ракин А.Н. Соматическая лексика в пермских языках (диахронический анализ) // Sessions Sectionum. – Debrecen 1990. – С. 185-190.
5. Маркина В.К. Семантика названий частей тела человека в мокшанском языке (парадигматический и синтагматический анализ): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Саранск, 1996. – 16 с.
6. Кочеваткин А.М. Соматическая лексика в диалектах эрзянского языка (лингвогеографический анализ): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Саранск, 1999. – 16 с.
7. Мугу Р.Ю. Полисемантизм соматической лексики (на материале

немецкого и русского языков): дис. ... канд. филол. наук / Р.Ю. Мугу. – Майкоп, 2003. – 174 с.

8. Баландина М.П. Формирование сложных слов мансийского языка на базе соматической лексики: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Л., 1965. – 20 с.
9. Кононова С.П. Термины хантыйского языка, связанные с органами человека // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск, 1991. – С. 40-41.
10. Соловар В.Н. Соматическая фразеология в хантыйском языке // Перспективные направления развития в современном финно-угроведении. Тезисы международной научной конференции (Москва 18-19 ноября 1997 года). – М., Диалог-МГУ, 1997. – С. 81-82.
11. Соловар В.Н. Соматическая лексика хантыйского языка (на материале казымского диалекта) // Финно-угроведение. – 1998. – № 1 – 2. – С. 51-56.
12. Соловар В.Н. Соматические фразеологизмы хантыйского языка // Linguistica Uralica. – Tallinn. – 1999. – № 4. – С. 286-290.
13. Соловар В.Н., Дубасов А.В. О некоторых особенностях структуры и семантики названий частей тела в обско-угорских языках // Вестник угроведения. Научный и культурно-просветительский журнал. № 2. – Ханты-Мансийск, 2006. – С. 97-101.
14. Серасхова М.Е. Фразеологические соматизмы в хантыйском (приуральский диалект) и английском языках // Духовно-нравственный пути этнокультурного развития Югры: языки, история, культура: материалы региональной студенческой научно-практической конференции. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та. 2007. – С. 75-80.
15. Рябчикова З.С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография / З.С. Рябчикова; отв. ред. Т.Н. Дмитриева. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 264 с.
16. Лингвистический энциклопедический словарь / Под ред. В.К. Ярцева. – М., 1990. № 1. – С. 380.
17. Лопатин В.В., Улукханов И.С. Словообразование // Русский язык. Энциклопедия / гл. ред. В.П. Филин. – М.: Советская энциклопедия, 1979.
18. Терёшкин Н.И. Хантыйский язык // Языки народов СССР. В 5 т. Т. III. Финно-угорские и самодийские языки. – М.: Наука, 1966. – С. 319-343.
19. Филин Ф.П. Очерки по теории языкознания. – М.: Наука, 1982. – 336 с.

**Медвежьи песни в традиционной культуре манси
(семантический аспект)****С.С. Динисламова**, кандидат филологических наук*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
Ханты-Мансийск*

Аннотация. Фольклорные тексты как историческая память раскрывают историю духовной культуры народа. Этносемиотический подход к культуре не исчерпывается лишь ее этнознаковыми функциями, исследователю следует учитывать, что в каждом этносе есть свои различия между внешним выражением, формой проявления того или иного элемента культуры (знаком) и его внутренним содержанием.

Ключевые слова: народ манси, традиционная культура, табуированная лексика, подставные названия, медвежьи песни, фольклор.

Подчеркивая значимость мансийского устного народного творчества, отметим, что финский ученый А. Каннисто о драматическом искусстве народа манси писал: «Вероятно, нет ни одного племени, которое не чувствовало бы потребности облачить свои мысли и чувства в одежды поэзии. Драматический вид поэзии – всегда редкое явление у природных народов, даже живущих в сравнительно благоприятных внешних условиях. Поэтому кажется весьма неожиданным, когда находишь исконную развитую драму у такого народа, как вогулы, которые, будучи забыты остальным миром, ведут однообразную охотничью жизнь на отдаленной территории Сибири» [1, 3]. Ученый пытается найти ответ на вопрос: «Откуда к вогулам и остякам пришел первый импульс драматического искусства? Откуда эта мысль – изобразить ощутимо для глаза и уха кусочек жизни, прожитой с древности, – будь то действительность или только фантазия поэта?» [1, 3].

И.И. Авдеев в 1936 году издал сборник «Песни народа манси», который представляет собой переводы на русский язык подлинных мансийских песен, исполняемых на медвежьих игрищах. Все переводы близки к оригиналу, сделаны на высоком поэтическом уровне, с точной передачей образности мансийского фольклорного языка, с соблюдением всех его стилистических особенностей. Об этом в предисловии книги Э.И. Мальцевой «История изучения мансийского фольклора отечественными исследователями» (2000) Е.И. Ромбандеева пишет: «Судя по тому, как гениально перевел он (Авдеев) исключительно архаичный, сложный, образный текст

«Медвежьих песен» на русский язык – четко, понятно, ясно, – без опасения следует утверждать: И.И. Авдеев был талантливым поэтом, мастером-переводчиком поэтического грамматически трудного мансийского текста на русский язык. Более того, он в переводе сохранил поэзию и поэтичность языка-оригинала, раскрыл структурную особенность строя мансийского языка и отразил его в русском переводе» [2, 3]. Подчеркивая талантливость переводчика, Е.И. Ромбандеева как носитель языка и традиционной культуры отмечает, что на основе переводов песен, если потребуется, несложно возродить оригинал мансийских текстов (в книге И.И. Авдеева тексты-оригиналы отсутствуют). Действительно, И.И. Авдеев в своей работе очень профессионально подошел к решению проблемы перевода, в его текстах в неизменной форме остался национальный колорит произведений.

Как исследователь, И.И. Авдеев делает вывод, что фольклор манси «представляет не начальную стадию творчества, а итог чрезвычайно сложного развития. При этом древние фольклорные мотивы не отделяются от поздних механически, как ядро ореха от скорлупы. Наоборот, соединение их настолько сложно, что освобождение первоначального смысла фольклорных произведений от всего привнесенного в позднейшее время, вскрытие их корней представляет подчас большие трудности» [3, 19]. И.И. Авдеев справедливо подмечает, что вся история народного творчества коренится в истории производственных отношений людей, в реальном процессе жизни.

О значимости мансийского фольклора говорит и А.Н. Баландин, известный ученый-языковед, автор кандидатской диссертации «Язык мансийской сказки» (1939). Ему принадлежат слова: «По разнообразию и высоте художественной значимости их поэтического творчества манси могут быть выдвинуты на одно из первых мест среди финно-угорских народностей» [4, 9]. Ученый говорит о том, что особенно хорошо сохранился фольклор у северных манси, которые в силу сложившихся исторических условий подверглись более слабому влиянию со стороны своих соседей и в гораздо меньшей степени ассимилировались с ними. Действительно, у северных манси в наши дни еще можно найти носителей устно-поэтического народного слова, представляющего исключительный интерес как для исследователей-фольклористов, так и для языковедов. А.Н. Баландин считает, что поэтическое творчество манси «цветистым языком» резко выделяется своей спецификой: «...эпитеты в лирике манси способствуют более точному обозначению, создают яркие зрительные образы, они выражают отношение к окружающему миру, способствуют раскрытию национального характера народа. <...> Материал для сравнения в песнях берется всегда из окружающей природы» [4, 24]. И действительно, природа является для таежных жителей первоосновой жизни не только материальной, но и духовной. Поэтический мир людей былых веков – это мир гармонии, это

одухотворенная связь с тайгой, рекой, озером, лугом. Забегая вперед, подчеркнем, что древние родовые корни преемственно наделили талантами и современных писателей – Ю. Шесталова и А. Тарханова, в их творчестве прослеживается языческое проникновение в жизнь и стихию природы. А в свое время мифы, легенды, сказки, песни, загадки создавались наиболее талантливыми людьми, владевшими искусством слова. Возраст фольклора исчисляется десятками тысяч лет. С течением времени тексты произведений изменялись, дополнялись и дошли до нас в той форме, в которой они сегодня и представляют научную ценность.

Что же все-таки дает современному исследователю изучение фольклора? Думается, во-первых, фольклорные тексты как историческая память раскрывают историю духовной культуры народа, многих и многих предшествующих поколений. Во-вторых, как справедливо отмечает Т.В. Волдина, «изучение языка фольклора углубляет теорию лингвистики и этнолингвистики, стимулирует историческое и типологическое осмысление многовекового устно-поэтического творчества, универсальных и уникальных явлений, его основных жанров» [5, 7]. Сегодня, считает исследователь, трудно переоценить роль фольклора в реконструкции протокультуры и праязыкового состояния в разработке проблем семантики и прагматики, теории литературного языка. Этносемиотический подход к культуре, конечно же, не исчерпывается лишь ее этнознаковыми функциями. Внимательному исследователю следует учитывать, что в каждом этносе есть свои различия между «внешним» выражением, формой проявления того или иного элемента культуры (знаком) и его «внутренним содержанием». В-третьих, изучение фольклора способствует его сохранению. В статье «К проблеме сохранения фольклора обско-угорских народов» Т.А. Молданова говорит о том, что аутентичный фольклор способен существовать в своей естественной среде, в котором в полной мере представлены все три функции: магическая, коммуникативная, эстетическая. «Именно в этой среде символы, придающие смысл жизни, живы. <...> В символах воплощены сущностные для этноса идеи, нормы, идеалы, представления и т.д. <...> Если духовным ценностям наносится удар, то люди теряют смысл жизни, их социальная организация распадается, а сами они морально разлагаются [Юнг К.Г., 1991. С. 84-85]» [6, 52]. Т.А. Молданова считает, что этот процесс идет сейчас и в обско-угорской среде и чтобы его остановить – позитивным является реставрация некоторых обрядовых праздников, которые в полной мере воспроизводят все символы культуры и естественную форму передачи фольклорных традиций. Речь в данном случае идет и о медвежьих игрищах. Однако, как справедливо отмечает Т.А. Молданова, имеется опасность массового тиражирования обряда, «способного убить сущность ритуала» [6, 52].

Данная статья создана носителем мансийского языка. Обращение к семантике, в том числе и объяснению табуированной лексики и изобразительно-выразительных средств мансийской поэтической речи, позволит дать русскоязычному читателю более ясные представления о национальной культуре как исторической и общечеловеческой ценности. Считаем, что работы такого содержания способствует сохранению сущностных символов целостной системы традиционной культуры.

Объектом нашего исследования является эпическая песня «Медвежья песня о трех всадниках», исполняемая на медвежьих игрищах и зафиксированная в свое время И.И. Авдеевым в сборнике «Песни народа манси». Предметом исследования является семантика традиционной культуры – объяснение табуированных слов и выражений, которых много в мансийской песенной терминологии, раскрытие детальных обозначений предметов и действий.

Образ медведя в традиционной культуре манси имеет большое значение. Культ медведя особенно ярко прослеживается в обряде медвежьего праздника. Праздник схож во многом как у хантов, так и у манси. Отличия состоят в отдельных песнях и танцах, посвященных конкретным духам-покровителям, а также связанных с тем или иным родом, семьей. Медвежьи песни – это обрядовые произведения, изложенные в стихах, повествующие о происхождении и приключениях зверя. Исполняются песни перед началом сценок – игре артистов в берестяных масках. Песни поются мужчинами, одетыми в шелковые халаты и остроконечные шапки. Они поют, взявшись за мизинцы, поднимая и опуская руки в такт песни, таким образом, кланяясь медведю. Е.И. Ромбандеева отмечает, что на празднике, устроенном в честь медведицы, исполнителей должно быть четыре человека и количество исполняемых песен – 4; медведя-самца воспевают пять человек, соответственно число песен – 5. Т.А. Молданов считает, что «обычно песни поют по три, пять или семь человек» [7, 8]. Исследователь приводит сведения, что медвежьи песни подразделяются на зимние, весенние, летние, осенние. При этом в каждый отдельно взятый день медвежьего праздника исполняются песни конкретного времени года. В первый день начинают петь о том времени года, в который происходят игрища. По содержанию, сюжетам и последовательности исполнения Т.А. Молданов классифицирует медвежьи песни на следующие группы:

- миф о спуске медведя с неба и его грехопадение;
- песнопения рек и локальных групп;
- песнопения о наказании человека медведем или о наказании медведя человеком;
- песнопения направления души медведя на небо [7, 9].

Д.В. Герасимова в статье «Табуированные названия медведя в мансийском языке» приводит классификацию медвежьих песен, предложенную Б. Мункачи:

- песни опускания медведя с неба;
- песни «осиливания» сына бога;
- песни, будящие медведя;
- песни заключительные или провожающие медвежий праздник;
- представления простой медвежьей мести;
- песни с предсказанием бога;
- песни героев-охотников на медведя;
- песни медвежьей клятвы;
- песни медвежьей мести [8, 82] .

Напомним, что Б. Мункачи были собраны и изданы в 4 томах «Vogul perkoltesi gyűjtemény» («Собрание вогульской народной поэзии», Будапешт, 1892-1921 гг.) различные жанры устного народного творчества вогулов. В III томе представлены 36 медвежьих песен; тексты «песен животных», также используемых во время медвежьего праздника; мифологические сказки, в основе которых лежат сюжеты тотемического происхождения медведя; загадки про медведя. Примечательным является то, что фольклорный материал, записанный Б. Мункачи, содержит богатейшую табуированную лексику, связанную с медведем – *йй-лāтың*.

В.Н. Чернецовым предлагается следующая классификация песен, исполняемых на медвежьем празднике:

– *Кастыл эрыг* – призывные песни. Во время медвежьего праздника, в особенности в Ялп-ўс, участники танца выходят наружу и поют эти песни, призывая духов (*бтыров*) на праздник. Кроме Ялп-ўс на обычном медвежьем празднике призывается лишь родовой пупых. *Кастыл эрыг* поется также для призывания *пупыха* (каставе).

– *Тўлыглап эрыг* – песни, содержащие в себе тексты драматических представлений *тўлыглахтункве*, разыгрываемых на медвежьем празднике.

– *Ўй эрыг* – звериная, т.е. медвежья песнь, поется на медвежьем празднике.

– *Ўй эрыг* – звериные песни, поются также на медвежьем празднике. Поющий одевается тем животным, песнь которого поет. Таковы, например, *лэңын эрыг*, *сбвыр эрыг*, *охсар эрыг*, *сэльси эрыг*, *ўринэкв эрыг*, *кук-кук эрыг*, *тāрыг эрыг*, *мāхар-уй эрыг*, т.е. мотивы, играемые на *сāнжкылтапе* [9, 190].

И.И. Авдеев, автор и составитель книги «Песни народа манси», медвежьих песни делит на следующие виды:

– Песни о перевозке медведя в юрты, где прослеживается весь путь от места охоты на него до юрт, где отмечаются все холмики, повороты, горки, имеющие свои названия. Здесь описываются почести, воздаваемые медведю при перевозке: охотники останавливаются, производят выстрелы, на деревьях делают особого рода затесы, извещающие о низложенном звере.

– Утренние песни, песни пробуждения, которыми будят медведя, их поют утром на рассвете, пока идет праздник.

– Песни о происхождении медведя. Они чаще отображают или его небесное происхождение (существует в мифологии серия мифов о том, как медведь когда-то был дочерью верховного бога *Нуми-Тōрума*) или земное происхождение (сказки и легенды о сыне женщины, превратившемся из человека в медведя).

– Песни о жизни медведя в лесу, о его земных похождениях и смерти от рук охотника. Это песни о том, как медведь «наполняет» свой «ненаполнимый кузовок, ненаполнимую посудину», т.е. желудок, нагуливает жир, разгуливает по лесам, холмам, как его выслеживает охотник и убивает.

– Песни о героях-охотниках на медведя. Ими могут быть не только люди, но и духи-предки.

– Песни о медвежьей клятве. В них медведь выступает как хранитель клятвы, данной человеком. Если поклявшийся солгал, то манси считают, что при встрече медведь не оставит в живых этого человека.

– Прощальные наставительные песни, в которых медведю как бы читается напутственное слово: он не должен воровать и разрушать человеческие лабазы со съестными припасами, разорять слопцы с дичью и камки с попавшей рыбой, трогать домашних животных и проч. [10, 38-39].

Вышеперечисленные виды медвежьих песен позволяют сделать вывод, что основное их содержание – возвеличивание медведя; цель – отвести от себя гнев зверя.

Обратимся к «Медвежьей песне о трех всадниках». Текст песни записан И.И. Авдеевым от Лясманова Григория, 35 лет, жителя деревни Хурумпауль с реки Ляпин. Песня относится к серии песен о знаменитых охотниках на медведей.

*Проживаю я длинное жаркое лето,
Проживаю я длинное комариное лето,
С каждым днем становится все холодней.
Ищу я теплую боровую сторонку,
Ищу я боровую сторонку, выходящую к солнцу,
Нахожу я солнечную опушку леса.*

Лето для зверя, «одетого» в густой теплый мех, действительно было жарким, одолевал и таежный гнус. Но вот пришла осень и пора искать место для берлоги. Оно должно быть на солнечной опушке высокого бора, чтобы во время оттепели берлогу не затапливали ручьи, а лучи солнца вовремя известили бы о приходе весенних дней. Ничто не предвещает опасности.

*Ложусь, лесной зверь,
Ложусь луговой зверь, на травушку,
Одну ручку превращаю в мягкую подушку,*

Другой ручкой накрываюсь словно одеялом.

Одна моя ноздря

Погружена в такой крепкий сон,

Что хоть шею руби,

Другая же моя ноздря

Обнюхивает каждый предмет

На расстоянии трех деревьев.

Место для берлоги медведь отыскал удобное, уютно устроившись, засыпает крепким сном. Кажется, что его сон крепок – «хоть шею руби», но это обманчивое впечатление: зверь видит и чувствует все, что происходит вокруг. Он улавливает все запахи леса «на расстоянии трех деревьев» – расстоянии, равном нескольким десяткам метров.

Берлога на мансийском языке «хӱтал-вӱтал сурмиң кол» (букв. «дом, не видящий солнца»). Подставные названия медведя в тексте: «лесной зверь» – «вӱрт ѓлнӱ ѱй» (букв. «в лесу живущий зверь»), «луговой зверь» – «нӱӱрум-ѱй» (букв. «луговой зверь»). Подставное название лапы – «кӱт» (букв. «рука») и «ат нясна нясың кӱла» (букв. «крючки имеющая рука с пятью крючками»); нос называется «сӱныг» (букв. «березовый гриб – чага»). Выражением «что хоть шею руби» подчеркивается, как крепок сон зверя, но при этом его сон чуток, так как другая его «ноздря» «обнюхивает каждый предмет». Выражение «Одна моя ноздря / Погружена в такой крепкий сон, / Что хоть шею руби, / Другая же моя ноздря / Обнюхивает каждый предмет / На расстоянии трех деревьев» является аналогичным параллелизмом, в котором отличающиеся слова и той и другой половины выражают различные понятия, но в общей связи они дают представление аналогичного характера.

Одна моя звезда

Погружена в такой крепкий сон,

Что хоть шею руби,

Другая же моя звезда

Осматривает всю користую землю.

Один пенек мой

Погружен в такой крепкий сон,

Что хоть шею руби,

Другой же пенек мой

Прислушивается к каждому лесному шороху.

Чувствую что-то опасное.

Глаза медведя табуировано называются «звездами» (манс. «сов»). Такие названия, как и многие другие, в состав табуированной лексики, связанной с медведем, вошли из наблюдений за природой. В данном случае темный окрас крупного зверя – медведя – сравним с ночным небом, на котором, словно две яркие звезды, светятся – сверкают его глаза.

Имеются и другие подставные названия глаз медведя: «понсым сосыг кит сов» (букв. «спелой смородины две звезды», т.е. «глаза, похожие на две спелые смородины»), «сӱмыл сосыг кит сов» (букв. «черной смородины две звезды», т.е. «глаза, похожие на две черные смородины»). Уши медведя табуировано названы «ӱквалыг» (букв. «два пенька»). И, действительно, выступ ушей на голове зверя напоминает пенечки в лесу.

Слух медведя тонко улавливает шорохи леса и реагирует на звуки. Медведь, почуяв опасность, встрепнулся...

Поднимаюсь я могучий зверь,

И отскакиваю на расстояние

В три раза больше, чем мой рост.

Поворачиваю голову

И прислушиваюсь к опасной стороне,

Как потечешь ты, моя золотая дума?

Слышен топот лошадиной ноги!

Удаюсь я со скоростью,

Какую может достигать лишь лесной зверь,

Какую может достигать лишь луговой зверь.

Однако догоняет человек на черной лошади.

Чувствую, что веревка,

Которая идет от меня к нему,

Все больше укорачивается:

Он забирает ее в свои проворные руки.

Осознав причину беспокойства, могучий зверь поднимается из берлоги и бросается в сильном, «в три раза большем, чем его тело» прыжке в сторону. Замерев и прислушиваясь, обращается к своей «золотой думе» (манс. «сӱрни номт»), которая подскажет путь спасения. Спасение в бегстве. Нужно как можно дальше уйти от приближающейся беды, от человека. Через образ лошади показано время – скорость, с какой приближается опасность к медведю, опасность в свою очередь подчеркивается черной мастью лошади. Выражением «...веревка, / Которая идет от меня к нему, / Все больше укорачивается» показывается расстояние, которое стремительно сокращается между человеком и зверем. Человек словно забирает (наматывает) веревку на свои «проворные руки». «Проворные руки» говорят об удаче человека, о том, что жизнь медведя теперь находится в его руках.

Медведь обращается к Нуми-Торуму:

Батюшка мой, вышний свет!

Если добывал я когда куропаток,

То приносил их в жертву тебе,

Если убивал когда я дятлов,

То посвящал их только тебе.

Батюшка Нуми-Торум!
Неужели ты не спасешь меня
От этого страшного всадника?
Неужели не остановишь
Его черную лошадь?
Пусть появится перед всадником
Глубокая яма,
Пусть образуется перед всадником
Топкое болото!
Скользни, лошадиная нога,
В глубокую яму!
Увязни, лошадиная нога,
В топком болоте!
Соскальзывает лошадиная нога
В глубокую яму,
Увязывает лошадиная нога
В топком болоте,
Отстаёт от меня всадник на черной лошади.

Велико почтение медведя к Нуми-Торуму, всю пойманную добычу он посвящал только ему. Попав в беду, медведь обращается за помощью к Нуми-Торуму, просит, чтобы на пути преследователя появилась преграда, которая помогла бы спастись. Нуми-Торум, услышав мольбу, смилостивился: появилась перед всадником преграда – глубокая яма, топкое болото. Желания медведя сбываются, преследование прекращается.

Снова ищу я солнечное место
И ложусь на мягкую травушку.
Одну руку превращаю в мягкую подушку,
Другой ручкой накрываюсь словно одеялом.
Одна моя ноздря
Погружена в такой крепкий сон,
Что хоть шею руби,
Другая же моя ноздря
Обнюхивает каждый предмет
На расстоянии трех деревьев;
Одна моя звезда
Погружена в такой крепкий сон,
Что хоть шею руби,
Другая же моя звезда
Осматривает всю користую землю;
Один пенек мой
Погружен в такой крепкий сон,
Что хоть шею руби,

Другой же мой пенек
Прислушивается к каждому лесному шороху.
Чувствую и слышу что-то опасное.
Поднимаюсь я, могучий зверь,
И отскакиваю на расстояние
В три раза больше, чем мой рост.
Поворачиваю голову
И прислушиваюсь к опасной стороне.
Слышен звук серебряных подков.
Это приближается человек,
Сидящий на гнедой лошади.
Хоть и бегу я
Во всю прыть своих звериных ног,
Но чувствую, что веревка,
Которая идет от меня к нему,
Все больше укорачивается;
Он забирает ее в свои проворные руки.
Батюшка мой, вышний свет!
Если добывал я когда куропаток,
То приносил их в жертву тебе,
Если убивал когда я дятлов,
То посвящал их только тебе.
Батюшка мой, Нуми-Торум!
Неужели ты не спасешь меня
От этого страшного всадника?
Неужели ты не остановишь
Его гнедую лошадь?
Пусть вырастет перед всадником
Настолько густая чаща,
Чтобы в нее не смог пробраться
И нос собаки!
Пусть вырастет перед всадником
Настолько высокая гора,
Чтобы через нее не смог перескочить
Самый лучший конь!
Так действительно и происходит:
Вырастает перед всадником чаща,
Непроходимая для собачьего носа,
Вырастает перед всадником гора,
Не поддающаяся конскому прыжку.
Скрываюсь я от преследования.

Действия всадников и медведя в двух представленных частях песни почти одинаковы, слова повторяются. Правда на этот раз сон медведя нарушает всадник на гнедой лошади, подкованной серебряными подковами. И вновь молитва Нуми-Тõруму помогает лесному зверю. По его просьбе на пути охотника возникает препятствие: густая чаща, непролазная даже для собачьего носа, и высокая гора, через которую не сможет перепрыгнуть даже самый лучший конь. Медведь вновь в безопасности.

*Найдя солнечное место,
Ложусь я на мягкую травушку.
Одну ручку превращаю в мягкую подушку,
Другой ручкой накрываюсь словно одеялом.
Одна моя ноздря
Погружена в такой крепкий сон,
Что хоть шею руби,
Другая же моя ноздря
Обнюхивает каждый предмет
На расстоянии трех деревьев;
Одна моя звезда
Погружена в такой крепкий сон,
Что хоть шею руби,
Другая же моя звезда
Осматривает всю користую землю;
Один мой пенек
Погружен в такой крепкий сон,
Что хоть шею руби,
Другой же пенек мой
Прислушивается к каждому лесному шороху;
Чувствую и слышу что-то опасное.
Поднимаюсь я, могучий зверь,
И отскакиваю на расстояние
В три раза больше, чем мой рост.
Поворачиваю голову
И прислушиваюсь к опасной стороне.
Слышен звон золотых подков.
Это приближается человек,
Сидящий на лошади белого цвета.*

И вот в погоне за медведем третий всадник – человек, сидящий на белой лошади, подкованной золотыми подковами. Думается, что мифический всадник на белой лошади – Мир-суснэ-хум – «Мировой наблюдатель» (букв. «За миром наблюдающий мужчина»). В мансийской религии он является младшим из сыновей Нуми-Тõрума, но почитается как старший и главенствует над своими братьями. Если же вспомнить мифологическую

модель Вселенной, то по мансийским преданиям она расположена в семи измерениях: по вертикали основана на третичном членении – верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный) миры. Им соответствует триада главных божеств – небесный бог – Нуми-Тõрум, земной – Мир-суснэ-хум, подземный – Хуль-õтыр.

*Чувствую, что настает мой последний час:
Как бы быстро я ни бежал,
Он всё-таки подтянет ту веревку,
Которая тянется от меня к нему.
Ах, батюшка мой, вышний свет!
Ах, батюшка мой Нуми-Тõрум!
Разве не тебе
Посвящал я всех добытых зверей,
Разве не тебе
Посвящал всех добытых оленей?*

*Но поздно, поздно!
Уже приблизился человек,
Сидящий на белой лошади.
Хоть и насканиваю я на него с ревом,
Готовый пожрать город,
Хоть и бросаюсь я на него с ревом,
Готовый пожрать деревню, да попусту...
Длинное копье богатыря
Пронзает мое святилище
Все перевернулось в моей голове,
Как будто от пьянящих мухоморов.*

Возможно, на этот раз медведя подводит то, что он не успевает закончить своего священного заклинания, адресованного Нуми-Тõруму. Если так, то мы можем говорить о силе и величии Слова, его адресности, материализованности. Слову у народа манси всегда придавалось и придается особое значение. «Слово – начало священного. Священный, освященный иным светом, потусторонний мир, невидимый обыкновенным глазом, может приоткрыть завесу тайны сложнейшего мира через СЛОВО» [11, 3].

Всадник на белой лошади настигает лесного зверя раньше, чем тот заканчивает свое обращение к Нуми-Тõруму. В словах «Но поздно, поздно!» слышится отчаяние медведя. Зверь еще предпринимает попытки отстоять право на жизнь, «да попусту...». Копье богатыря пронзает его «святилище» – «сердце», и силы покидают зверя: «все перевернулось в моей голове, как будто от пьянящих мухоморов».

– Падаю я, зверь, и погружаюсь в глубокий сон...

Сравнение «Все перевернулось в моей голове, как будто от пьянящих мухоморов» является одним из часто встречающихся в фольклорных текстах. Оно раскрывает физическое состояние медведя после ранения, когда силы стремительно покидают его. Конечно же, сравнение взято из жизненных наблюдений, ведь в прошлом мухоморы использовались некоторыми «*нййт хōтпа*» во время камланий. (Сейчас слово «*нййт*» вытеснено словом «шаман», хотя последнее не является синонимом первого). «*Нййт хōтпа*» обладали не только талантами целительства, предсказаний, пророчеств, они обладали высоким поэтическим даром, именно им принадлежит основная роль в создании, сохранении и передаче устно-поэтического наследия народа.

Выражение «Погружаюсь в глубокий сон» означает смерть медведя. Казалось, песня подошла к своему завершению: грустному и печальному. Но мудрый народ, сложивший ее, последними строками произведения дает право слушателю на собственное видение будущего:

Просыпаюсь на седле скачущего всадника...

Кай – йй – ю – их!

Медведь – животное, глубоко почитаемое у манси, который в свою очередь покровительствует им. Последней строкой песни слушателю дается право на собственное доосмысление и эмоции. Наверное, «проснувшийся» на седле скачущего всадника медведь – это дух, который продолжает жить и после смерти; выражением подчеркивается мысль о бессмертии души. В честь духа священного зверя люди устроят медвежий праздник.

Что же такое медвежий праздник?

«Каннисто объясняет медвежий праздник как комплекс ритуалов, имеющих целью «помирить медведя или его душу с убившими его охотниками» [12, 4]. В.Н. Чернецов, исследуя основные черты праздника, делает вывод о том, что «он возник, вероятно, одновременно с развитием племенной организации и тотемизма, на основе периодических магических охотничьих обрядов. С течением времени медвежий праздник неоднократно менялся как по содержанию, так и по форме, вначале он был праздником тотемического культа рода, а с развитием племени и фратрии стал периодическим обрядом последней» [12, 4]. Ряд ученых (А.В. Смоляк, С.А. Токарев, И.Н. Гемуев, Т.А. Молданов) выступают категорически против признания тотемических корней культа медведя, считая, что этому животному поклоняются представители всех родов обских угров. Т.А. Молданов отмечает, что в культе медведя четко выражается отношение к нему как к промысловому животному. В медвежьих церемониях прослеживаются и элементы погребального обряда.

Е.И. Ромбандеева так пытается объяснить значение медвежьих игрищ: «То ли имитировали торжество над побежденным врагом, и поэтому манси представляли ему своих именитых духов-предков, знакомили с ними. Не напрасно же воины перед медведем, перед его носом потрясали саблями. Или

же это было придумано для обычного театрализованного представления» [13, 131]. Е.И. Ромбандеева справедливо называет медвежий праздник школой храбрости и смелости. Ведь через критику и юмор люди учились жить: познавали нравственную мораль, обучались трудовым навыкам. На плясках очищали свою усталую душу и снова шли в тайгу. Сами манси о медвежьих плясках говорят так: «После плясок на душе становится тепло и весело, тяжёлая работа уже не кажется особо трудной. После плясок с облегченной душой снова беремся за свой труд, терпим морозы, невзгоды жизни» [13, 22].

Манси считают медведя не обычным лесным зверем, а разумным существом божественного происхождения. В далеком прошлом добытого медведя чествовали восемь дней и ночей, а медведицу – семь. На игрищах принимают участие все присутствующие: артисты и зрители, взрослые и дети. Считается, если кто-нибудь не примет участия, медведь обидится и когда-нибудь причинит неприятность. Этому верят все.

Исследуемая медвежья песня в конечном итоге помогает человеку ориентироваться в жизненных ситуациях, определяться в категориях добра и зла, ведь сопереживая героям песен, человек делает свои выводы. Значение многих песен в том, что они призывают людей к соблюдению общепринятых норм поведения.

И несколько слов о стиле исполнения культовых песен. Многие песни исполняются в особом эмоциональном состоянии. Это состояние выражается в произвольном покачивании тела взад и вперед, в варьирующем монотонном мотиве. Словесное действие почти полностью растворяет в себе действительность, от чего создается впечатление, будто певец превратился в персонаж, от имени которого он поет. Так слушатели воспринимают события ярче и эмоциональнее, словно все действия происходят с исполнителем, они сопереживают ему, радуются и страдают.

В завершении приведем еще одно высказывание Е.И. Ромбандеевой: «Манси обладают богатейшим устным народным творчеством. <...> Каждый жанр устного народного творчества имеет свой художественный стиль изложения и исполняется при определенных ограниченных условиях, продиктованных обычаями народа, его жизненной потребностью» [13, 24]. Е.И. Ромбандеева с гордостью говорит о том, что «мудрые манси в надежде развить свой разум, свою мудрость в лесах дремучей тайги, в высотах необъятных гор, один на один в борьбе с суровой природой сумели создать свой мир поэзии» [13, 24].

Литература

1. Каннисто А. Статьи по искусству обских угров. – Томск, 1999. – 52 с.
2. Ромбандеева Е.И. Предисловие // История изучения мансийского фольклора отечественными исследователями / Э.И. Мальцева. – Ханты-Мансийск, 2000. – 98 с.

3. Авдеев И.И. Песни народа манси. – Омск, 1936. – 128 с.
4. Баландин А.Н. Язык мансийской сказки. – Л., 1939. – 80 с.
5. Волдина Т.В. Библиографический указатель по фольклору хантов (1880-1999 гг.). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 128 с.
6. Молданова Т.А. К проблеме сохранения фольклора обско-угорских народов // Материалы III Югорских чтений. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 52-54.
7. Молданов Т.А. Структура медвежьих игрищ // Материалы V Югорских чтений. – Ханты-Мансийск, 2002. – С.8-12.
8. Герасимова Д.В. Табуированные названия медведя в мансийском языке // Материалы V Югорских чтений. – Ханты-Мансийск, 2002. – С. 82-87.
9. Чернецов В.Н. Северная Сосьва. 1933-1934 гг. Реальные записи. // Чернецов В.Н. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск, 1987. – 124 с.
10. Мальцева Э.И. История изучения мансийского фольклора отечественными исследователями. – Ханты-Мансийск, 2000. – 98 с.
11. Шесталов Ю. Предисловие к сборнику // Витсам / С. Динисламова. – Ханты-Мансийск, 2004. – С. 3-4.
12. Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров. – Томск, 2001. – С. 4.
13. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. – Сургут, 1993. – 116 с.

**К вопросу о проблемах сбора
и обработки фольклора коренных малочисленных народов Югры
(на материалах фольклорного архива Обско-угорского
института прикладных исследований и разработок)**

О.Д. Ерныхова

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

Аннотация. в статье анализируются проблемы сбора и систематизации полевых материалов в фольклорном архиве Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (далее – ОУИПИИР).

Ключевые слова: фольклор, фольклорные фонды, систематизация, исполнитель фольклора, носитель фольклора, проблемное поле.

Фольклор любого народа выражает менталитет своего носителя и отражает степень его культурно-духовных взаимосвязей с народами, проживающими на одной территории. В научной и научно-методической

литературе существуют различные методики сбора фольклора, но практически отсутствуют разработанные подходы к анализу и обработке фольклорных фондов. Любое фольклорное собрание – фольклорный архив стоит перед разработкой собственных методик и подходов при приеме и обработке полевых материалов [1].

Статья посвящена рассмотрению проблемных вопросов, связанных со сбором и обработкой фольклора коренных народов Югры: ханты, манси, ненцев. Рассмотрение этого проблемного поля как никогда актуально именно в настоящий период, когда в ОУИ ПИИР (г. Ханты-Мансийск) создается электронный каталог по собранным материалам – электронный звуковой депозитарий. Анализ проблем позволит определить причинно-следственные связи и наметить пути решения проблем в деле сбора и обработки полевых материалов.

Институт располагает большим архивом аудио-, видеозаписей, большим фондом фотографий и рукописей. Полевые материалы на хантыйском, мансийском, ненецком, русском языках собраны сотрудниками института с начала 90-х гг. XX столетия на территории Югры, Шурышкарского района Ямало-Ненецкого автономного округа и Ивдельского района Свердловской области. В архиве сосредоточены собранные за 20 лет записи песен, сказок, преданий, мифов, верований, праздников и обычаев обских угров и самодийских народов. Общий объем фонда составляет более 3500 часов, большая часть фонда – это фольклорные материалы на хантыйском языке.

На основе фондов фольклорного отдела реализуется инновационный проект по созданию мультимедийного звукового депозитария – создания электронного каталога по коллекциям архива. Фольклорный архив формируется с 2005 года, до 2010 года материалы поступали в архив от случая к случаю в связи с тем, что филиалы института административно не подчинялись архивному (ныне фольклорному) отделу. В настоящее время архивный фонд систематически пополняется материалами, собранными сотрудниками филиалов: Белоярского, Березовского, Сургутского и Нижневартовского.

Научное и культурное значение собранных материалов с каждым годом повышается, поскольку стремительно исчезает родной язык, уходят из жизни исполнители и носители аутентичного фольклора коренных малочисленных народов Югры. Например, на территории Белоярского района количество носителей и исполнителей фольклора составляет всего 42 человека, многим из них за 80 лет. Возрастное соотношение исполнителей и носителей фольклора по населенным пунктам Белоярского района можно представить в таблице:

№ п/п	Населенный пункт	Кол-во носителей и исполнителей фольклора	Возрастной период
1	с. Ванзеват	5	(1930-1960-е)
2	с. Полноват	7	(1930-1960-е)
3	д. Тугияны	3	(1930-1955-е)
4	с. Казым	15	(1927-1969-е)
5	д. Юильск	10	(1934-1960-е)
6	д. Нумто	15	(1940-1960-е)

Сегодня фиксируется тревожный факт – утрата языка аборигенным населением Югры, и, как следствие, отсутствие новых носителей и исполнителей фольклора, то есть народные исполнительские традиции практически не перенимаются и не усваиваются молодым поколением. Можно констатировать, что на данный момент в Белоярском районе нет носителей и исполнителей аутентичного фольклора моложе 40 лет. Аналогично складывается ситуация в Березовском, Сургутском, Нижневартовском районах. В приведенной таблице представлены информанты только по одному району, по другим районам Югры информация еще уточняется, ведется работа по выявлению новых носителей и исполнителей фольклора.

При сборе материала очень часто полнота и достоверность полученной информации зависят от правильности выбора информанта, от его статуса, от конкретных обстоятельств, например, настроения исполнителя, времени записи, обстановкой и т.д. Сбор информации и фольклорных произведений зависит от направлений научной деятельности, возраста, социального положения исследователя. В этом случае предоставленная информация напрямую будет зависеть от степени доверия к собирателю. Например, необходимо отметить материалы, которые были собраны венгерской исследовательницей, кандидатом исторических наук Е.А. Шмидт. Уровень доверия носителей и исполнителей обско-угорского фольклора к исследовательнице был очень высок, поэтому ей и удалось записать множество сакральных текстов. Многие записи сопровождаются подробным комментарием к тому или иному фольклорному произведению. Ссылаясь на волю носителей и исполнителей фольклорных текстов, в записке к будущим исследователям народного творчества хантов и манси Ева Шмидт убедительно просила не изучать собранные ею сакральные материалы в течение 20 лет [2]. Этот факт учитывается сотрудниками фольклорного отдела, и тексты из наследия Е. Шмидт, имеющие сакральное значение, в настоящее время не исследуются и не публикуются.

Немаловажным при сборе и обработке фольклорного материала являются и права информантов: носителей и исполнителей фольклора. Достаточно часто при сборе фольклора информанты накладывают вето на информацию, которую они дают. Чаще это происходит при передаче сакральных текстов, или просто информант просит не указывать при публикации его имя. Также в интервью могут содержаться различные высказывания в адрес того или иного человека или в адрес властных структур. И при использовании этих материалов ученый должен уважать волю информанта. В настоящее время существует необходимость разработки порядка использования фольклорных и этнографических материалов, условий доступа к ним при решении научно-просветительских задач на разных уровнях с учетом защиты интересов научных учреждений и исполнителей фольклора.

Отдельного обсуждения требует вопрос о сборе и архивном хранении сакральных знаний, таких как мифы о мироустройстве, заговоры и молитвы. Слагающими заговорного ритуала являются психоэнергоинформационное воздействие, ритуальное действо и сам текст. В полевых условиях во время сбора материала чаще фиксируется сам текст (аудио), а ритуальное действо и магическое воздействие во время сбора остается за кадром. В лучшем случае последовательность ритуальных действий фиксируется собирателем на бумагу и не сдается в фонды, оставаясь в личных архивах. Выходом из этой ситуации может быть полная аудиофиксация заговора или молитвы с полным комментарием либо необходимо сбор материала производить на видеокамеру.

Заговоры, связанные с благополучием рода, со здоровьем отдельных членов семьи зафиксировать не удастся, поскольку магические слова, обладающие, по поверью, волшебной или целебной силой обычно не передаются собирателям фольклора. Очевидно, носитель формирует и держит в уме ту систему заговоров и ритуальных действий, которые способны помогать и воздействовать на ход истории рода, семьи. Передача (трансляция) чревата последствиями, в лучшем случае уменьшением воздействия или потерей магической силы. По этой причине удастся записывать и хранить лишь заговоры и обряды, связанные с общим воздействием на окружающую среду, например погоду и т.д.

В работе архивов собранные сакральные материалы требуют разработки новых подходов к условиям хранения. В этом случае можно говорить о том, что видеокассета или диск со священным материалом наделяется носителем фольклорной традиции сакральным смыслом и требует особого почитания и бережного хранения. По словам информантов, достаточно хранить подобные материалы выше уровня хранения остальных записей, а еще лучше, если для них будет использован специальный шкаф, который также должен располагаться выше других шкафов. Однако это условие

значительно обременит поиск необходимых материалов. Также проблема заключается в отборе материалов сакрального характера, ведь, как показывает практика, на одной кассете может быть записана и масса других материалов, не имеющих отношения к священным записям фольклора.

Важной проблемой является и оформление собирателями полевых материалов в архив. На данный момент разработано и утверждено положение по учету и хранению фольклорного архива с подробными инструкциями о порядке приема материалов в архив института. Однако данное положение предусматривает правила приема при сдаче записей на аудиокассетах и видеокассетах. С активным внедрением цифровых технологий возникают новые вопросы, связанные с обработкой материала на электронных носителях информации. Современные полевые записи плохо встраиваются в устоявшуюся систему порядка сдачи и описания собранных материалов. Например, нужно ли беседу с информантом делить на несколько цифровых файлов? Известно, что в наше время существуют различные программы для работы с аудиофайлами самых популярных форматов, позволяющие производить обрезку и соединение, наложение многочисленных эффектов, создание атмосфер и т.д. Должна ли текстовая версия материалов (расшифровка на языке оригинала) соответствовать записи или нужно расшифровывать все интервью с информантом до подробных деталей? Нужно ли сдавать полную версию беседы с информантом или можно ограничиться лишь фольклорным произведением без комментариев информанта?

Часто в беседе с носителем и исполнителем фольклора случаются отступления от заданной темы, выражающие личные переживания, или разговор и вовсе может уклониться в сторону. В таких случаях при решении вопроса о сдаче всего полевого материала основополагающим принципом является недопущение случайной утраты записей, которые могут представлять интерес как образец речи. Кроме этого, полная запись интервью с носителем имеет свою ценность, так как отображает весь спектр составляющих беседы – интонация, детали этикета и т.д. Безусловно, что и комментарии информанта к фольклорным произведениям являются очень важной составляющей наряду с самим памятником фольклора. По этой причине в архив поступает вся запись беседы (интервью) с информантом, а для версии «депозитарий» используется только фрагмент фольклорного произведения.

При подготовке электронного каталога и систематизации фольклорного фонда проблемным вопросом явилось и определение названия фольклорного произведения. Нередко носитель или сказитель определяет фольклорное произведение по правилам хантыйской традиции «*йис*

путар» – старинный рассказ или реже «*йамэу путар*» – священный сказ. Однако при обработке полевых материалов и введения его в электронный каталог этот факт крайне затрудняет систематизацию. В качестве примера, обратимся к монографии Т.В. Волдиной «Хантыйский фольклор: история изучения» [3, 224-225]. В нем приведены 10 наименований фольклорных текстов, которые имеют только одно название «Йис путар» – в данном случае произведение названо исполнителем, как оно называлось при его трансляции. С другой стороны из названия невозможно определить, о каком персонаже в фольклорном произведении пойдет речь. Это обстоятельство крайне затрудняет для исследователя поиск необходимого фольклорного произведения для его анализа и изучения. В связи с этим при подготовке фольклорного сборника составителю необходимо давать редакторское название фольклорному произведению, а название, определенное носителем фольклорной традиции, отражать в научных комментариях.

Возможно, существующие проблемы известны многим фольклористам, занимающимся организацией и систематизацией фольклорного архива. Сегодня фольклористической архивистике не хватает целостного комплекса взаимосвязанных элементов. Ведь до сих пор нет ни одного межархивного справочника, справочника фольклорных центров, ни стандартов организации фольклорного архива, ни общепринятых правил доступа к материалам, ни одного учебника по фольклорному архивоведению для фольклористов и антропологов. Создание целого комплекса по фольклористической архивистике позволило бы динамично развиваться этому направлению. Выявление же проблем систематизации у объемного собрания фольклорных материалов на языках коренных народов Югры позволит внести скромный вклад в развитие фольклористической архивистики, найти новые подходы для разработки методик сбора, обработки и хранения фольклорных материалов в учреждениях, заинтересованных в сохранении нематериального культурного наследия народов России.

Литература

1. Адоньева С.Б., Амосова С.Н., Баранова В.В. и др. Устные материалы в архивах: проблемы отбора, хранения и доступа. [Электронный ресурс] URL: [http://www.anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/017/forum.pdf/](http://www.anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/017/forum.pdf) (дата обращения: 14.01.2013).
2. Фонды фольклорного архива Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, № ХМФ 696 в.х., Л. 5.
3. Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 258 с.

Характеристика хантыйского женского пантеона божеств и духов (по данным фольклорных источников)

Л.В. Кашлатова

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

Аннотация. В статье рассматривается классификация фольклорных текстов, на основе которых выводится характеристика хантыйского женского пантеона божеств и духов. В работе дается описание наиболее ярких представительниц, память о которых сохранилась до наших дней.

Ключевые слова: женские божества, *Нум-Торым, Торым-Ангки, Най-Ангки, Каттась, Ай-Каттась, Касым-Ими, Мис-Кут-Ими, Мис-нэ, Пор-нэ.*

Женские божества привлекали внимание исследователей с начального момента изучения обско-угорского общества и привлекают до настоящего времени, что свидетельствует о непреходящей актуальности данной темы. В ходе сбора фольклорного и этнографического материала, анализа источников и литературы, выпущенных фольклорных сборников, автором получены многочисленные данные о женских богах и духах, о которых пойдет речь в предлагаемой статье.

Устное народное творчество народа ханты характеризуется богатством и разнообразием видов и жанров: мифы, священные сказки, героические сказания, легенды, песни, бытовые предания или рассказы, цикл медвежьих песен. Рассмотрим классификацию представленных фольклорных источников, необходимую для раскрытия вопроса о хантыйском женском пантеоне. Фольклор как устное народное творчество был объектом изучения многих ученых. Первые фольклорные тексты, записанные у хантов и манси, принадлежат известному финскому исследователю А.М. Кастрену. Среди других исследователей можно назвать венгерских фольклористов А. Регули, Б. Мункачи, финского религиоведа К.Ф. Карьялайнена, отечественных исследователей Н.Л. Гондатти, С.К. Патканова, этнографа и археолога В.Н. Чернецова, В.М. Кулемзина, И.Н. Гемуева, А.М. Сагалаева, А.В. Бауло, в последнее десятилетие – Т.А. Молданова, Т.А. Молданову, С.А. Попову, М.А. Лапину и др. Особенно следует выделить труд Н.В. Лукиной [1], специально посвященный систематизации фольклорных жанров. Автор статьи считает, что систематизация, к которой обращалась Н.В. Лукина, наиболее полно подходит для данной темы, так как «в рамках архаичного фольклора трудно разграничить миф от сказки... не всегда можно отделить мифологическое сказание от богатырской эпикки, ... целый ряд мифов и преданий исполнялись в песенной форме» [1, 31]. Н.В. Лукина также считает,

что предложенная классификация жанров является весьма условной, она ни в коей мере не может считаться окончательной и безоговорочной [1, 31-33]. Есть необходимость сгруппировать по жанровому принципу:

1. В первую группу автор статьи отнесла мифы и мифологические или священные сказания, где отражается акт творения мира, создание Земли, животных, растений и людей.

2. Во вторую группу включила призывные песни на праздниках и обрядах в честь духов; песни из цикла медвежьих песен.

3. Далее следуют сказки и песни о божествах, об их жизни, деяниях, героических подвигах, о становлении духом-покровителем той тили иной территории.

4. В следующую группу вошли предания, к ним автор статьи отнесла фольклорные тексты с мифологическим концом (сказки о *Ими-хиты, Мис-нэ, Пор-нэ и Мось-нэ*).

5. Последнюю группу завершают бытовые рассказы.

На заре зарождения истории человечества были созданы самые архаичные мифы, их создателями, как считают сами ханты, являются первые люди на Земле. В них отражены представления о возникновении Космоса и Земли, растительности, животных и самого человека.

В архаичных мифах или священных сказаниях отражены представления о существовании нескольких эпох: это самая древняя эра (время первотворения); богатырская эпоха (эпоха богов); эпоха хантыйского человека [1], [2], [3]. Представления о самой древней эре наиболее полно отразились в священных мифологических сказаниях «О сотворении Земли». Такие мифы записаны у всех локальных групп ханты. Существуют несколько вариантов сказаний о сотворении Земли: сказания о создании земной тверди из первичной водной стихии; о происхождении растительности на земле; о сотворении животных; о деянии духов высокого ранга; о превращении героев в духов и назначении им культовых мест; о создании человека из глины, слюны, из двух березовых веток, от мысли верховного бога и т.д. В каждом из этих вариантов одна из главных ролей отводится женщине.

У среднеобских хантов записан миф «*Миг ховтым моньсь*» «Сказка о сотворении (всплытии) Земли»¹. Исследователи отмечают, что данный фольклорный текст является исключительно редким вариантом и отличается от ранее известных мифов [4, 35, 39]. В этом мифе представлена картина мироустройства, где создателями одновременно являются антропоморфные, орнитоморфные и зооморфные персонажи. Главные герои – семья

¹ Данный миф (на магнитофонной ленте и расшифрованный текст) в 1998 году передала Е.А. Шмидт в Березовский научно-фольклорный фонд народа манси автору данной статьи для перевода с хантыйского на русский язык (среднеобский диалект).

небожителей, отец *Нуми-Торым* и дети: два сына и три дочери, птицы *лула*² и железная гагара, мифическое животное *лэл*. Инициатором творения Земли выступает старшая дочь. Птица *лулы* и железная гагара по её велению приносят в клюве маленький кусочек земли. Зарождается Земля, но она ещё жидкая, вся колыхается, с помощью камня-огня, который выпросила у отца старшая дочь, появляются большие камни, возникают Уральские горы. Земля начинает расти, дочь с помощью своих волос приступает творить растения: появляются тальник, затем густые леса. Животный мир она создает, расчесывая гребнем свои волосы: «появляются черные звери, появляются красные звери». С завершением оформления земной поверхности старшая дочь обращается к отцу: «Отец, мы имён не имеем. Дай нам имена. Мы с именем на именной Земле сядем, мы со звоном на звонкой Земле сядем». Отец соглашается со старшей дочерью и говорит: *Летней белки, Осенней белки Знающий Богатырь – это старший сын на вершине обильной Оби пусть сядет (Ас-Тый-Ики ‘Богатырь-Вершины-Оби’)*. Другой сын в город бегущей лошади, в город идущей лошади пусть идет (*Ем-Вош-Ойка ‘Богатырь-Священного-Города’*). А старшая дочь – на среднюю Обь богиней, с кровавыми жертвами пусть сядет, на среднюю Обь богиней, с простыми жертвами пусть сядет (*Калтась-Ими ‘Женщина Калтась’*). На вершине Казыма другая пусть сядет, на вершине рыбного Казыма вторая пусть сядет (*Касым-Ими ‘Женщина (Хозяйка) реки Казым’*). Таким образом, создание Земли, животного и растительного миров, устройства миропорядка, появление особо значимых божеств – все происходит по велению женщины.

В особую категорию фольклорных текстов входят призывные песни в честь богов и духов и составляют следующую – вторую группу. Эти призывные песни разделяются на эпические и героические песнопения. В свою очередь эпические песни делятся на звериные *вой ар*, исполняемые на медвежьем празднике или медвежьих плясках, и призывные песни богов *тунх ар*. В *вой ар* ‘звериной песне’ повествуется о происхождении и приключениях зверя. В цикл *вой ар* входят следующие песни: песня пробуждения зверя, песня спуска зверя с небес, песни путешествия зверя (географические), дневные песни, вечерние песни (песни укладывающие зверя спать), песня поднятия вверх (на небеса) медведя. Последняя ночь во время проведения плясок отводилась священным песнопениям богов и духов. Они посвящены духам-охранителям отдельных родов, территорий, хозяевам рек, озер, лесов. Многие женские персонажи из цикла священных песен являются хозяйками территорий: например, *Касым-Ими* – Хозяйка казымской территории, *Тэв-Кутты-Миш-Нэ* – Хозяйка Средины Сосьвы

² Точного перевода нет, относится к отряду гагар.

женщина-миш, *Куртынг-Ими* – Хозяйка деревни Верхние Нарыкары, *Кук-Кум ими* – Хозяйка деревни Проточные и в Тегах Березовского района и т.д. Обязательный персонаж медвежьих плясок – это богиня *Калтась-Ими*. Её песня и танец исполняются (если есть исполнитель) во всех локальных группах ханты, где проходили и проходят медвежьи игрища. Песня исполняется под ритмичный стук железного наконечника стрел богини. Перед тем как будет исполнен танец, присутствующие женщины набрасывают на неё свои дарственные платки и следят за тем, чтобы во время исполнения танца не упал платок. Считается плохой приметой, если чей-то платок сползёт с головы исполнителя танца. Во время танца исполнитель делает семь кругов, затем делает поклоны в сторону головы медведя и уходит (или уводят) [ПМА, 1998, 2011]³. По мнению Т.А. Молданова «Основная цель прихода божеств и духов на медвежьи игрища – оставить после себя «удачу приносящий танец», то есть они ведают изобилием, удачей, счастьем и раздают их всем присутствующим»⁴ [5, 24].

Тунх ар ‘песни богов’ исполнялись во время проведения плясок, посвященных духам в Вежакарах [6, 186-187; 1, 22; 5, 9; 7, 31]. Эти пляски носили периодический характер и проходили семь лет подряд. Затем был перерыв, спустя семь лет пляски возобновлялись.

Песни богов или призывные относятся к так называемым циклу героических песен, которые исполнялись во время проведения больших коллективных обрядов. Здесь в основном звучат песни о божестве, которому посвящается обряд, песни духов-покровителей территорий, их помощников, а это может быть супруг или супруга данного божества, или родственники – сестра, братья, сын, например: «Песня о сыне *Калтась-Пох*» или «Песня о богатыре *Ем-Вош-Ойка*». В текстах повествуется о жизни того или иного божества, о его подвигах, о месте его назначения, в конце он дает наставления всем живущим на земле людям и оставляет «*достаточно плясок водных рыб вам оставляю, достаточно плясок лесных зверей вам оставляю*» [8, 354-364].

Героические песни могут исполняться в прозаической форме. Тогда их относят к священным сказкам, которые входят в третью группу. В этих сказках повествуется о древнем времени *йис пора*, *Найинг йис пора*, *Уртынг йис пора* ‘время женщин-богинь, время мужчин-богатырей (богов)’ – об эпохе первотворений. Например: сказка «О северном ветре», «Камень семпыр» [9, 94-101; ПМА, 1998 г.].

³ Данные полевых материалов автора хранятся в Берёзовском филиале Обско-угорского института прикладных исследований и разработок п. Берёзово.

⁴ Т.А. Молданов, знаток и исполнитель медвежьих песен, исследовал мифологическую картину мира в песнопениях медвежьих игрищ. В 1999 году по этой теме вышла его монография.

В четвертую группу входят легенды, предания. Для нас важно, что женские персонажи встречаются не только в мифологических сказаниях, сказках и героических песнях, но и в легендах, которые повествуют о происхождении рода, поселения, духа-покровителя. Их обычно рассказывают в семье и передают из поколения в поколение, держат втайне от других, потому что они относятся к священным сказаниям рода, например: легенды о роде Лысковых, о деревне Калтысьяны, о богине *Калтась*.

В последнюю – пятую – группу вошли бытовые рассказы. В них отражены представления, связанные с верованиями хантов. Обычно в таких текстах рассказываются события, произошедшие с каким-то конкретным лицом. Довольно много рассказов о контактах живых с миром мертвых, о встрече с душой умершего, различного рода рассказы о злых женщинах (банной, мусорной, жилы выделяющей, длинноволосой и т.д.).

Во всех перечисленных фольклорных текстах героями являются мифологические сверхъестественные существа, которые, по представлениям хантов, живут на небе, на земле, под землей, в лесах и в воде. Вместе они составляют невидимый мир, в котором каждое божество состоит в различных по характеристикам и влиянию на человека группах. Божества имеют много имен, эпитетов, соответственно множество функций, в зависимости от места проживания ханты и манси. На это обращали внимание как отечественные, так и зарубежные ученые: С.А. Токарев [10], Н.В. Лукина [1], Б. Мункачи [11], К.Ф. Карьялайнен [12; 13; 14]. По мнению А.П. Зенько: «Пантеон сверхъестественных существ в его классическом понимании у обских угров отсутствует. В их мировоззренческой системе сверхъестественные существа связаны в единую структуру относительно, без жесткого подчинения» [15, 11]. Однако автор статьи предприняла попытку, согласно народной классификации по представлениям среднеобских хантов, разделить весь пантеон на группы богов и духов данной территории по нисходящей линии. (Такая классификация с богами тропической Африки подробно рассматривается в работе Б. Оля [16, 58]).

Однозначной терминологии обско-угорского пантеона автор статьи не нашла, названия «бог, божество, духи» все трактуют по-разному. Впервые К.Ф. Карьялайнен представил весь пантеон сверхъестественных существ в воззрениях обских угров и различил их на две большие группы: местные и всеобщие. Местные по своему воздействию различались на домашние и семейные, местные и родовые. Всеобщие различались по территориям проживания ханты и манси; из духов верхнего, среднего и нижнего миров; и низшими существами – демонами [13, 5-59, 170-282]. Достаточно подробно рассмотрели представления о сверхъестественных существах хантов В.М. Кулемзин [17, 36-66] и Н.В. Лукина [1], они называют их «духами». У С.И. Токарева в «Мифологическом словаре» находим такое разъяснение:

«бог – это название божества, например: Богиня-мать; а духи – мифические существа, связываемые обычно с человеком, его телом и жизненной средой. Духи относятся к более низким уровням мифологической системы: они находятся в постоянном взаимодействии с человеком. Духи делятся на злых и добрых» [10, 177, 413-414].

А.П. Зенько обско-угорский пантеон божеств также именует сверхъестественными существами. Главой сверхъестественных существ он называет небесное божество *Торым*, *Нуми-Торум*. К божествам он относит и детей *Торыма*: *Мир-Сусне-Хума*, *Калташ*, *Пугос-Анки*, Луну, Солнце и т.д. Земных: местных, поселковых, семейных, домашних – называет термином «дух, духи-покровители». Другая категория сверхъестественных существ, которая была связана с лесом, водой, территориями, животными определялась термином «духи-хозяева» [15, 11-52]. Определения давали многие исследователи, но мы воспользуемся определениями А.П. Зенько, которые данной теме ближе.

1. Выше всех находится *Карс-Торым* или *Ун-Торым-Аси* и его жена *Торым-Анки*. *Карс-Торым* является создателем Вселенной, небесных богов и отцом *Нуми-Торыма*. Термин *торым* означает 'небо', 'вселенная', 'погода', *Карс-Торым* 'высшее божество'.

2. На самой верхней ступени находится небесное, верховное, отдаленное от людей божество *Нуми-Торым*, которое является мифическим персонажем и которому исключительно редко оказывают культовые почести. У него есть дети, все они небожители.

3. Боги, которые живут между небом и землей, управляют различными сферами вселенной и природными явлениями: бог грома *Пай-Ики*, бог ветра *Овас-Вот-Ойка*, бог Солнца *Хатт-Ими*, бог Луны *Тылысь-Ойка*.

4. Территориальные боги и духи – это дети *Нуми-Торыма*. На исследуемой территории – это *Калтась-Ими*, *Ай-Калтась*, на других территориях это *Касум-Ими*, *Кук-Кук-Ими*. Они оказывали непосредственное каждодневное влияние на жизнь человека и имели наибольшее «практическое» значение. Родственными узами либо происхождением они связаны с небом и высшими божествами [15, 21].

5. Духи поселения (или местные) и родовые духи-покровители. Они имели антропоморфный и зооморфный облики и считались предками соответствующих коллективов людей, родов. Местные (поселковые) были наделены способностью оказывать помощь в промыслах, в случае болезни или несчастья, а также обеспечивать благополучие отдельной семьи и всего поселка. На исследуемой территории – это *Куртынг-Ойка*, *Постынг-Курт-Ойка*, *Овас-Вот-Ойка*, *Кук-Кук-Эви*, *Пойтек-Ими* и др.

6. Семейные – домашние или личные, они принадлежат отдельному человеку или семье. В эту группу входят духи-защитники головы членов

семьи, поэтому одна семья может иметь несколько домашних духов. Функции домашних духов были чрезвычайно широки, они представлялись помощниками во всех делах: в промыслах, в защите от злых существ, болезней.

7. Духи нижнего мира, духи болезней и смерти, хозяином, которого является *Хинь-Ики*. Среднеобские ханты его ещё называют *Курт-Паты-Ойка* 'Под ногами живущий мужчина', *Каши-Верты-Ойка* 'Болезни насылающий мужчина', *Энкрас-Ойка* 'Мужчина в образе черта'. Духи нижнего мира насылали болезни, добивались смерти человека, забирали в царство мертвых, чей срок уже истек.

8. Сверхъестественные персонажи, которые занимают низшую ступень в классификации: разные злые духи, лесные существа, водные чудища, домовые, банные женщины, мусор-женщина, так называемая «нечистая сила» [терминология по 15, 44]. Перечисленные существа наносили вред человеку, болезни, могли пожирать людей, но они были полностью самостоятельны, не зависели от главы нижнего мира.

Такая схема для данного исследования является удобной для раскрытия вопроса женского пантеона божеств и духов в фольклорных источниках. Нам важно выделить из всего списка хантыйских мифологических существ те, которые каким-то образом связаны с женскими персонажами. Рассмотрим представления о сверхъестественных существах, которые составляют пантеон богов и духов на языке мифологических образов и являются главными.

Самым высоким статусом среди женских божеств обладает *Торым-Ангки*, которая часто встречается в фольклорных текстах как 'Мать Небесного бога'. Информанты утверждают, что если есть отец, значит должна быть мать, иначе, как бы он (*Торым*) появился. Говорят, что она на небе живет. А вот как она выглядит и что собой представляет, информанты не знают [ПМА, 1996]. Создание людей приписывается именно *Торым-Ангки* [1, 42].

Боги, которые живут между небом и землей, управляют различными сферами Вселенной и природными явлениями. Они относятся к следующей категории богов. В фольклоре они встречаются часто – это и бог грозы, ветра, солнца, луны. Для нас интерес представляет только богиня Солнца, дающая свет, тепло, жизнь. Поэтому для хантов богиня Солнца была особым женским божеством *Хатт-Ими* 'Солнце-женщина' *Хатт-Най-Анки* 'Солнце-богиня-мать'. В мировоззрениях обских угров Солнце относится к небесным божествам и связывается с женским началом. Лучи солнца, как и огонь, выступают в качестве сил, убивающих «нечисть», души мертвецов. Красный цвет Солнца символизирует предупреждение, беду. По мнению Т.А. Молдановой: «Не исключено, что красное Солнце соотносится и с неуправляемым, все испепеляющим Огнем (грозная женщина в красном)

[18, 267]. Повсеместно распространено воззрение о том, что Солнце и Луна – муж и жена, а люди произошли от их брака. Солнце олицетворяло жару, а месяц – холод. В фольклорных текстах часто встречается сюжет о спрятанных, а затем освобожденных светилах [1, 16, 41]. Согласно одному из преданий, Солнце и Луна в начале мироздания находились в царстве мертвых, но были похищены и вызволены оттуда *Мир-Сусне-Хумом*, седьмым сыном *Нуми-Торыма* [9, 294]. По представлениям хантов, с помощью Солнца-матери растёт все живое на земле: травы, деревья, животные, живут люди, Солнце-мать даёт жизнь на земле. «Если не было солнца, ничего бы ни росло, и земля была бы пустая» – объясняют информанты [ПМА, 2007].

В мировоззрениях северных народов божество Огня занимает весьма значительное место и насчитывает много тысячелетий почитания, особенно домашнего очага. О большой древности этого образа писали многие исследователи: К.Ф. Карьялайнен, С.А. Токарев, Н.В. Лукина, А.М. Зенько, И.Н. Гемуев, С.А. Попова. Один из эпитетов Огня *сот тунх нумпи най ангки*, *щурас тунх нумпи най ангки* 'над сотнями божествами возвышающая Мать, над тысячами божествами возвышающая Мать' предполагает некую изначальность, содержащую в данном образе и занимаемую им высшую ступень в иерархии божеств [18, 267].

Почитание огня в культуре хантов – явление очень устойчивое. За непочтительное отношение к себе огонь может наказать пожаром. Для задобривания ему приносили жертвы, причём очень часто. Не забывали про огонь и в тех случаях, когда жертвоприношение осуществлялось в честь какого-нибудь духа-покровителя на священном месте. Таким же образом поступали во время проведения обряда, совершаемого внутри жилища. Если хозяин совершал действия у святого места в доме, то почитание домашнего огня (очага) у печи – это прерогатива женщин. Возле огня или перед открытой дверцей печи (дома) они обязательно ставят тарелки с едой, рюмки со спиртным. После прочтения молитвы огню приносили жертву в виде красной ткани, с завязанными на концах монетами, а лучшим подарком считалось миниатюрное платье красного цвета – любимая одежда *Най-Ангки* [17, 56]. Далее они угощали огонь кусочками еды, брызгали жиром или вином из первых рюмок. В молитвах люди обращались к огню так же, как и к *Калтась*, с просьбой о покровительстве ребенка, чтобы огонь охранял, защищал дом, детей: «*Най-Ангки, Сорни Ангки, няврематын тай-татын* 'Богиня Огонь-Мать, Золотая мать, оберегай своих детей'» [ПМА, 1997-2007]. Таким образом, в мифологических воззрениях хантов слились образы *Калтась-Ангки* и *Най-Ангки*.

О том, что огонь требует определенных правил обращения с ним, подтверждают полевые материалы автора. Во время проведения обрядов зафиксированы разнообразные формы пожертвования красной ткани огню

Ткань наматывают в виде куклы на палку либо просто из ткани делают куклу, затем кладут в огонь, где она сгорает [ПМА, п. Нижние Нарыкары, 2005]. На Казыме автор статьи наблюдала, как тканью накрывали полностью огонь [ПМА, 2000], на территории проживания березовских ханты ткань наматывали на концы двух палок так, чтобы закрыть огонь полностью [ПМА, 2008]. Среднеобские ханты ткань кладут в огонь с завязанными монетами либо после ткани отдельно жертвуют огню бумажные деньги.

А.М. Зенько считает, что «Древнейший тип представлений о женском божестве в образе огня сохранили юганские ханты. У них *Терс-Най-Ангки* ‘Морского огня мать’ считалась матерью всего сущего в мире, в том числе – верховного божества *Санки* и светил. Она изначально обитала в море, там, где оно (море) становится огненным, и была старше всех сверхъестественных существ. В представлениях юганских ханты, *Терс-Най-Ангки* создала Землю и человека» [15, 20]. Восточные ханты полагали, что их *Чарос-Най* (*Щарас-Най*) ‘Морской огонь’ обитала в море и считалась дочерью верховного божества. Согласно легенде, она родила по приказу отца первых людей: сына и дочь – и велела им размножиться на земле [19, 36].

В религиозных представлениях среднеобских хантов богиня *Калтась-Ими* относится к всеобщим божествам и приходится дочерью *Нуми-Торума*. Ей посвящено множество сказок и песен, в которых богиню призывают в дом, где проходят пляски; ей посылают обращения по поводу того, что она даёт ребёнку душу и отмеряет срок его жизни. В мировоззренческой системе богиня занимает важное место, от неё зависит судьба человека, она связывается с важнейшими событиями в жизни человека – рождением и смертью.

Особенность почитания богини *Калтась-Ими* прослеживается в фольклорных текстах среднеобских хантов. Только у этой группы хантов существуют легенды о месте её существования, о спуске с небес, о родословной богини. У *Калтась-Ими* есть муж *Емынг-Тор-Ойка* ‘Священного сора хозяин’ и сын. Имя сына местные жители не знали, называли *Калтась-Ими пох* ‘сын *Калтась-Ими*’. Информации о муже *Калтась-Ими* в фольклорных текстах нет, она встречается только в обрядовой практике. На священном месте *Емынг-Тор-Ойки* проводят *мирынг йир* ‘всенародное жертвоприношение’ один раз в семь лет, посвященное *Торым-Аси пета* ‘обряд для Отца-Торыма’ [20, 44-45].

К категории всеобщих божеств на территории Среднего Приобья относили ещё одну богиню – *Ай-Каттась* ‘Маленькая’ (младшая) *Каттась*. Она приходится дочерью *Нуми-Торуму*. Из сказки «*Ай-Каттась моньсь*» мы узнаем, что в отсутствие отца она ходила в ту половину дома, где нельзя появляться женщинам. За это отец страшно рассердился на неё и опустил

вниз, наказав при этом: «про тебя будут говорить так, весть про тебя разнесут так: «Отца своенравием превзошедшая *Най*, мать своенравием превзошедшая *Най*». «Своенравная» богиня считается *юранг най* ‘сильной богиней’, как видим, может, не подчиняться воле отца. Из священного сказания мы узнаем, что *Нуми-Торым* опустил на землю «своенравную, непослушную» *Ай-Каттась* именно там, где находится *Ун* (Большая) *Калтась ими*, в д. Калтысьяны [20, 59]. При этом информанты поясняют, что у неё нет конкретного священного места. Она обитает в каждой хантыйской деревне, живет на дереве, куда вывешивали берестяные кузовки с следами. Её стойкий фольклорный эпитет «на вершине низкого дерева сидящая *Най*, на середине высокого дерева сидящая *Най*» [20, 58]. По представлениям среднеобских хантов именно *Ай-Каттась* покровительствует всем женщинам во время беременности и родов. Когда женщины начинают готовиться к родам, она прилетает к ним с дерева и начинает вить гнездо. Под гнездом подразумевается время, когда начинаются схватки. Богиня говорит: *Тыхат верта пурая ци йис* ‘гнездо делать пора настала’ [ПМА, 1998]. Таким образом, *Ай-Каттась* на территории проживания среднеобских хантов взяла родовспомогательные функции Большой *Калтась* на себя и является главной помощницей беременных женщин во время родов.

Функциональное сходство богини *Калтась* у других локальных групп ханты породило множество божеств со своими названиями. Например, К.Ф. Карьялайнен пишет: «В других районах, под другим названием встречается дух женского пола, обязанности которого соответствуют *Калтась-Ангки*». Сургутские ханты почитали важный дух женского пола *Вагнаг-Ими*, на крыше её жилища висит 6-7 колыбелей, в которых лежат предназначенные для рождения души. Салымская *Турум-Кэнтась* не имеет местожительства, и изображение этого духа не встречается [12, 49; 13, 134-135, 154, 226]. На Иртыше была известна своей неограниченной властью богиня *Сангэ*, которая жила наверху, пребывала в стороне восходящего солнца и ассоциировалась со светом. Богиня *Сангэ* с лучом солнца посылает душу новорожденного и только благодаря её воле происходит зачатие [31, 94].

Ваховские ханты почитали свою богиню, которая называлась *Пугос-Ангки* и осмыслялась как жизнеподательница, «обитает в той стороне, где разгорается солнце – на востоке; там, на большой воде, на море, есть остров – город *мыг-най-ват* или *ват-пугос-лунг* ‘город матери-духа’». Знакомая с *Пугос-Ангки* восточных ханты, мы находим те же самые функции, связанные с деторождением, как и у *Каттась*. Она также помогает женщине во время родов, имеет непосредственное отношение к деторождению, ибо зачатие ребенка зависит только от *Пугос-Ангки* [21, 204].

Казымские ханты богиню *Касум-Ими* ставят наравне с *Калтась*, но свой мир она творит сама. Рассматривая её священные песни, находим, что

богиня *Касум-Ими* в память о своём былом превосходстве на данной территории приходит в ярость и «в безудержном гневе» вступает в конфликт со своим мужем. Богиня сражается за свою территорию, где является покровительницей-родоначальницей; она не захотела уступать свои права мужу, «отрубает ему одним лишь взмахом обе ноги, затем взлетает к отцу *Торуму* в облике златокрылого священного селезня». Просит у Небесного отца прощения и отправляется в верховья реки Казым. Получив согласие отца, она берёт под свое покровительство всю территорию по обе стороны реки Казым. Там, где она проходила (верховья реки Казым), находятся её священные места, везде «живут духи-хранители этих мест, как правило, муж с женой» [22, 11-12; 23, 23]. Местом поклонения является озеро Нумто, где она восседает богиней. Оленеводы данной территории во время обрядов жертвуют для *Касум-Ими* важенку [24, 126].

Среди хантов очень популярная богиня, зооморфная ипостась которой *Мис-Кут-Ими* 'Между кочек живущая женщина', *Навырты-Нэ* 'Прыгающая женщина' – в образе лягушки. Она считалась священным животным, детям не разрешали трогать, ловить и мучить лягушку. Если кто-либо случайно наступил на лягушку или убил её, необходимо было завернуть её в «чистый *арсын*» и положить на пень [25, 80]. Лягушке приписывают магические свойства привораживания в любви, охранительные функции во время родов. Её изображению дарили платки после рождения ребенка. Особое почитание лягушки прослеживается и у усть-казымских ханты. Священное место *Хартс* находится недалеко от деревни Тугияны Белоярского района на берегу Лягушачьего озера *Тым-Кут-Ики*. Здесь почитали богиню *Наварт-Нэнг* [26, 44-45]. В образе лягушки представляли своего духа-покровителя александровские ханты. У них существовал обычай вышивать бисером изображение лягушки на платке, которое выполняло охранительные функции во время родов [27, 273-275]. Богиню в образе лягушки почитают вогульские ханты, их местный дух по имени *Паиит-Ими* 'Женщина по имени *Паиит*' имеет зооморфную ипостась лягушки, место её почитания находится в деревне Большие Шоганы Березовского района [26, 15]. По мнению А.В. Бауло, «наиболее часто обращались к образу лягушки в Нижнем Приобье, культ которой был в этих местах чрезвычайно распространен. В этих местах в святом сундуке хранили изображение лягушки или её шкурки. Преподносили ей угощение перед началом промысловых сезонов и по праздникам» [26, 76].

Многие локальные группы хантов почитали богиню, зооморфная ипостась которой *Кук-Кук-Ими* 'Женщина Кукушка'. Жители деревни Теги Березовского района считают, что она приходится дочерью *Тэк-Ики* 'Тегинского богатыря', одного из сыновей *Нуми-Торыма*. Известная сказка о кукушке «*Кук-Кук моньсь*» имеет прямое отношение к основателям рода.

В сказке говорится о том, как женщина имела двух сыновей. Однажды она сильно заболела и попросила детей принести ей воды. Дети не выполнили её просьбу. Рассердившись на них, мать прикрепила себе гусиные перья, сделала хвост из дощечки и улетела. Оставшиеся дети и стали основателями рода тегинских хантов. Для жителей деревни Теги кукушка является священной птицей, её нельзя убивать, трогать в гнезде яйца, обижать, а детям запрещается передразнивать [28, 33]. Священной считалась кукушка для юганских хантов, здесь кукушку считали женщиной [17, 161]. О кукушке существует множество преданий, песен и сказок. Основной сюжет состоит в том, что женщина превращается в кукушку и оставляет детей «*кукушка рассердилась: – пить коль не приносите мне, от вас я улечу... став кукушкою мать их улетела*» [29, 54-58]. Во время побега она ранит ноги, они начинают кровоточить, отчего кустарник краснотал имеет кроваво-красный цвет [30, 158-159]. В других сказках ранят ноги её дети [31, 29].

Религиозные представления о воде и её сверхъестественных существах также нашли отражение в фольклоре. Самый главный водяной дух для хантов это *Ас-Ики* 'Обской старик', который находится в устье Оби и «гонит» рыбу по всем протокам, где живут ханты. Но в повседневной жизни больше всего обращаются к духам, которые обитают в близлежащих водоёмах, один из них *Йинг-Хон-Ойка* 'Водяной царь' и его дочери *Йинг-Хон-Эви* 'Дочь Водяного царя', при этом успех зависит от женской половины сверхъестественных существ. Особенно это прослеживалось в промысловом культе. У среднеобских хантов в промысловой деятельности большее предпочтение отводится рыболовству. Ловят рыбу круглый год, зимой занимаются подледным ловом, с открытием рек ото льда и до поздней осени каждый день находятся на воде. По замечанию многих исследователей, находясь постоянно в лодке, ханты не умеют плавать [32, 57]. Поэтому, естественно, что люди уделяют немалое внимание водным божествам, от которых, по их представлениям, зависит жизнь. Для того чтобы обезопасить себя на воде, совершают обряды почитания *Йинг-Хон-Ойке* – хозяину вод, рек и озер и его дочери *Йинг-Хон-Эви*. Считают, что Дочь Водяного царя является более грозным духом, чем её отец. Информанты предупреждают, чтоб в призывной молитве обязательно «упоминали её, не забывали про неё» [ПМА, 1998]. В 2001 году во время полевого сбора материал автору статьи пришлось наблюдать у манси, как из лоскутков ткани с завязанными на концах монетами всеми участниками была сделана женская фигура. Обряд проводили для Дочери Водяного царя. Приношение ей и её отцу совершили на воде. Выехали на середину реки, сделали семь кругов с выкриками, опустили на воду подарки в виде белой ткани с завернутой внутри едой и куклой и пустили все по течению реки [ПМА, 2001].

Следующая категория женских персонажей представлена в фольклорных текстах сверхъестественными существами – лесной народ, лесные люди *Миш ху* – это мужские, а *Мис нэ* – женские. Они близки духам, живут в лесу, имеют семьи. В легендах и сказках обитающие в тайге *Мис ху* доброжелательны к людям. Они невидимы для людей и могут показаться на глаза только по своему желанию [15, 49]. Лесная женщина *Мис нэ* в фольклорных текстах очень красивая и добрая, она приносит охотничье счастье мужчинам. После встречи на охоте, мужчины становятся более удачливыми. *Мис нэ* может вступать в брак с людьми, но если ей откажут, она отбирает охотничью удачу, может наказать смертью. Про встречи охотников с *Мис нэ* бытует множество легенд. Вот одна из них: «Мужчину застала ночь в пути, он остановился в охотничьей избушке и решил переночевать. Вдруг среди ночи дверь распахнулась, и в доме оказалась женщина. Мужчина рассердился и прогнал её. Осенью этого мужчину постигло несчастье – он утонул. Во время похорон при проведении обряда гадания родственники узнали, что его наказала и забрала лесная женщина *Мис нэ*» [ПМА, 1997]. Образ *Мис нэ* считается древним, её относят к первожителям земли. Часто в сказках встречается эпизод, где говорится, что она (*Мис нэ*) сама выбирает себе мужа. *Мис нэ* имеет на одной ноге звериное копыто, имеет способности быть невидимой или помешать кипящий суп рукой вместо черпака [7, 36].

Женщина, вышедшая замуж за *Миш ху*, должна уйти в лес, в невидимый поселок этого народа. У среднеобских ханты записана песня, которая входит в серию песен, исполняемых в берестяных масках на медвежьих плясках «*Тангыттып ар*» ‘Заносимая (вносимая) песня’. В ней повествуется о судьбе женщины, которая не согласилась с намерениями отца (выдать дочь за приезжего купца) и ушла в лес. Там она встретила с лесным духом *Миш ху* и стала жить у него. У них появляется совместный сын, но женщину тянет к людям. Она возвращается в деревню, там над ней все смеются. Она не выносит насмешек и возвращается вновь в лес к *Миш ху*, он успокаивает её и поет: «*В моем доме впредь будешь жить, в моем доме дальше будешь жить, мы увидим поколение с дочерьми, мы увидим поколение с сыновьями*» [33, 24]. В таких историях нет счастливого конца, даже если женщина получает награду. Дары не приносят ей счастья, она всегда несчастлива. Наравне с другими духами-покровителями почитание *Мис нэ* больше сохранилось среди манси.

Многие женские божества вытеснены мужскими богами, они не имеют имен. Но память о женском культе, о женщине-родоначальнице осталась у людей. Их бесчисленное множество, так как на каждой территории проживания хантов их называют либо хозяйками деревень, либо хозяйками рек, гор, озер, например: *Куртынг-Ими* ‘Деревенская женщина’, *Пухыр-Пай-Ими*

‘Женщина-острова’, *Нер-Ойка-Эви* ‘Дочь хозяина Уральских гор’ и т.д. По словам информантов, у *Калтась-Ими* и *Емынг-Тор-Ойки* было семь дочерей, которые якобы все «ушли» на Сосьву, они тоже безыменные [ПМА, 1998]. Часто в сказках встречаются женские духи, которые приходится основному божеству сестрой, женой или дочерью, например: *Хинь-Ики-Эви*, это дочь *Хинь-Ики* ‘Хозяина Нижнего мира’, она приходится женой *Овас-Вот-Ойки* ‘Богатыря Северного ветра’. Во время проведения обрядов подносили подарки в виде тканей, мужских рубаш, женских платков и денег обоим божествам (жене с мужем, дочери с отцом), призывают в молитвах так же обоим. В Мулигорте почитали богиню *Пойтек-Ими* ‘Женщина-Куропатка’, она приходится женой *Куртынг-Ойке* ‘Деревенскому старику’, хозяину этой деревни. На медвежьих игрищах их священные танцы и песни исполняют всегда вдвоем, изображая их супружеской парой. Богиню *Пойтек-Ими* представляют «одетой» только в белую шубу, на голове платок белого цвета, куропаткой. Куропатка является священной птицей для жителей деревни Мулигорт и рода Посоховых, её не трогают и не убивают, а мясо не употребляют в пищу [34, 46]. На Малой Сосьве почитали *Шухтыр-Най* ‘Женщина-Глухарка’ [ПМА, 2013].

Широкую популярность в фольклоре обских угров получили сказочные персонажи *Мось нэ* ‘Женщина *Мось*’ и *Пор нэ* ‘Женщина *Пор*’. *Пор нэ* предстает всегда отрицательной героиней в сказках: физическая ущербность дополняется внутренней неполноценностью. Она ленивая, жадная, прожорливая, завистливая, неряшливая. Её часто сравнивают с Бабой-ягой из русских сказок. Почти во всех фольклорных текстах она выступает в роли кровожадной женщины-людоедки. *Пор нэ* всегда противопоставляется *Мось нэ*. *Мось нэ* – красивая, умная, трудолюбивая. Женщины постоянно соперничают друг с дружкой. Со временем их образы трансформировались, тем самым утратили сакральный смысл. Почитание этих двух героинь в народе уже не существует.

К данной категории сказок отнести фольклорные тексты о *Курп-Нет-Ими* ‘Женщина с коростой на носу’, *Тон-Верты-Ими* ‘Сухожилия делающая женщина’, *Тапар-Ими* ‘Мусор-женщина’, *Пейтхот-Ими* ‘Банная женщина’. Все героини представляются злыми, пожирающими людей, не спящими ночью. Особенно опасны они для женщин, которые шьют допоздна (как в сказке о *Тон-Верты-Ими*) или поздно ночью моются в бане (как в рассказе о *Пейтхот-Ими*). В детстве бабушки часто пугали своих внуков *Тапар-Ими*. Данный персонаж – женщина, живущая в *тутьях пай*, где *тутьях* ‘дрова’, *пай* ‘куча’ (поленница дров, поставленная конусом, в виде чума). Это было излюбленное место для игр деревенской детворы, но опасное для жизни. Скорее всего, взрослые боялись, что дети во время игры могли нечаянно уронить дрова, тогда их могло придавить или поранить.

Могли также разжечь костер, что тоже могло привести к беде. Поэтому пугали детей, говорили, что *Танар-Ими* заберёт их (детей) и унесет к своим детям, которые находятся в куче мусора [ПМА, 1998].

Как видно из перечисленных примеров, в фольклорных произведениях женские боги и духи существовали изначально. В мифах и легендах говорится о прежнем, более активном участии женских персонажей в творении мира. Им отведена фундаментальная созидательная роль дарительницы жизни, родоначальницы. Именно женское начало играет ведущую роль в процессе творения Природы. Женщины – героини как мифов, так и сказок выступали матерями-природы, лукавыми хозяйками животного и растительного мира, легендарными невестами и женами героев-богатырей. Затем их оттеснили на периферию, и они стали женами богов отдельных территорий богов, и в такой ипостаси остаются в верованиях хантов. Современный хантыйский пантеон является мужским, его застали и описали многие ученые, но его прообразом являются женские персонажи, которые стояли у истоков мироздания.

Литература

1. Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. / Сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – С. 5-58.
2. Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – С. 261.
3. Лапина М.А. Предначертания в фольклоре хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 52-56.
4. Успенская С.С. Сотворение Земли зооморфными персонажами // Мифология Хантов: материалы научно-практического семинара. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 34-49.
5. Молданов Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – С. 141.
6. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск. 1987. – С. 239.
7. Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
8. Steinitz W. Ostjakologische arbeiten. Ostjakische Volksdichtung: Texte. – Budapest 1975. Band I. – 628 s. ische.
9. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – С. 568.
10. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
11. Munkacsı B. Woqul nepkoltesi gyujtemeny. – Budapest, 1893. Bd. 3/1. Medveenek. – 593 s.
12. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 1 / Пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – С. 134.
13. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 2. / Пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 284.
14. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. / Пер. с нем. и публик. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. – С. 247.
15. Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. – Новосибирск, 1997. – 160 с.
16. Оля Б. Боги тропической Африки / Пер. с франц. С.М. Брейдбард. – М., Главная редакция восточной литературы издательство «Наука», 1976.
17. Кулемзин В.М. Человек и природа в воззрениях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.
18. Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 354 с.
19. Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. – Тобольск, 1911. – Т. 3. – 191 с.
20. Кашлатова Л.В. Функции духа Ем вош ики, его связи с деторождением по представлениям среднеобских хантов / Л.В. Кашлатовой. // Материалы V Югорских чтений. – Ханты-Мансийск, 2002. – С. 42-47.
21. Кулемзин В.М. Пугос анки // Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 204.
22. Молданов Т.А., Молданова Т.А. Боги земли казымской. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 114.
23. Кравченко О.А. Этносоциопедагогика казымских ханты. – СПб.: ООО «Мирил», 2007. – 160 с.
24. Молданов Т.А. Обряд, проводимый перед гоном оленей у хантов и ненцев р. Казым // Обские угры: научные исследования и практические разработки. – Ханты-Мансийск: Полиграфист 2008. – С. 125-127.
25. Мартынова Е.П. Образ Калтац-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культорологии Сибири и Севера. – Екатеринбург. 1992 г. – С. 74-84.
26. Бауло А.В. Культовая атрибутика Березовских хантов. – Новосибирск: 2002. – 92 с.
27. Пелих Г.И. Происхождение селькупов. – Томск, 1972. – С. 424.
28. Плесовских В. Система религиозных представлений ханты и манси // Югра. – 1992. – № 8. – С. 29-36.
29. Земляной Братец: Мансийские сказки, предания, песни, загадки / Записи, перевод, сост. и примеч. Чернецова В.Н., публикация Лукиной Н.В. – Томск: Изд-во Том. ун-та; Екатеринбург: 1997. – 136 с.

30. Кулемзин В.М. Куккук // Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – С. 158-159.
31. Няврем путрат: Хантыйский детский фольклор / Сост., предисл. и примеч. С.Д. Дядюн, под ред. В.Н. Соловар. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 60 с.
32. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 136.
33. Кашлатова Л.В. Песни тетюшки Анны из рода Шишки. / Пер. с хант. яз., сост., предисл., примеч. Л.В. Кашлатовой. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 64 с.
34. Кашлатова Л.В. Родословная Катташ ими (по представлениям ханты д. Калтысьяны) / Л.В. Кашлатовой // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – С. 42-47.

Образ дома в поэзии В.А. Мазина

Е.В. Косинцева, доктор филологических наук, доцент

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

Аннотация. В статье рассматривается образ дома в лирике югорского поэта В.А. Мазина. Анализ поэзии помогает определить семантическое поле данного понятия и раскрыть его концептуальность. Дом в поэзии представлен как пространство ограниченное, рукотворное, ассоциативное. Этот образ антропоморфен. Лирический герой воспринимает пристань, тайгу, храм как приют души.

Ключевые слова: образ, концепт, поэзия, дом, В.А. Мазин.

Дом – это тот образ, который заложен в сознании человека и образ этот индивидуален. В творчестве В.А. Мазина дом стал одной из главных составляющих поэтической образной системы. Весьма интересно концептуальное восприятие дома в лирике югорского поэта.

Владимир Мазин – поэт, чье имя известно не только в литературных кругах, но и научных. Он пишет на русском языке, но образная система его лирики с одной стороны опирается на традиции русской классической поэзии, с другой близка хантыйской культуре. Отсюда и этнические северные корни в интерпретации этого образа в лирике поэта.

Чаще всего со словом дом связывают строение. Такое толкование этого слова стоит на первом месте во всех толковых словарях русского языка. Синонимом дома в лирике поэта часто выступает лексема изба. Например, в стихотворении «Я рыбацкого племени сын» (1981) читаем:

Я так далеко заплывал,
Избу, оставляя на время!
Под звездами там ночевал,
Где отчее славилось племя [2, 10].

Осмысляя образ дома, поэт его детализирует. При этом детализация подчеркивает антропоморфизм архитектурного объекта. Интересно сравнение окон с глазами в стихотворении «Ноченька» (1990): «Полусонная изба / Жмурит окна, словно очи...» [2, 8].

Дом, как и человек, обладает возрастом. Подобно человеку он проходит все периоды жизни: детство, юность, зрелость, старость. А порог дома выступает границей, разделяющей миры, пространство, жизнь и смерть:

Все новости узнать
Мы торопились первыми.
Дом разучился спать,
Поэтому, наверное,
Состарился не в срок.
И мы уже не молоды.
Ступаем за порог,
Где нас встречают холодно [1, 16].

Дом и его хозяйка – неразрывное целое. После смерти хозяйки умирает и избушка. В стихотворении «Избушка» (1992) находим подтверждение этому. Здесь же видим, что поэт обращается к детализации строения, акцентируя внимание на окнах, которые сравнивает с бледными щеками:

Бурно ветры над крышею кружат,
Не жалеют ее седины
Одиноко и холодно в стужу,
Ее окна, как щеки, бледны.
А хозяйка ее на погосте
Под крестом третий месяц лежит [1, 33].

В стихотворении «Нарисовали веснушки» (1981) лирический герой уподобляет открытое настежь окно своей живой душой:

Обруч луны покатили
Волны в далекий рассвет
Словно на тысячу лет
Окна в селе погасили.
Настежь опять отворил
Кто-то оконную раму,

В песне о радостном самом
Душу свою растворил [1, 40].

Окнами дом не просто смотрит на мир. В стихотворении «От дороги до созвездий...» (1996) видим любопытное сравнение окон с прорубями на реке, при этом поэт использует уменьшительно-ласкательную форму «оконца», которые обладают еще и памятью:

От дороги до созвездий
Белизной холсты висят
Это снег окутал избы
И штакетный серый ряд.
Только тихие оконца
Помнят чьи – то адреса
И, как проруби на речке,
Молча смотрят в небеса [2, 42].

Еще один символ дома в поэзии Мазина – очаг. Очаг – это объединяющий объект дома и семьи. Очаг ассоциативно связан с линией родства, которая объединяет поколения людей с землей, природой и друг другом. В стихотворении «Мыгях» читаем:

В родном краю пред очагом,
Среди хозяев и гостей,
Услышу голоса детей,
Гордась хантыйским языком [3, 25].

Родной дом возвращает лирического героя к корням, к близким людям, к ощущению праздника, состоянию безмятежного счастья и чистой любви. В стихотворении «Пора домой...» (1978) видим все это. Не случайно автор использует в этом стихотворении лексемы, указывающие на личное изъятие воли (пора..., хочу...):

Пора домой
За песнями и хлебом,
За чистыми словами
О любви.
Давно в застолье
С караваем не был
И с дедом побасенки
Не травил.
Хочу домой за песнями и хлебом... [2, 122].

Символом жизни дома, благополучия выступает печная труба с идущим из нее дымком. В стихотворении «Воробышек» (1966) читаем: «Попыхивают трубами избушки над рекой» [2, 40].

С домом у лирического героя северного поэта ассоциируется и пристань, не случайно поэт употребляет в адрес последней эпитет «родимая»:

Под утро рано ставить точку,
Поется слаженно втроем...
Мы в три весла на обласочке
К родимой пристани плывем [3, 18].

Стихотворения, в которых возникает образ дома, проникнуты лирическими воспоминаниями. Воспоминание о родном доме – это излюбленный мотив в творчестве многих поэтов. У Мазина он наиболее ярко представлен в стихотворении «Дом – уют колыбельный» (1966). Воспоминания о родном доме дарят лирическому герою Мазина ощущение уюта, светлых воспоминаний о детских годах. Диссонансом врывается в этот колыбельный мир покоя крик о помощи. Здесь же появляется и факт биографии лирического героя, воплощенный во фронтовых сапогах отца. И вновь видим синие очи дома, которые превращают «уют колыбельный» в «дом пречистой любви»:

Дом – уют колыбельный,
Отраженный в реке,
Помню я среди елей
В золотом куржаке,
На груди горизонта
Дом как крик: помощи!
В доме бабкины с фронта
В пору мне сапоги.
Я уплыл по широкой
Обновленной Оби.
Подожди, синеокий
Дом пречистой любви! [1, 15]

В 1980 году поэт создал стихотворение «Ларьякский дом». Это одно из немногих стихотворений поэта, в котором дом – это не абстрактный или ассоциативный образ, а образ, который имеет вполне реальный прототип, поскольку автор дает не просто описание строения, но и указывает на его адресное расположение:

Теперь уже с трудом
Мы вспоминаем заново
Старинной рубки дом
На улице Стаханова
Он тридцать лет стоял
Напротив типографии,
Как памятник сиял
Со старой литографии. [1, 16].

Ханты именуют церковь «Божьим домом» или «Божьей избой». В такой номинации дом/изба в восприятии народа становится местом духовного очищения. В стихотворении «Вне времени» (1997) читаем:

Остановленный закат
Тлеет у солнечного лба,
Пела Божия изба
(По – хантыйски: Торум – кат),
Прославляла даль небес,
Как пристанище живых... [2, 56].

Хотя поэт употребляет и лексемы церковь, храм. Например, в стихотворении «В кедрач, как в храм...» (1995), видим сравнение храма рукотворного с нерукотворным природным святилищем-кедрачом: «В кедрач, как в храм, / Вошла Екатерина» [1, 32].

В стихотворении «Пишу о сломанной березе...» (1988) автор использует еще одну лексему, обозначающую тип жилища, – юрта. Лирический герой сравнивает свою душу с юртой без дверей:

Во всем, частица
Души раскинутой моей.
Она, не то чтобы двойится,
Она, как юрта без дверей [2, 36].

Дом как место обретения счастья, как приют беспокойной души показан и в стихотворении Мазина «Из гурзуфской тетради» (1986):

На море тоскую по суше,
А на земле – по воде,
Свою бесприютную душу,
Не успокою нигде,
Кроме родимого дома –
Разъединенью не быть [2, 114].

Стоит заметить, что в общепринятое значение дома у поэта добавляется новая семантика. Дом становится синонимом родины. В стихотворении «Мое село за чистыми снегами...» (1970) видим противопоставление родины – чужбины. Такая параллель создается через воспоминания о родном селе, доме: «Не разучусь по-детски тосковать. / Единожды чужбиной увлечен» [2, 7]. А в стихотворении Мазина «Наши звуки и цвета» (1997) находим дифирамбические речи лирического героя в адрес отчего дома, к которому он относится с добротой и любовью:

Разлетимся добрым словом
Прославляя отчий дом,
И легко вернемся снова
Все, что даром отдаем... [2, 27].

Противопоставление родина-чужбина переходит в стихотворении поэта «Оставленное солнышко у двери...» (1996) в противопоставление города и деревни, воплощенное в образах Ваха и бетонного жилища. Последнее – это еще одна номинация дома в лирике югорского поэта:

И хлещет дождь по городскому следу –
То вечность Ваха неизменно ищет
Меня и приглашает на беседу –
На волю из бетонного жилища [2, 35].

В значении жилища встречается в лирике Мазина еще одна лексема – хоромы. Употребление этой лексемы единично, так автор именует жилища городских чиновников, которые выстроили дома в городе:

А нефтяной столице
Давно меня не жаль
Настроили хоромы
Хапуги да вдали [2, 23].

Встречается в лирике Мазина и лексема «хата» в значении жилище. Стоит отметить, что в стихотворении «Время течет через душу...» (1996) этой лексемой обозначено последнее пристанище бренного человеческого тела. Именно этой лексемой уравнивает лирической герой людей по материальному достатку, характеризуя последний приют эпитетами «узкий и низкий»:

Время течет через душу,
Если хотите – сквозь сердце
Сперва оживляет, как сушу,
А после – изранит.
И дверца
Последней захлопнется хаты,
И други гвоздями забьют –
Хоть бедным ты был, хоть богатым –
Твой узкий и низкий уют [2, 115].

Если в традиционном восприятии дом – это пространство ограниченное, рукотворное, ассоциативное, то хантыйское мировоззрение позволяет автору расширить этот семантический перечень. Издревле ханты почитали домом лес, тайгу. И лирический герой Мазина следует этой традиции. Правда и здесь появляется мотив разрушенного дома, сопровождающийся мотивом одиночества. Например, в стихотворении «Последняя ель» (1983) читаем:

Ель насытилась дымком
И техническим пророчеством,
Где ее таежный дом
Заменили одиночеством [2, 65].

И такая семантика дома-леса/тайги устойчива в лирике поэта.

Подводя итог, отметим, что дом – один из устойчивых образов-концептов в поэзии В. Мазина. В стихотворениях поэта выстраивается синонимический ряд дом, изба, юрта, хоромы, хата. Образ дома антропоморфен,

у него есть глаза, щеки, возраст, душа. В лирике поэта дом становится символом жизни. Интересно, что лирический герой Мазина воспринимает церковь, храм, божью избу «приютом человеческой души». Есть в лирике поэта и образ разрушенного дома. Дом – это образ собирательный, ассоциативный, но у Мазина имеет конкретную адресацию. В целом, дом – это символ малой родины.

Литература

1. Мазин В.А. Судьба, надежда и любовь. – Нижневартовск: Приобье, 1996. – 111 с.
2. Мазин В.А. Ларьякский голос: Стихотворения. – Нижневартовск: Приобье, 1998, – 130 с.
3. Мазин В. Вихрастое золото: Стихи. – М.: Московский Парнас, 1999. – 46 с.

Структурно-семантические особенности текста мансийской детской сказки

М.В. Кумаева

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

Аннотация. В данной статье нами рассматриваются структурно-семантические особенности текста мансийской детской сказки. Сказки состоят традиционно из зачина, фабулы, кульминации, концовки. Они разделяют сказку структурно. В текстах подчеркивается время и пространство, окружающие предметы, персонажи.

Ключевые слова: сказка, эпизоды, персонажи, структура текста.

В первые годы жизни ребёнок почти всё время находится в окружении самых близких ему людей. У манси знакомством детей с фольклорными произведениями в основном занимались женщины – бабушки, мамы. Текст устного народного творчества повествуется сказителем неторопливо, эмоционально, выразительно, вставляя иногда авторские слова, выражения, например: «*Я, воссыг ман тэла*» 'Ну, вот так и дальше поживают', «*Номтыл вāве*» 'Мысли бедного он угадал, понимает их', «*кон ёлнэ порат ййколын сятункве ат рёви*» 'находясь на улице (женщине) в дом заходить нельзя, где проводится праздник медведя' [1, 36; 2, 111; 3, 21] и др.

Фольклорные произведения «призваны воспитывать в мальчике мужчину, сильного и отважного защитника своих близких и Отечества, а в девочке – мудрую женщину, мать, хранительницу семейного очага» [2, 57].

На примере сказки «Эква-пыгрись пускает стрелу» мы рассмотрим структурно-семантические особенности фольклорного текста.

«*Эква-пыгрись āквёнтыл ёлэг...*» 'Мальчик по имени Эква-пыгрись живёт у бабушки...' [4, 37]. Женщины-манси были хранителями домашнего очага, уюта, а мужчины занимались промыслом – охотой и рыболовством, они для семьи были добытчиками. В семье мальчики с раннего детства играли в игры, связанные с охотой, рыболовством, ловлей оленей, узнавали повадки животных. Наблюдая за взрослыми мужчинами, мальчики постигали правила, принятые в семье, в роду. Многие действия невольно закреплялись в их играх, например, «Долго ли, коротко ли жили, однажды он (Эква-пыгрись) говорит: «Бабушка, сделай мне лук и стрелу, я буду играть ими на улице». Таким образом, будущие мужчины входили во взрослую жизнь уже с определённым опытом поведенческой культуры.

Бабушка говорит внуку: «Хорошо, сделаю тебе лук и стрелу, только не ходи в тот тёмный еловый лес!» Эква-пыгрись «вышел на улицу и играет: пускает стрелу то в одну, то в другую сторону. И вдруг неожиданно его стрела упала в еловый лес. Эква-пыгрись пошёл туда искать её. Ищет, ищет и вдруг видит: идёт женщина с берестяным кузовом». Мальчик послушался бабушку, пошёл в еловый лес, куда ему запретили ходить.

Женщина говорит: «Внучек, полезай ненадолго в мой кузов, я поищу твою стрелу». Эква-пыгрись как послушный ребенок быстро залез в кузов. Тут же эта женщина пошла прочь от его дома». Женщина, конечно же, и не думала помогать мальчику, она пришла для того, чтобы его похитить. И так случилось, что мальчик трижды запускал стрелу в еловый лес, трижды женщина похищала мальчика. Однако Эква-пыгрисю удавалось выбираться из берестяного и железного кузова и вновь убежать домой.

И вот женщина похитила мальчика в очередной раз, принесла Эква-пыгрисю домой и наказала своим детям стеречь его, чтобы он не сбежал. Говорит она детям: «Я схожу за дровами, чтобы сварить его. Такой большой зверь попался – дров немало надо».

Мы видим, что Эква-пыгрись оказался один на один со злой силой и ему предстоит проявить ум и смекалку, хитрость и ловкость, чтобы одолеть эту силу и выйти из сложной ситуации. «Эква-пыгрись говорит детям женщины: «Девочка и мальчик, отвяжите меня, я сделаю вам маленькие ковшички, ими вы будете пить мою кровь». Дети обрадовались и отвязали его. Эква-пыгрись взял топор, положил бревно, стал на нём что-то рубить. Рубит, рубит и вдруг говорит: «Мальчик и девочка, подойдите сюда, посмотрите какая интересная штучка получилась!» Дети подбежали и говорят: «Где же

она? Мы ничего не видим!» «Вот тут, вот она!» – говорит Эква-пыгрись. Они наклонились поближе к бревну, Эква-пыгрись занёс над ними топор и отрубил им головы».

В начале сказки бабушка говорила Эква-пыгрисю: «Люди, которые ушли в тот еловый лес, не вернулись, погибли!» Таким образом, Эква-пыгрись убив детей людоедки, освободил пространство от зла. Смысл сказочного эпизода в том, что Эква-пыгрись, сам того не ведая, является тем героем, который ведет борьбу со злом. Уничтожит он и злую и коварную людоедку.

Дальнейшее действие происходит так: «Накалил на углях лом и залез с ним на высокую лиственницу, стоявшую перед домом». Женщина, вернувшись домой, съела кусочек сваренного мяса, и поняла: это её дети убиты. А её добыча исчезла. «Куда же он подевался? Ведь это он убил моих детей!» Тут Эква-пыгрись крикнул: «Бабушка, я здесь!» Женщина вышла на улицу, посмотрела на вершину лиственницы, видит: Эква-пыгрись там сидит. Она говорит: «Ты сиди там, сиди! Я срублю дерево, оно упадёт, ты и шлёпнешься на землю!» Герою сказки приходят на помощь силы природы: высокая могучая лиственница, сила огня, на которой он накалил лом, а также помогают лесные звери – заяц, лиса, росомаха. «Взяла женщина топор, рубит, рубит. Долго ли, коротко ли рубила – утомилась. Видит: скачет заяц и говорит: «Бабушка, ты, наверное, устала. Ложись, отдохни. Пока ты спишь, я порублю». Женщина быстренько легла спать. Зайчишка схватил топор, рубил, рубил по камню, топор стал совсем тупым». И так звери испортили три топора женщины.

В мансийских сказках, как и в сказках других народов, повествуется о троекратном событии какого-либо эпизода. В данной сказке – трижды похищенный женщиной мальчик, трижды были испорчены топоры.

«Тут женщина начала ругаться и браниться. Эква-пыгрись на лиственнице говорит: «Бабушка, ты, видно, на самом деле устала. Открой пошире рот, я сам в него прыгну». Женщина обрадовалась, думает, что Эква-пыгрись действительно прыгнет ей в рот, и раскрыла его пошире. Тут Эква-пыгрись начал сыпать вниз горячую золу. Зола попала женщине в горло: «Внучек, что это за тёплые кусочки попадают мне в рот?» Эква-пыгрись отвечает: «Это кусочки коры от лиственницы. Ты рот пошире открывай, а то я не умещусь». Женщина разинула рот как можно шире, Эква-пыгрись прицелился и запустил в него раскалённый лом. Лом пригвоздил людоедку к земле, и она распрощалась с жизнью.

Эква-пыгрись потихоньку спустился с лиственницы, огляделся и победил домой к бабушке. Они и теперь живут и теперь здравствуют!»

Таким образом, сказка «Эква-пыгрись нял пāхвты» ‘Эква-пыгрись пускает стрелу’ членится на эпизоды, которые в своей последовательности передают естественное течение сюжетного действия во времени, в своём

отношении друг к другу выступают как части целого. Начальный эпизод сказки даёт завязку действия (Эква-пыгрись пускает стрелу в еловый лес, куда ему запретила ходить бабушка). Еловый лес, на наш взгляд, означает переход из одного пространства в другое, о чем свидетельствует следующий эпизод – Эква-пыгрись начинает борьбу со злой силой лесной женщины. Он убивает детей женщины, чтобы на земле не было зла, он лишает зло его «корней». Следующий эпизод повествования – борьба героя с самой злой женщиной, где ему помогают лесные звери. И последний эпизод – совершение важнейшего события в сказочном сюжете, Эква-пыгрись победил злую женщину («Лом навсегда пригвоздил людоедку к земле...»). В победе над злом семья находит счастье (Вернувшись домой, бабушка и Эква-пыгрись зажили счастливо). Герой сказки, возвращаясь в свой дом, снова пересекает пространство из мира женщины-людоедки (из мира духов, мира мертвых) в мир людей.

В тексте сказки мы наблюдаем упоминания предметов материальной культуры, которыми манси пользуются с древних времён: *ёвт* ‘лук’, *нялыт* ‘стрелы’, *сāс пāюп* ‘берестяной кузовок’, *щёхри касаг* ‘маленький тоненький охотничий ножичек’, *сāграп* ‘топор’, *ўмписуп* ‘ковшичек’, *лўймас* ‘лом’, что позволяет утверждать, что сказка по происхождению восходит к давним временам. События в сказке происходят во времена «богатырской эпохи». По значению сказку «Эква-пыгрись пускает стрелу» можно отнести к познавательно-воспитательной. Через сказку сказитель предупреждает детей о том, что нельзя доверяться незнакомым людям. «Воспитание ребёнка словом начинается с фольклора, устной народной словесности. Даже и сегодня, как и в древности, каждый ребёнок» в первые годы жизни, когда он ещё не умеет читать и писать, «воспринимает фольклорный текст на слух» [5, 50]. На примере героев сказок мальчики учатся быть смелыми, преодолевают страх, становятся ловкими, смелыми и удачливыми охотниками, рыбаками.

Характерны для сюжетов сказок повторяющиеся эпизоды, например, троекратное похищение Тан-варп-эквой Эква-пыгриса («Эква-пыгрись пускает стрелу»), повторы эпизодов мы наблюдаем и в сказке «Мātā-прись ялы-мины» ‘Мышонок-путешественник’, например: «...*Та тови, та эрги*: «*Амп нёлум тўпсупкем: пол-пол-пол! Поналтер хāпсуптем: щав-щав-щав!*»

Хоса минас, ман вāти минас, аквматэртн пāвылн нэглыс. Сунсы: няврамыт я вāтат ёнгасэгыт. Хāп йинэ кāсаласаныл, пāг вōвмыгтасаныл, та рōнхёгыт: «Аким ойка, аким ойка! Пāг йиен, пўт тāен. Мāн тāрка хўл пāйтсув!» *Мātāпрись тыи хўнтамлас, та эргалтахтас, та эрги*: «*Ат тэгум, ат тэгум, ат тэгум! Ам турм сака мāнь, лувн ўнтаве...*». ‘Моё всёело красивое, тонкое, как собачий язычок: пол-пол-

пол. Моя лодочка лёгкая, как листочек крапивы: щав-щав-щав. Долго ли плыл, коротко ли плыл, показалась какая-то деревня. Смотрит: на берегу играют дети. Дети увидели лодку, начали звать: «Дедушка, дедушка! Выходи на берег, покушай, мы ершей сварили!» Мышонок услышал это и запел: «Не-ет, не-ет, у меня горлышко маленькое, косточка застрянет. Ёрш – рыба костлявая».

В этом тексте трижды повторяется эпизод встречи путешествующего мышонка с детьми разных селений. В первом селении мышонку дети предложили поесть ершей (*търка хул*), во втором селении пригласили поесть окуней (*сымри хул*), в третьем – поесть «супу из икры». Каждый раз, проезжая расстояния между селениями, мышонок пел одну и ту же песню: «*Амн нёлум тунсупкем: пол-пол-пол! Поналтер хипсуптем: щав-щав-щав!*» Моё всёслко красивое, тонкое, как собачий язычок: пол-пол-пол. Моя лодочка лёгкая, как листочек крапивы: щав-щав-щав» [4, 9-11].

Приведем еще один пример из сказки «Каткас – тив-тив мойт» «Птичка-трясогузка». В тексте сказки происходит троекратное похищение у родителей трёх их дочерей лесной злой женщиной: «*Кон-квалсыг, та минэг. Миныматэн каткас тив-тив та ронхи: «Каткас тив-тив-тив, экваг ойкаг янгәи, тотнэ та кос тотавен, сахисуптен тах осма ёлы-пәлт, лувовылтен тах пәл ёлы-пәлт!...*» Женщина с девочкой вышли на улицу. Идут и слышат: кричит птичка-трясогузка: «Старшая дочка отца с матерью, идти-то ты идёшь, но знай: шубка твоя будет лежать под подушкой, а косточки – под нарами!...». <...> «Женщина со средней дочкой соседей вышли на улицу, идут. Дошли до места, где тогда кричала птичка, а она снова кричит: «Средняя дочка отца с матерью, идти-то ты идёшь, но знай: шубка твоя будет лежать под подушкой, а косточки – под нарами!...». <...> «Вот отправились они в дом той женщины. Птичка предупреждает: «Младшая дочка отца с матерью, идти-то ты идёшь, но знай: шубка твоя будет лежать под подушкой, а косточки – под нарами!...»» [4, 23-25].

Все произведения устного народного творчества, как уже отмечалось, созданы сказителями для подрастающего поколения в воспитательных и познавательных целях. Так, например, в сказке «Мышонок-путешественник», мышонок отказывался от рыб – ершей, окуней, потому что «горлышко маленькое, косточка застрянет» [4, 11]. В сказке «Птичка-трясогузка», птичка предупреждала об опасности трех девочек, «сказка учит родителей не быть чрезмерно доверчивыми, оберегать своих детей от коварства злых людей» [4, 45].

Литература

1. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М.В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Изд-во «Юграфика», 2012. – 176 с.

2. Мансийские сказки: для уч-ся 5-8 классов / Авт.-сост. Е.И. Ромбандеева, Т. Д. Слинкина. – СПб.: Изд-во «Дрофа», 2003. – 143 с.
3. Фольклор манси Северной Сосьвы / Сост. А.М. Хромова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 76 с.
4. Мансийские сказки / Сост. Е.И. Ромбандеева. – СПб.: «Алфавит», 1996. – 47 с.
5. Минералова И.Г. Детская литература: уч. пос. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2002. – 176 с.

Особенности мансийских личных песен

Л.Н. Панченко

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

Аннотация. Мансийские песни имеют свои отличительные особенности, которые отражают сущность народа, его основные характеристики, отношение к миру. Песни отличаются своеобразием строения, содержат необычайные обороты речи, объёмны. Тематика песен весьма разнообразная. В основном они автобиографичные.

Ключевые слова: песня, особенность, добавочный слог, рефрен.

Песня – это один из тех жанров, который доступен всем. Поют все: и имеющие музыкальный слух, и не имеющие его. Народ манси можно назвать песенным народом. Песня всегда присутствует в их жизни, начиная с рождения, с колыбельных, посвященных мамой своему ребёнку. Во взрослой жизни человек сам сочиняет песню о себе и своей жизни. Каждая личная песня имеет свой напев, особенности, отражающие миропонимание. В целом, мансийские песни отражают сущность народа, его основные характеристики, отношение к миру.

Песня неразрывно состоит из двух элементов: слова и напев. Основной особенностью мансийских песен является то, что они принадлежат к области одноголосного (гомофонного) пения. Не было хорового исполнения, дуэтом исполняли песни только на медвежьих игрищах. Сольное пение скорее продиктовано тем, что песни лирические, сугубо личные, человек поет о своей личной судьбе, о семье, о своих переживаниях.

Мансийские народные песни характеризуются также а-капелльным исполнением, то есть без музыкального сопровождения. Мелодию к песне исполнитель сочиняет сам. Любой шорох, скрип, шелест – начало музыки.

Плывёт ли на лодке, слышит ли всплеск воды, крик птицы, шум ветра, хлопанье вёсел, всё это уже музыка. Музыка рождается и при езде на нартах: скрип полозьев, лёгкое мерное покачивание в такт езде – это музыка, и к ней льются слова. Например, «Песня оленевода» Т.Р. Садоминой:

<i>Е-ё-ё-ё, ё-ё-ё</i>	Е-ё-ё-ё, ё-ё-ё
<i>Е-хе-хе-хе-хе, хе-хе-хе</i>	Е-хе-хе-хе-хе, хе-хе-хе
<i>Ё-ё-ё-ё, ё-ё-ё</i>	Ё-ё-ё-ё, ё-ё-ё
<i>Нирыңа хұри хурум волькем</i>	Словно картинка, сотканые из прутьев моих три плёса
<i>Нирыңа хури хоса юцаркем</i>	Словно картинка, сотканые из прутьев моих три болота
<i>Аньтаныл патум хұрум хоптыкем,</i>	Три моих оленя-самца, уже скинувшие рога,
<i>Пунаныл холлам хұрум хоптыкем...</i>	Три моих оленя-самца, уже скинувшие слинявшую шерсть...

Данная песня своим звучанием, переливами, темпом исполнения полностью передаёт езду на оленьей упряжке. Медленный темп исполнения порой переходит на более ритмичное исполнение, передавая быстрый бег оленей.

Рассмотрим другой пример – «Песню четырёх девушек из деревни Хошлог». Песня сложена девушками во время поездки, чтобы скоротать время в пути. Возможно, поэтому она длинная, и, как нам кажется, подразумевает продолжение (не обязательно песня четырёх девушек, может быть и пяти и шести девушек). В прошлые века не было скоростного транспорта, людям приходилось ездить летом на калданках, зимой на оленях, лошадях. Во время таких поездок и рождались подобные песни.

<i>Мәрья Викторовна - нётнэ нэке,</i>	Марья Викторовна – красивая девушка,
<i>Аги та эргантанэгатем.</i>	Я – девушка пою.
<i>Хұрум хоталыл хультум аги,</i>	С трёхдневного возраста осиротевшая девушка,
<i>Сяньтәл мәглыл яныгмам аги,</i>	Без материнского молока выросшая девушка,
<i>Аги та эргантанэгатем.</i>	Я – девушка пою.

Своей мелодичностью песня подобна журчанию воды, всплеску вёсел. В ней поётся о красоте природного пейзажа, мимо которого проплывает лодка.

Особенностью мансийских песен является и употребление добавочных (вставочных) слогов. Если русским народным песням присущи распевность гласных звуков и слоги-междометия, то мансийские песни

изобилуют вставочными слогами, что продиктовано потребностью мелодии, например: **га, -ю, -ги, -ага, -го, -аго, ыго, -гу, -йо** и т. п. Например:

1. «... <i>Сома пāвыл-а...</i>	Из деревни Шомы
<i>Хұрум аги-ю, хурум аги</i>	Три девушки, три девушки
<i>Ань та ёман-о-танэ-гу</i>	До сих пор там похаживают
<i>Ань та ёла-го-танэ-гу...</i> »	До сих пор там живут...

Или

2. «... <i>Түйтэ тўюма сāv</i>	...Заснеженные снегом многочис-
<i>Тāгтән вōля</i>	ленные Сосьвинские плёсы,
<i>Вōтэ гу вōтума сāv Тагтән вōля</i>	Завьюженные вьюгой многочис-
<i>Лотыха пунпа го мāнь</i>	ленные Сосьвинские плёсы.
<i>Мāярища сяр</i>	Моя маленькая Майка,
	чёрная, как уголь,
<i>Манрыг сара хāйтантанэкēта...</i> »	Отчего ты так спешишь...

Или

3. «... <i>Оня-ōня-оня-ōня-го,</i>	...Сноха-сноха-сноха-сноха,
<i>Янкың-а сув овлумт-аго,</i>	На конце своего ледяного посоха,
<i>Түйтың-а сув овлумт-аго</i>	На конце своего заснеженного посоха,
<i>Тэл та сякырлэгүм-аго,</i>	Наверно, я околеваю (скрючиваюсь),
<i>Тэл та вāңкырлэгүм-аго.</i>	Наверно, я погибаю (загибаюсь),
<i>Оня-ōня-оня-ōня-го...</i> »,	Сноха-сноха-сноха-сноха...

Или

4. <i>Ювана ойкā-го мāнь Микита-га</i>	Ивана-отца – маленький Микита
<i>Сōтыңа-га хума ам-а оса-го тыя.</i>	Удачливый человек я и есть.

Примеры показывают, что добавочные слоги придают песням особую плавность, певучесть, особый колорит, их пропуск разрушил бы склад песни.

Также отметим, что мансийским личным песням присущи необычные обороты, такие как *параллелизмы*:

1. <i>Тāl хуйнэ сыс вōй</i>	Спинного жира, чтобы зиму пролежать,
<i>Тāl холтнэ савыс вōй</i>	Толстого жира, чтобы зиму скоротать,
<i>Вāрнэ ут āнумн маен!</i>	Дай мне нагулять!

2. <i>Яныман кātум нас та янымас,</i>	Растущая моя рука так и выросла,
<i>Яныман лāглум нас та яныгмас</i>	Растущая моя нога так и выросла...

В мансийских песнях присутствуют как *аллитерации с параллелизмами*, так и *аллитерациями без параллелизмов*:

1. *Сõрни сагна сагың хõтал* С золотыми косами косистый день
Акв хõтал в̄арыс: Однажды установился

2. *Āвиң кол āвим лап-тумантаве* Мою дверь, двери имеющего дома,
на замок закрывают

Часто в мансийских песнях встречаются *тавтологические выражения*: *Лов пуңкпа пуңкың с̄упум п̄унсылум* ‘С десятью зубами зубастый свой рот открывай’.

Особенность мансийских личных песен заключается и в том, что у них есть конкретный автор, конкретная принадлежность кому-то, например: *Томп̄усум-Павлың пуңын Кира ой̄ка м̄ань āги, Т̄арья, эргум эрыг* ‘Песня, которую всегда пела Дарья, младшая дочь Волосатого Кирилла, жителя деревни Томпусум (Тошемка)’. Или *Яныг-Павлың хум Микита Куриков яныг пыге, Пётр, Тат-Тыт-Павлың Пасар хум Улякици āги Татьяна м̄агыс эргум эрге* ‘Мужчиной с деревни Яныг Павыл, старшим сыном Никиты Курикова – Петром для Татьяны – дочери Алексея из рода Пасыр, жителя деревни Тат-Тыт павыла сочинённая песня’. Помимо основательного названия песен, песни все автобиографичны.

Тематика песен разнообразна. В песнях манси отображаются правдивые жизненные ситуации, картина внутренних семейных взаимоотношений и сложные личные драмы, неустанный тяжёлый труд северянина. В личных песнях мотивами чаще всего бывают: тоска героя, встречи, разлуки, насильственное замужество или женитьба.

Мансийские песни объемны, длинны, часто количество строк доходит до трёхсот-четырёхсот строк, притом ни одна строка не повторяется (отсутствие рефренов). Исполнителей песен отличает хорошее чувство ритма, память, слух и умение грамотно распределять дыхание. Важно отметить, что исполнители мансийских песен – люди без специального музыкального образования. Если певец устаёт петь, то время от времени он останавливается, комментируя тот или иной сюжет.

В песенной культуре народа манси есть личные песни, повествующие об обычаях, чести, совести, обрядах, например:

Ты Нёрпавыл-а л̄юлиң х̄ахмилкве-га. На этот высокий подъём в Няпавыл,
Манрыг сара хаңхан-о-танэк̄ет̄-га Отчего всё-таки
ты поднимаешься?

Х̄урум х̄овт сяхыла ўлың посалкема На нашу милую протоку
с ельником из трёх больших елей.
Мусына посал-о савен в̄ор волькема На наш милый плёс протоки
с многочисленными лесами.

Эква-л̄ёңх с̄унт ѓла ўлың павылкем... На превозносимый мной
посёлок, откуда начинается
женская дорога

В данной песне упоминается *Эква л̄ёңх* – дословно ‘женская дорога’. В местах проживания манси в тех или иных участках встречаются дороги – *Нэ л̄ёңх* или *Эква л̄ёңх*, которые предназначены для женщин и детей. Определённый участок они вынуждены были преодолевать не по реке, а по суше. Связано это с *ялпың м̄а* ‘святыми местами’. Данные песни указывают на нахождение этих мест, на соблюдение обычаев, имеют под собой реальную основу.

Итак, нами рассмотрены мансийские личные песни. В качестве выводов отметим, что они лиричны. Слушая их, проникаешься сопереживанием, ощущаешь боль, страдание, радость, грусть. Мелодии песен запоминающиеся, темп исполнения умеренный.

Нами выявлены следующие особенности:

1. Одноголосое (гомофонное) пение;
2. А-капельное исполнение;
3. Использование вставочных (добавочных) слогов;
4. Автобиографичность;
5. Использование необычных оборотов речи, таких как тавтология, параллелизмы, аллитерация с параллелизмами, аллитерация без параллелизмов;
6. Объёмные произведения;
7. Отсутствие рефренов.

Таким образом, личная песня, как и другие жанры народного творчества, является не только дополнительным материалом для историков и социологов, этнографов, это произведение искусства. При изучении и анализе песен необходимо обращать особое внимание на художественные средства, которые наиболее полно и ярко передают содержание, на время, когда песня сочинялась; на обстановку, в которой проходило действие; а в целом, учитывать менталитет народа.

Фольклорные и реальные сакральные помещения в обрядах мужских возрастных инициаций

С.А. Попова, кандидат исторических наук

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

Аннотация. В данном докладе рассматривается феномен культуры народа манси – обряды мужских возрастных инициаций. На фольклорном и этнографическом материалах автор рассматривает присутствующие в

обрядовых помещений. Особое внимание уделяется анализу особенностей «маленькой избушки» как первоначальной ступени посвящений неопита, выражающихся в испытаниях, связанных с представлениями о временной смерти и возрождении в новом качестве. Несмотря на то, что в них сохраняются очень древние формы, автор находит их аналоги и символы не только в обозримом историческом прошлом, но и в настоящем времени. «Маленькая избушка», претерпев новообразования из-за другого уклада жизни и иной идеологии, предстаёт видоизменённой, её функции наследуют сакральная комната, чердак и *юра*.

Ключевые слова: инициация, неопит, «маленькая избушка», «большой дом», сказка, волшебный, обряд, святилище, магические способности.

Инициация (лат., *initio* ‘начинать, посвящать, вводить в культовые таинства’, *initiatio*, ‘совершение таинств, мистерий’) – переход индивида из одного статуса в другой и обряд, оформляющий этот переход. Обряды инициации также называются переходными или посвятельными [1, 543]. Обряд инициации сопровождается разнообразными посвятельными церемониями и по ряду признаков имеет сходство с особой группой обрядов перехода – обрядами жизненного цикла (рождение, свадьба, похороны). Общий и главный признак обрядов инициации и обрядов жизненного цикла – это трёхчастность, т.е. сам процесс перехода совершается в три этапа: изоляция (отделение человека от старого окружения и разрыв с прошлым), промежуточное состояние (временная смерть) и рождение (воссоединение с коллективом, но уже в новом качестве) [2, 168-169].

Возрастные мужские инициации представляют собой систему обрядов, знаменующих переход юноши из ранга подростка в ранг взрослого мужчины. Только человек, прошедший обряды инициаций, считался полноправным членом коллектива, приобретал право вступления в брак. Не прошедшие инициации рассматривались как мальчики, независимо от возраста. Такова социальная функция обряда. Главной и сокровенной частью возрастных инициаций юношей являются посвящения открывающие неопитам таинства. Ими освящается любое ритуальное действие, с ними так или иначе связана необходимость пройти через боль испытаний, а также именно они, в конечном счете, дают право на новый социальный статус [3, 31].

В научной литературе принято считать, что возникновение обрядов инициации относится к глубокой древности, когда охота была единственным или основным источником существования. Для народа манси, равно как и для других древних охотничьих племён, были присущи

обряды инициаций, поскольку в них заложен смысл, вызванный производственными интересами. Исследователи горно-лесного Урала, с которым в свете новых данных связывают происхождение и расселение угорских племён (в большей степени праманси), описывая археологические памятники – украшенные изображениями пещерные залы и галереи предполагают, что они были своего рода святилищами для проведения религиозных церемоний, часть из которых связывают с обрядами посвящения или инициаций [4, 19-21]. В тридцатые годы прошлого столетия В.Н. Чернецов пишет: «От обрядов инициации до нашего времени сохранились лишь незначительные пережитки» и в качестве примера описал два известных ему обряда, которые он наблюдал у манси и которые считает фрагментами инициаций [5, 142-143]. И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев, исследуя культовые места у северной группы манси, также обращают внимание на то, что «в своё время святилище являлось местом проведения инициаций, отголоски которых сохранились до недавнего прошлого» [6, 189]. И.Н. Гемуев лично посетив мансийское мужское культовое место – святилище *Халэв Ойк* и, а также воспользовавшись дополнительными сведениями информантов, делает вывод, что «здесь происходила кооптация новых членов в конфессиональную общину, объединяющую, как правило, всё взрослое мужское население посёлка» [7, 91].

В свете обрядовой практики, связанной с мужскими инициациями и посвящениями, выявляются бытовавшие в культуре народа манси сакральные помещения, в которых происходило следующее: 1) специально организованное обучение мальчиков-юношей; 2) приобщение (посвящение) их к святыням рода (племени); 3) испытания неопитов. Такими помещениями могут являться фольклорные и реальные постройки – «маленькая избушка» и «большой дом» [8, 117-124]. Несмотря на то, что в них сохраняются очень древние формы, при тщательном исследовании можно найти их отражение в обозримом историческом прошлом. «Маленькая избушка», претерпев новообразования из-за другого уклада жизни и иной идеологии, предстаёт видоизменённой, её функции наследуют сакральная комната, чердак и *юра*. «Большой дом», несмотря на изменившиеся условия жизни, поменял лишь некоторые функции, но и в наши дни не утратил своего статуса – *ялтың* ‘святая, священная’.

Целью данного доклада является анализ особенностей «маленькой избушки», её связь с испытаниями неопитов и представлениями о временной смерти в мужских возрастных инициациях (посвящениях).

Мансийская сказочная «маленькая избушка» имеет несколько типов. Первый – это промысловая (охотничья) избушка, чаще всего *тәлкол* букв. ‘дом из веток’, т.е. шалаш из лап хвойных деревьев. Попав в нее,

герой сказки (несмышлёный мальчик-подросток) приобретает первоначальные навыки и способности в охоте. В его обязанности входит пока не столько охота, сколько несложная работа по поддержке огня и растапливанию снега, чтобы получить воду для питья, тем не менее, домой он возвращается с богатой добычей из «чёрных зверей, красных зверей». Необычность выявляется в том, что его обучают *мёҗквы* и *мисхум* – сверхъестественные лесные существа, очень удачливые охотники, они же и отдают мальчику долю своей добычи. У мальчика имеется *холы хурыг* ‘плохонький, неказистый мешочек’, снаряжённый им в дорогу. Мешочек этот волшебный, сколько бы еды из него не брали, она не кончается. Отправляясь в дорогу, он обычно укладывает свой мешочек в лодку или на нарты.

Второй тип сказочной маленькой избушки – это *колрись* (*колрищ*) ‘избушка, домишко’ как нечто невзрачное, негодное для проживания, например, «плесенью покрытая», «мхом обросшая [замшелая]», «одним или тремя углами в землю вросшая», «ветхий домишко», «домик высотой в три бревна». Героя сказки (обычно уже не мальчик-подросток, а юноша) предупреждают, что в неё входить нельзя, ночевать в ней нельзя т.к. «там видения бывают». Иногда она выглядит так: «*колрись ләглаге тармыл ларги, хәссытым-таҗквитым колрись*» ‘избушка на ножках [стоит] вращается, заплесневелая, замшелая избушка’. Вход в неё высоко над землёй. Встречаются подобные избушки в *нарыҥ-карыҥ* ‘недозволенных местах’, которые находятся где-то далеко, например, *лүй вәтпал* ‘в стороне северного ветра’, *сэрыг вәрт сәмыт, морыг вәрт сәмыт*, т.е. в глухой, пугающей и тающей опасность чаще леса или на островке болота, на краешке моря, на берегу речушки и т.д. Чтобы добраться до неё, обязательно нужна переправа: лодка, плот, нарты. Прежде чем в неё попасть, он должен произнести соответствующие магические слова, например: «*наҥ тай кол ёл-ўнтэн, ёл-пәйтэн, ам наҥ палтын җалтсәгум*» ‘ты изба, сядь, остановись, я войду’. Здесь его ожидают испытания, которые он должен пройти, например, не должен спать; есть еду, негодную для человека (из змеиных кусочков, испорченную или изгаженную), и т.д. Помимо прочего, он здесь должен приобрести шрамы, как знаки прошедшего испытания временной смерти. Юноше помогает наставлениями, а иногда и действиями *әкв Эква* ‘бабушка’. Но эта бабушка необычная, а *Хоса әтуп Эква* ‘длинноволосая женщина’, «*тав Әлмхәлас әти, вәрут паттаҥ мат нә блнут*» ‘она не человек, а в лесной чаще живущая некая женщина’. После окончания всех предполагаемых для юноши испытаний она ему говорит: «в дальнейшем не смогу тебе помогать» – *Кол нәй әҥквалыг ты тәсәтхатас, нәх-ёсүвләвес и әхвәтас! Колыҥ лүтыҥтәгыл*

хотталь та минас ‘Избушка огненным столбом взметнулась (встала), вверх потекла [огнём] и окаменела! Вместе с домом и всем скарбом [бабушка] куда-то исчезла’. Иногда она отправляет героя искать помощь у её старших сестёр. Бывает, что юноше помогает преодолеть испытания *аки бйка* ‘[некий] дедушка, дядя’, т.е. те, кого в традиционной культуре манси принято называть духами-предками *акиянув-әкванув* ‘наши деды [дяди]-бабушки’.

Роль избушки в сказках – это край, граница, за ней расположено иное царство. Следовательно, и еда, и снаряжение, и средства передвижения, и порча тела (шрамы) соответствуют представлениям о странствиях героя в ином – потустороннем мире. Один из мотивов выхода за пределы поселения – достижение юноши возраста иметь жену. Здесь мы наблюдаем два момента. Первое: прежде чем юноша женится, ему необходимо уйти на её поиски. Пребывание за пределами освоенной территории явно готовит к браку. Во-вторых, он должен испытать состояние так называемой временной смерти, после которой он воскресал уже новым человеком, поверив в то, что качества, присущие ему до испытаний, утратились, а взамен получены новые.

Пройдя все испытания, герой (юноша) получает право жениться «*әги кәтн паттыслум* букв. ‘девушку в свои руки уронил [добыл]’». Но факт женитьбы не знаменует переход в статус взрослого (зрелого) мужчины и полноправного члена коллектива. Помимо испытаний, он должен усвоить особые знания и пройти посвящения, но уже в другом помещении – «большом доме», который в сказках всегда появляется вместо исчезнувшей избушки. Дом одинокий, его размеры «величиной с деревню», «величиной с город», двухэтажный, четырёхэтажный и даже семиэтажный. Иногда он «полыхает как солнце», «сверкает как золотой» или «по одной его стороне золото вверх поднимается (течёт), а по другой золото вниз спускается (течёт)». Попасть в него трудно т.к. он огорожен, стоит высоко над землёй, вход через отверстие в крыше по приставной лестнице или верёвке. Можно дойти до него и через мост, усыпанный человеческими костями. Здесь проживают братья. Попадая сюда, герой приобретает знания, умения, хитрости, которые затем ему помогают получить все блага. В доме хранятся волшебные (священные) предметы – шапки-невидимки (лоскутные), шёлковые халаты (волшебный рукав которых даёт изобилие), музыкальный инструмент *сәҥквилтап* (его волшебные звуки имеют способность зазывать зверей), маски для представлений (инициаций), сабли для танцев, поддерживающих воинский тонус. В «большом доме» герой общается к святыням общины (племени), приобретает необычные знания, способности и особый статус, закодированный

в фольклорных формульных выражениях типа: *ман тэлум нйхум*, *ман тэлум бтырхум* 'что за возросший [возмужавший] герой мужчина, что за возросший [возмужалый] богатырь мужчина' или *нйй вйпсыг*, *бтыр вйпсыг* 'герой зять, богатырь зять'. Подтверждением приобретённых им необычных способностей являются совершаемые им волшебные действия, например, плохих людей превращает в поток воды; омолаживает своих родителей; завалившуюся на три угла (за время его отсутствия) родительскую избушку превращает в прекрасный многоэтажный дом; угощает весь народ «золотой едой, медовой едой» и т.д. Затем прощается с родителями и отправляется на предназначенную ему территорию – «священный городок», где «золотой дом поставим, золотой дом на одной ноге, в нём и будем жить» – это ещё один тип сказочного домика (избушки).

В реальной исторической действительности у манси нет сакрального маленького домика (избушки) для мужчин, традиционный *мйнькол* 'маленький дом' соотносится только с женской культурой. Бытующие охотничьи избушки не предназначены для таинств, здесь важно приобретение и накопление практического охотничьего опыта. Следы «маленькой избушки» в мужской сакральной сфере деятельности выявляются: в обрядовом мужском охотничьем празднике, справляемом по случаю добычи медведя (медвежий праздник) и на священном (культовом) месте, где отправляется обряд в честь выдающегося духа-покровителя.

В традиционном Медвежьем празднике манси достаточно чётко обозначена роль «большого дома» и «маленькой избушки» – в первом, все присутствующие на празднике получают некий свод знаний, во второй, происходит действо перевоплощения. По обычаю праздник проводится в особом культовом доме *яныг кол* 'большой [святой, священный] дом', который обязательно имеется (имелся) в каждом поселении. Но даже если такого дома нет (в настоящее время) и праздник проводится в доме охотника (хозяина медведя), независимо от этого вся подготовка к выступлениям масок (*тўлыглап* 'представление, сценка') строго ведётся в отдельном помещении вне дома. Для этого обычно на время праздника рядом с домом сооружается чум или обустраивается подходящее надворное строение (сарай, летняя кухня), которое и являет собой маленький домик (избушку). Здесь мужчины изготавливают необходимые для представлений атрибуты (маски, посохи, луки, стрелы), снаряжают реквизит, обсуждают последовательность выхода масок, переодеваются и прочее. В это помещение имеют право входить только мужчины-артисты (маски) и посвящаемые (в данном случае в актёров) юноши, всему остальному населению вход строго воспрещён, т.к. они должны быть в неведении,

каким образом происходит таинство перевоплощения в тот или иной персонаж, и кто скрывается под маской. Чум и надворные постройки, символизирующие «маленькую избушку» – это реалии данного времени. В далёком прошлом, возможно, её сооружали из пластин бересты (*сйс-кол* букв. 'берестяной дом'), что более соответствует представлениям о смерти и перерождении (перевоплощении).

В сфере культа фольклорным «священным городкам» соответствуют специальные жертвенные места и святилища. Одни из них расположены рядом с поселением, другие – в отдалении [9, 20]. Центральным сооружением на таких территориях является *ура* – маленькая, тёмная (без окон) избушка на опоре. Обычно сооружают её на стволе дерева, предварительно спилив его верхнюю часть. Если рядом есть ещё дерево, то её ставят на две опоры. Корни деревьев остаются нетронутыми, и она действительно выглядит как избушка на курьих (птичьих) ножках, что даёт объяснение образу избушки, стоящей на грани двух миров, в её зооморфной ипостаси (или имеющей зооморфные черты). Высота опор – 1,5-2 м, чтобы добраться до входа, приставляют бревно с вырубленными углублениями [8, 43-44]. В ней хранится («обитает») антропоморфное изображение местного духа предка-покровителя рода, в его честь, как знак почитания или как необходимость в случае беды, периодически устраиваются обряды. Во время проведения обряда подходить к *ўр*'е, открывать дверцу и совершать какие-либо действия с изображением (угощать, переодевать, складывать приклады и т.д.) имеет право только хранитель (хранители) святилища. Все остальные прибывшие на поклонение остаются на почтительном расстоянии от *ўр*'ы. Сакральность её названия не вызывает сомнения, т.к. на мансийском языке *ўр* букв. 'грань, сторона', представляется, что она и есть граница двух миров.

Аналогом «маленькой избушки» может выступать и сакральная комната в «большом доме». Иногда герой сказки попадает не в избушку, а в комнату, отделённую перегородкой. Вход в неё через отверстие в земле, прикрытое крышкой. Чтобы попасть в комнату, нужно спуститься по верёвке или лестнице. В комнате юноша проходит испытания, получает в жёны понравившуюся ему девушку, вместе с ней возвращается (поднимается) на землю. Но, как правило, во время поднятия или сразу после него случается непредвиденное, и молодые должны расстаться на какое-то время, т.к. юноше предстоит преодоление разного рода приключений, требующих от него знания, умения, смекалки (магия и волшебство).

В реальной исторической действительности в *яныг кол*'е 'большом [священном] доме' имеются перегородки, отделяющие спальные места членов семьи. Наибольшим статусом святости обозначена та комнатка,

в которой хранятся в сундуке (мешке) родовые святыни. В эту комнату могут входить только взрослые мужчины, остальным не то что входить, смотреть в её сторону нельзя. В ней также совершаются обрядовые и ритуальные действия, руководит ими хозяин «большого дома» и никто другой.

Священной частью дома также служит чердак, о его сакральной значимости и функциях достаточно полно описал И.Н. Гемуев [10, 13-16]. В контексте данного доклада следует лишь отметить, что чердак также может символизировать «маленькую избушку».

Обряды возрастных инициаций многоступенчаты, продолжительны, каждый последующий обряд ориентирован не столько на физический возраст, сколько на то, какие таинства открылись посвящаемому в предыдущий раз и к каким церемониям он был допущен [3, 31]. При таком подходе к возрастным инициациям можно проследить все ступени перехода. Одна из начальных ступеней – это «маленькая избушка», где неофит совершает путешествие в иной сакральный мир, который приравнивается к временной смерти. Когда обряд перестал существовать в полном объеме в связи с новообразованиями и переосмыслениями, с «маленькой избушкой» происходит метаморфоза, из места испытаний над неофитами она превращается в место «поселения» духов-предков (духов-покровителей), что в принципе не разрушает мировоззренческие установки, поскольку также имеет связь с представлениями о смерти. В адаптации к реалиям современности усматривается феномен «маленькой избушки», равно как и следующая ступень посвящений – «большой дом».

В вышеизложенном материале «маленькая избушка» представлена в сказочных мотивах и ритуальной традиции, следовательно, фольклорные и этнографические сведения возможны в исследовании всех аспектов, некогда реально бытовавших у манси обрядах инициаций (посвящений). Обряд был страшен и ужасен для детей матерей, но считался нужным, потому что прошедший приобретал нечто, что мы назвали бы магической властью над животным, т.е. обряд соответствовал способам примитивной охоты [11, 74].

Литература

1. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Рос. Энциклопедия, 1994. – Т. 1. А-К. – 671 с.
2. Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. В.А. Бейлис и автор предисл. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
3. Тендрякова М.В. Мужские и женские возрастные инициации (вариант

постановки проблемы) // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 4. – С. 29-41.

4. Культовые памятники горно-лесного Урала / Коллектив авторов. – Екатеринбург: УрО РАН. 2004. – 430 с.
5. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. – 1959. – Т. 51. – С. 114-143.
6. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места (XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. – 192 с.
7. Гемуев И.Н. Святилище *Халев Ойк'* // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние; 1990. – 217 с.
8. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
9. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков; сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукина, под общей редакцией Е.С. Новик. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
10. Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 232 с.
11. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 365 с.

Примеры фольклорных текстов взяты из сборников:

1. *Tāgt os Sakv māxum potраныл – мōйтаныл* = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып.1. *Сāлы урнэ бōйка мōйтыт* = Сказки оленевода / Пер. с манс., сост., предисл., примеч. С. А. Поповой; Отв. ред. Н. В. Лукина. – Томск: Издательство Томского университета, 2001. – 104 с.
2. *Tāgt os Sakv māxum potраныл-мōйтаныл* = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып.2. *Вōраян māхум мōйтыт* = Сказки охотников / Сост.: С.А. Попова, С.М. Ромбандеева; пер., предисл., примеч. С.А. Поповой. – Ханты-Мансийск: ООО «Типография «Печатное дело», 2010. – 96 с.

**Деятельность Русской православной церкви
по переводу религиозной литературы на мансийский язык
(XIX – начало XX вв.)**

А.В. Беспокойный

Уральский федеральный университет, Екатеринбург

Аннотация. Статья рассматривает миссионерскую деятельность Русской православной церкви по переводу богослужебной и учебной литературы на мансийский язык. За более чем вековой период миссионерскими организациями и духовенством Тобольской и Екатеринбургской епархий были достигнуты существенные успехи. Однако трудности переводческой деятельности поставили существенные преграды итоговому результату православного миссионерства по христианизации манси.

Ключевые слова: мансийский язык, православное миссионерство, переводческая практика, христианская литература.

Одним из основных направлений миссионерской деятельности Русской православной церкви в XIX – начале XX вв. было использование в деле распространения и утверждения христианства среди коренных народов Урала, Сибири и Дальнего Востока национальных языков. «Чтобы инородцы глубже усвоили христианское учение, миссионеры изучают инородческие языки и на них излагают евангельские истины», – писал церковный историк Т.А. Догуревич, автор одного из трудов по сибирскому миссионерству [1, 100-101].

Свою историю христианской литературы имеет и язык малочисленного коренного народа Урала и Западной Сибири – манси, относящийся к обско-угорской группе финно-угорских языков. Данная статья не претендует на полноту раскрытия этой истории, а относится лишь к некоторым аспектам деятельности Русской православной церкви по переводам религиозной литературы на мансийский язык и их использованию в миссионерской практике.

В Тобольской губернии Российской империи уже в начале XIX в. зафиксированы факты переводов православной богослужебной литературы на мансийский язык. Так, священниками Верх-Пелымской Спасской церкви Алексеем и Львом Рычковыми были переведены различные священные тексты на пелымский диалект мансийского языка [См.: 2, 242-243]. Кроме

этого, в 1820-х гг. благочинным «находящихся на нижнем течении Иртыша, Оби и особенно по р. Конде, вогульских и частью остяцких церквей» прот. П.А. Фелициным и другими духовными лицами, при поддержке Русского библейского общества, были сделаны переводы новозаветных книг и молитв на кондинский диалект мансийского языка [Цит. по: 3, 353]. Видимо, именно об указанных нами выше переводах для манси и писал И. Вдовин [4, 4-5]. Эти переводы религиозных текстов на «вогульский» язык были отправлены Тобольским отделением библейского общества в Синод, однако духовной цензурой были признаны неудовлетворительными.

Со времени начала Кондинским Троицким монастырем в 1844 г. миссионерской деятельности в Тобольской епархии, в местных церковных кругах господствовало понимание того, что «одно из важнейших препятствий в обращении» в христианство местных коренных народов – это незнание их языков [Цит. по: рапорт ректора Тобольской семинарии архимандрита Венедикта об обучении в семинарии миссионеров от 13 ноября 1847 г. – 5, 68]. Знание же языка для миссионера было очень необходимо, потому что толмач (переводчик), сколько бы он ни был сведущ в знании «инородческих наречий», не всегда мог точно передать мысль миссионера обращаемым в христианство. Так, согласно рапорту священника обдорской Петропавловской церкви П.И. Попова Березовскому духовному правлению «О способах введения образования между инородцами» от 1 января 1857 г., «неточность перевода и безжизненность мысли оных» через переводчиков очень мало располагали представителей малочисленных коренных народов Тобольского севера «к принятию и усвоению возвышаемых проповедником божественных истин» [6, 30]. Общение через переводчика, таким образом, не способствовало установлению откровенного общения между проповедником и паствой. К тому же, жившие среди северных народов и знавшие их языки русские толмачи, по большей части, были необразованны, вследствие чего не могли профессионально переводить религиозную литературу.

В последней трети XIX в. обязательное наличие миссионеров-переводчиков на Тобольском севере стало насущной потребностью. Одно уже знание языка, писал в рапорте от 3 ноября 1870 г. на имя архиепископа Варлаама, зарекомендовавший себя к тому времени в переводческом деле обдорский миссионер П.А. Попов [7, 460]: «сближает с инородцами проповедника и дает ему действительное орудие в деле просвещения». Не понимая русского языка, который, «по малонаселенности русских в отдаленном Севере, едва ли когда усвоится инородцами, сии последние были и будут холодными слушателями просвещения христианского, через переводчиков производимого, и нерадивыми исполнителями обязанностей христианских». Изучив же языки местных народов, считал он, можно было

бы свободно передать северным народам «в удовлетворительной полноте» христианское вероучение и в дальнейшем перевести богослужение на «иноподобные наречия» [8, 64].

Переводческое дело вначале было предположено возложить на приходских священников. Так, на рапорте от 5 ноября 1870 г. священника П. Попова, епископом Варлаамом была сделана помета: «Всем священникам, долго служащим в Березовском крае, предписать то же сделать (т.е. переложить на языки малочисленных коренных народов основные христианские молитвы, как это было предписано П. Попову – А.Б.), так как и они, вероятно, уже знают языки по практике» [8, 67]. Однако указание епископа не привело к ожидаемым им результатам. На справке по итогам предписания приходскому духовенству о возложении на них переводческой деятельности, резолюцией от 2 сентября 1871 г. за № 4827 епископом было написано: «Таковы то в Тобольской епархии причты. На самые важные дела они смотрят сквозь пальцы и целый год не исполняют указов. Дать циркуляр вторично... если они в течение 10-ти, 15-ти и 20-ти лет нисколько не озаботились узнать местные иноподобные языки и исповедовали их зря Бог знает, на каком языке и какими способами, то пусть донесут по сему откровенно, а не прибегая к хитрости» [Цит. по: Выписка из журнала Тобольской консистории от 29 ноября 1871 г. – 8, 84-85].

Таким образом, переводы главных христианских молитв на языки малочисленных коренных народов Севера и составление образчика для исповеди призвались тобольским архиереем крайне необходимым миссионерским делом. Однако, как прокомментировал эту ситуацию В. Темплинг, основная масса приходского духовенства прохладно отнеслась к этой своей пастырской обязанности, что, с точки зрения исследователя, вполне объяснимо, – большинство приходских причтов северных церквей Тобольской епархии обладали грамотностью «на уровне низших ступеней уездного училища» [Цит. по: 9, 18].

Переводы требовали глубоких и всесторонних знаний языков, специальной подготовки переводчиков. Однако сибирские проповедники не были подготовлены в такой мере, чтобы удовлетворительно справиться со столь сложными задачами. Большой разброс диалектов, и даже местных диалектных говоров, требовал серьезного подхода к изучению языков коренных малочисленных народов Тобольского севера. Даже миссионер П.А. Попов, особенно отличившийся в переводе богослужебной литературы с русского на ханты, не был знатоком всех диалектов этого языка. Так, согласно рапорту протоиерея П. Попова о пересмотре книги «Емынг Торым Язынг» от 15 марта 1883 г., священник, изучив указанную книгу на «остяцком языке», затруднился определить, к какой отрасли «остяцкого наречия» нужно было отнести этот труд: «к отрасли обского наречия, понятного для

знающего коренной остяцкий язык, или к отрасли вогульско-остяцкого по рекам Сосьве и Щекурью» [8, 163-164]. А чтобы составить, по его мнению, на «остяко-вогульском» наречии перевод Священного Писания, богослужения и вероучения, нужно было учредить комитеты из местных причтов и прихожан, знавших это наречие.

Тем не менее, источники оставили нам сведения о том, что в приходской практике священники активно пользовались составленными ими переводами религиозных текстов. Так, например, из отчета священника Сосьвинского прихода Березовского округа Александра Кудреватых об его пастырской деятельности при посещении Искорских «иноподобных» юрт 1 января 1889 г. известно, что им были составлены и переведены «по иноподобному наречию сосьвинско-ляпинскому» поучение на Новый год и краткая беседа о нравственной жизни христианина [Цит. по: 10, 63]. Поучение и беседа были сказаны им после утреннего богослужения, после чего, при посещении «домов иноподобцев», священник учил манси креститься и говорить молитву: «Господи помилуй меня» («Торум залитен ман»).

Применительно к практике использования подобных переводов православным миссионерством на территории Тобольской епархии следует сказать, что в переводческой деятельности существовала и другая трудность, не менее важная, чем знание местных диалектов, а именно: как передать богословские понятия на языке, в котором не существовало никаких аналогий этим понятиям? Как отмечал В. Темплинг, тезаурус северных народов не был приспособлен к абстрактным, отвлеченным понятиям христианства [9, 11]. Очевидно, что исследователем имелись в виду взгляд верующего на Бога, догмат о пресвятой Троице, различные библейские сюжеты и прочие, зачастую чисто богословские понятия, с трудом воспринимавшиеся народами Сибири. По меткому выражению М. Мюллера, подобные абстрактные представления, не обозначающие материального предмета, находились в языках народов, придерживавшихся традиционных «первобытных» религиозных верований, «в периоде куколки» [Цит. по: 11, 117]. Соответственно и мировоззрение коренных народов Тобольского севера не было готово к восприятию христианского учения в полной мере. Поэтому-то в жизненной практике миссионеры с толмачами и заменяли непонятные и отсутствующие в тезаурусе слова русскими, как это делали представители северных народов в повседневном бытовом межнациональном общении. Вследствие чего перед переводчиками стояла очень трудная задача – найти подходящие языковые и иные средства для более доступного усвоения народами Севера христианского учения.

За долгое время, отмечал В. Темплинг, было сделано множество попыток переводов, но все они страдали несовершенством. Раздробленность диалектов, слабый по сравнению с русским, лексический потенциал северных

языков приводили к тому, что религиозные переводы не могли быть распространены на территории всей Тобольской епархии. Тексты молитв часто были малопонятны просвещаемым народам или вовсе представляли собой невероятное нагромождение слов, извращавших суть христианского учения.

Синод не препятствовал такой активности миссионерских переводов, но в то же время не проявлял особого доверия к таким трудам, и все местные начинания по составлению грамматик, составлению словарей проходили через Академию наук. Не получив одобрения академических кругов и духовной цензуры, такие переводы оседали в архивах, не получая дальнейшего хода.

Возможно, именно одни из таких, осевших в архивах, переводы «вогульского» Евангелия (по хронолог. описи № 328) и «остяцкого» Наказа об инородцах (по хронолог. описи № 332) впоследствии обнаружил в Тобольском церковном древлехранилище знаток финско-угорских языков магистр Гельсингфорского ун-та А.И. Каннисто [12, 81]. Ученый, изучив рукописи, заметил, что перевод Евангелия на самом деле сделан «не на вогульский, а на остяцкий язык, а Наказ, наоборот, на вогульский».

И все же часть таких переводов, переработанная учеными-лингвистами, была издана, а именно: в 1868 г. в г. Лондоне было издано Евангелие Матфея¹, затем это же Евангелие и Евангелие Марка были изданы П. Хунвальви в Венгрии в 1872 и 1873 гг. Потом эти же Евангелия Матфея и Марка, пересмотренные А. Алквистом, были отпечатаны Британским библейским обществом русским шрифтом в 1882 г. в г. Гельсингфорсе (Хельсинки). И наконец, их издал вместе с составленной им грамматикой мансийского языка сам А. Алквист в 1894 г. в г. Гельсингфорсе [13, 150].

Изданные евангелия редко доходили до манси, оставаясь большей частью на полках ученых, а если и доходили, то являлись для манси непонятными. Так, пишет В. Павловский, Евангелие (издания 1882 г.) было отправлено священникам тех церквей, прихожанами которых были манси, и на одном из таких евангелий, посланном священнику Христорождественской церкви Шаимского прихода, В. Павловским была прочитана надпись: «сей перевод, к сожалению, вогульцы Шаимского прихода не признают за свой родной язык, так как им перевод сей, можно сказать, вовсе непонятен. Лучше было бы, по моему мнению, отпечатать перевод Евангелия на вогульский кондинский язык бывшего Тобольского кафедрального протоиерея Петра Андреевича Фелицина» [13, 150-151].

¹ Евангелие 1868 г. было издано «в переводе Григория Попова». – Цит. по: Ромбандеева Е.И. Мансийский язык // Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Т. 2. Ханты-Мансийск, 2000. С. 174.

По мнению И. Вдовина, Синод не пропускал местные переводы религиозной литературы по причине русификаторской политики духовного правительства, в результате которой в издании переводов Библии и молитв на «нехристианские языки» клерикалы видели поход против православия, а тем самым и против русского самодержавия [4, 5].

Не отрицая полностью мотивы целенаправленного обрусения, считаем, что основной причиной неприятия данных священных текстов было все же их несоответствие православным канонам. В миссионерстве Русской православной церкви в рассматриваемый нами период большое значение имела безоговорочная приверженность духовенства догмам и установлениям православия, которые не всегда корреспондировались с этическими и моральными ценностями обращаемых и утверждаемых в христианстве народов, их религиозными традициями. Так, например, в Китае в XIX в., по мнению С.Г. Андреевой, если католические и протестантские миссионеры, стремясь приблизить христианское учение к восприятию китайцев, в ряде случаев допускали определенные отступления от догматических постулатов (истин), то православные священники старались четко следовать канонам, тем самым отдаляя от себя китайцев [14, 85-86]. В результате именно под влиянием западных миссий, считает П. Иванов, в китайском языке и сформировался устойчивый христианский словарь [15, 135].

И потому, по-видимому, в Синоде опасались, что утверждение вышеуказанных богослужебных переводов на мансийский язык при условии его последующего лексического развития в соответствующем направлении повлекло бы за собой сепарацию приемлемых для манси постулатов христианства. Неприемлемые же догматы православия для того варианта «народного христианства», который сложился у многих манси в процессе синкретизма верований родной традиционной и привнесенной извне мировой религий, могли быть отброшены верующими.

В то же время в миссионерских верхах Русской православной церкви продолжался поиск путей обязательного введения в христианское богослужение языков малочисленных коренных народов Севера, тенденции, особенно усилившейся в православном миссионерстве Тобольского севера в последней трети XIX в., после переводческих экспериментов Н.И. Ильминского [16, 89]. Выход здесь был только в полном контроле над переводческой деятельностью со стороны институтов Русской православной церкви. И потому, «сознавая, крайнюю и неотложную потребность в переводе на современные инородческие наречия нашего Севера общеупотребительных молитв, начатков христианского учения, краткой Священной истории, чинопоследования главнейших богослужений и Евангелия», дело руководства переводом богослужебной литературы в Тобольской епархии берет на себя на местный комитет Православного миссионерского общества [17, 6].

Комитетом было решено, «ввиду незнакомства инородцев с языками русским и церковно-славянским, озаботиться исправлением существующих переводов на инородческие языки и подготовительными работами по составлению новых переводов так, чтобы все члены миссии составляли переводческую комиссию» [17, 4-5].

В 1898 г. комитетом была создана переводческая комиссия при Обдорской миссии. Сделанные комиссией переводы должны были отсылаться на имя епископа для одобрения и последующей печати. По истечении каждого месяца Обдорская миссия должна была доносить преосвященному о своей деятельности за каждый истекший месяц, с присовокуплением сведений о ходе работы по переводам на «инородческие» языки, а также проектов различных мероприятий по улучшению миссионерского дела.

В 1899 г. журналом Тобольского комитета Православного миссионерского общества от 9 февраля, было постановлено: рекомендовать духовенству уездов Березовского и Сургутского обязательно изучать наречия своих прихожан [18]. Возможно, следствием этих событий и явился опыт перевода предначинательных молитв, выполненных на «остяцком языке сосьвинско-ляпинского наречия» [19, 245-246]. Автора или авторов данного перевода еще предстоит выявить в будущем. Выполнен ли он членом переводческой комиссии при Обдорской миссии или кем-либо из духовенства Березовского уезда неизвестно.

Значительного успеха в переводческом деле на мансийском языке в начале XX в. достигает Православное миссионерское общество и его местный комитет в Екатеринбургской епархии. Переводческая комиссия под председательством епископа Никанора, а также священника походной миссионерской Казанско-Богородицкой церкви Петра Мамина, манси Никиты Бахтиярова и других лиц, в октябре-ноябре 1902 г. составила «Азбуку для вогул Приуральских» [20]. Помимо «русско-вогульского» словаря, азбука включала перевод на мансийский язык трех молитв («Господи помилуй», «Отче наш», «Спаси Господи») [Здесь и далее: 21, 293-294, 304, 305]. Тем самым миссионеры Екатеринбургского комитета получили возможность вести христианскую проповедь на языке манси, причем, как показала практика, и за границами епархии. Так, в декабре того же 1902 г. миссионер П. Мамин совершил поездку в пределах Екатеринбургской и, главным образом, Тобольской Епархий. В последней он посетил те пункты Саргыньинской (Сосьвинской) волости, где собирались манси для сдачи ясака. Право въезда в пределы Тобольской епархии походному священнику было предоставлено указом Тобольской Духовной Консистории. В эту поездку священник Мамин посетил 40 юрт, из них 8 – в пределах Екатеринбургской епархии и 32 в пределах Тобольской епархии. Миссионер беседовал почти во всех юртах о боге и «благоугодной» жизни, причем все манси слушали

со вниманием и некоторые изъявили желание выучить молитвы в той редакции, как они были составлены на мансийском языке в ноябре 1902 г. Священником было отмечено хорошее понимание составленных переводческой комиссией молитв среди манси.

Оценивая итоги миссионерской деятельности в Екатеринбургской епархии, следует сказать, что обучение грамоте по букварю для приуральских манси не получило здесь распространения. Четыре «инородческие» школы от Екатеринбургского комитета Православного миссионерского общества не применяли «Азбуку для вогул Приуральских» в процессе обучения детей, т.к. обучались по программе для церковноприходских школ 1886 г. [21, 301]. Вскоре они были полностью объединены по своему статусу с прочими русскими церковноприходскими школами епархии, будучи переданы под начальство местного епархиального училищного совета [22, 5-8]. Букварь для приуральских манси не пригодился и для обучения кочевых манси верховьев р. Лозьвы. Все попытки миссионеров создать школу среди ивдельских манси не привели к успеху.

В начале XX в. Православное миссионерское общество продолжало свою деятельность по переводу и изданию религиозной литературы на мансийском языке и на территории Тобольской епархии. Так, в 1905 г. на заседаниях Тобольского комитета был обсужден вопрос об издании «сборника вогульских слов», составленного священником К. Словоцовым [Цит. по: 23, 199]. Для облегчения понимания манси в усвоении русского языка Комитетом был издан «Русско-вогульский словарь»² в количестве 600 экз., из которых 183 экз. было разослано по церквям и школам в местностях с мансийским населением, преимущественно в Березовском и Туринском уездах [23, 200].

В 1913 г. на собрании комитета Православного миссионерского общества епископ Тобольский и Сибирский Алексей выразил твердое убеждение в том, что «пока не будет богослужение совершаться на инородческих языках, пока не будет школ, где инородческие дети могли бы обучаться вере христианской, миссионерское дело не будет стоять прочно» [Цит. по: 24, 187]. Для этого нужно было, считал епископ, прежде всего, заняться переводом богослужебных книг на языки народов, проживающих на территории епархии. Такая постановка миссионерского дела, по его мнению, привлекла бы внимание христианского общества и скорее побудила бы правительство отпустить на Тобольскую миссию необходимые денежные суммы.

Интенсификации православного миссионерства в целом по Российской империи, и в частности на Урале и в Западной Сибири, помешали I Мировая

² См.: Волкова В.Н. Книга в контексте диалога культур // Русские старожилы. Материалы III Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». – Тобольск-Омск, 2000. С. 33.

война и события 1917 г. Однако известно, что в 1918 г. предполагалось объединить миссии Низовского края в Тобольскую Северную, открыть при Березовской церковноприходской школе миссионерское отделение для подготовки церковнослужителей из коренного населения, а также открыть при этой миссии переводческое отделение с привлечением к его деятельности бывшего миссионера, лингвиста и священника И.Е. Егорова [25, 60-61]. Тем самым, до самого прекращения миссионерства на Тобольском севере внимание Русской православной церкви к переводческому делу не ослабевало.

В заключение следует сказать, что православное миссионерство сыграло существенную роль в просвещении манси. Можно согласиться с Ю.Г. Хазанкович в том, что нам еще только предстоит осознать значение переводной духовной литературы как в преодолении бытового статуса мансийского языка, так роль этих переводов «в зарождении интеллигенции из среды аборигенного населения, национального, личностного самосознания» [Цит. по: 26, 49]. Более того, деятельность духовенства, занимавшегося переводами богослужебных книг на местные языки и создавших первые опытные образцы мансийской письменности, стимулировала развитие у манси национального языка. Через православное слово в культуру манси вошла иная реальность, был дан импульс к составлению словарей, азбук и последующему созданию письменности и литературы. Однако из-за чрезвычайной трудности перевода на мансийский язык понятий и значений христианского вероучения, серьезного значения успехи, достигнутые Русской православной церковью, не имели. В быту манси продолжали использовать так называемое картинное письмо [27, 3]. Опыты переводов религиозной литературы миссионерами не достигли своих целей – как появления мансийской письменности, посредством которой было бы возможно с успехом утверждать христианство среди манси, так и создания устраивающей Церковь в догматическом плане христианской литературы на мансийском языке.

Литература

- Догуревич Т.А. Свет Азии. Распространение христианства в Сибири в связи с описанием быта, нравов, обычаев и религиозных верований инородцев этого края. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1897. – 165 с.
- Миненко Н.А. Судьба православия на Обском Севере (XVIII – начало XX века) // Очерки истории Югры / Отв. ред. Д.А. Редин, Н.Б. Патрикев. – Екатеринбург: Изд-во «Волот», 2000. – С. 209-260.
- Сулоцкий А. Протоиерей Петр Андреевич Фелицин // Тобольские епархиальные ведомости. – 1883. – № 17. – Неофициальный отдел. – С. 352-362.
- Вдовин И. Предисловие // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX века). – Л., 1979. – С. 3-11.
- «И здесь появляется заря христианства...» (Обдорская миссия 30–80-е гг. XIX вв.): Источники / Сост. вступ. ст. и коммент. В.Я. Темплинга. – Тюмень: Мандр и К^а, 2003. – 328 с.
- Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства. 1822 – 1941 гг.). Сборник документов / Упр. по делам арх. Администрации Тюм. обл., Гос. арх. Тюм. обл., Тюм. обл. центр док. новейшей истории; / Отв. ред. Д.И. Копылов. – Тюмень: Б.и., 1994. – 319 с.
- Темплинг В.Я. Попов Петр Александрович // Большая тюменская энциклопедия. Т.2. – Тюмень, 2004. – С. 460.
- Из истории Обдорской миссии: Источники / Сост. вступ. ст., коммент. В.Я. Темплинга. – Тюмень: Мандр и К^а, 2004. – 288 с.
- Темплинг В. «Я не находил лучшего для себя мира, какой я чувствовал в кочевьях суровых детей суровой тайги». Предисловие // Из истории Обдорской миссии: источники. – Тюмень: Мандр и К^а, 2004. – С. 10-30.
- Епархиальные известия: из церковно-приходской жизни // Тобольские епархиальные ведомости. – 1889. – № 6. – Официальный отдел. – С. 61-63.
- Мюллер М. От слова к вере. Религия как предмет сравнительного изучения // Языки как образ мира. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 568.
- Отчет о состоянии Тобольского церковного древлехранилища с 26 октября 1903 г. по 26 октября 1904 г. // ТЕВ. – 1905. – № 4. – Официальный отдел. – С. 76-82.
- Павловский В. Вогулы. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1907. – 229 с., VIII.
- Андреева С.Г. Миссионерская деятельность Русской (православной) духовной миссии в Китае // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 79-86.
- Иванов, Петр. Из истории христианства в Китае / свящ. Пётр Иванов; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. – М.: ИВ РАН, 2005. – 224 с.
- Мавлютова Г.Ш. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX – начало XX века). – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2001. – 180 с.
- Отчет Тобольского епархиального комитета Православного Миссионерского общества за 1898 год // Тобольские епархиальные ведомости. – 1899. – Приложение к № 7. – С. 1-8.
- К сведению духовенства Березовского и Сургутского уездов // Тобольские епархиальные ведомости. – 1899. – № 6. Официальный отдел. – С. 122.

19. Предначинательные молитвы, переведенные на остяцкий язык Сосьвинско-ляпинского наречия // Тобольские епархиальные ведомости. – 1903. – № 10. Неофициальный отчет. – С. 245-246.
20. Азбука для вогул приуральских, составленная епископом Никанором, при участии П.И. Паутова, священника П. Малина, В.Л. Феодоровского и вогула Никиты Я. Бахтиярова. – М.: Синод. тип., 1903. – 73 с.
21. Отчет Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1902 год // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1903. – № 12. Отдел официальный. – С. 291-307.
22. Отчет Екатеринбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1906 год // Екатеринбургские епархиальные ведомости. – 1907. – Особое приложение к № 20. – С. 1-13.
23. Общее собрание тобольского комитета Православного Миссионерского общества // Тобольские епархиальные ведомости. – 1906. – № 9. – Неофициальный отдел. – С. 198-201.
24. Епархиальная хроника: Общее собрание членов Православного Миссионерского Общества // Тобольские епархиальные ведомости. – 1913. – № 10. – Неофициальный отдел. – С. 184-188.
25. Чернышев А.В. Кондинская противоязыческая духовная миссия // Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Т. 2. – Ханты-Мансийск, 2000. – С. 60-61.
26. Хазанкович Ю.Г. Православное миссионерство среди малочисленных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 39-49.
27. Волженина С.Ю., Фетисова Г.Я. От составителей // Издания на языках народов ханты и манси (1879-2006): библиогр. указ. / Департамент культуры и искусства Ханты-Манс. авт. окр. – Югры, Гос. б-ка Югры, Отд. краевед. лит. и библиогр.; [сост.: С.Ю. Волженина, Г.Я. Фетисова]. – Екатеринбург: Баско, 2007. – С. 3-4.

Заяц и иерархия потребностей: от трансформаций образа к философской завершённости

М.Ф. Ершов, кандидат исторических наук

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

Аннотация. В статье анализируется эволюция образа зайца в общественном сознании. Данный образ, оторвавшись от своего естественного природного носителя, обретает ряд очеловеченных свойств. Материнство,

мир детства, эротизм, сексуальность связаны как с перевоплощениями образов зайца, так и изменяемыми человеческими потребностями.

Ключевые слова: детство, заяц, миф, материнство, образ, потребности, сексуальность.

Осенью 2013 г. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН предложил ученым принять участие в конференции «Философия зайца»: неожиданные перспективы гуманитарных исследований». Отвлекаясь от конъюнктурной составляющей данного приглашения, мы считаем, что допустимо утверждать: в мировой культуре образ зайца устойчиво соотносится с качественными изменениями человеческого бытия. Соответственно, данная публикация посвящена анализу трансформаций этого образа.

Согласно А. Маслоу, в человеческой психике присутствует иерархия потребностей. По его мнению, на базовые человеческие потребности наслаиваются потребности более высокого уровня [1]. Создается своеобразная пирамида. Эта логичная концепция не объясняет, однако, восприятия и отражения данных потребностей в человеческой культуре. Человек, преследуя те или иные цели, должен первоначально осознавать их на мифологическом уровне. И лишь затем приходит время научно разработанной системы с абстрактными понятиями.

Миф предполагает образное мышление. Поэтому при мифическом осознании потребностей и выстраивании соответствующей иерархии с необходимостью возникнет их образное восприятие. Человеческим сознанием востребован образ этих всеобщих потребностей. Он должен одновременно выполнять функции знака, символа. Этот образ обязан удовлетворять ряду параметров. Поскольку потребности носят всеобщий характер, то для образа, их символизирующего, необходима широкая распространенность и узнаваемость. Еще одна закономерная черта – наличие пассивности, провокационности, и даже беззащитности, которые побуждали бы неудовлетворенного субъекта к активным действиям.

Важно, чтобы эти действия для субъекта были положительно окрашены, эмоционально приемлемы. Поэтому носитель образа, связанный с потребностями, не может не быть внешне привлекательным. При видимой беззащитности ему требуется максимальная динамика, быстрота, неуловимость, ведь окончательно человеческие потребности удовлетворены быть не могут. Конкретных потребностей неисчислимо много, они меняются. Так и образ, их олицетворяющий, должен быть единым и в то же время – многозначным, исторически изменчивым.

Полагаем, что оптимальный носитель этого образа – заяц. Семейство зайцевых (Leporidae) широко распространено на земной территории Северного полушария. Зайцы, будучи объектом охоты, не представляют угрозы для

человека, от них минимальный вред. Образ зайца многозначен. Здесь наблюдается переплетение многих смыслов. Нередко зайца отождествляют с кроликом, что, в общем-то, естественно. Зайца также бывает принимают и за кошку. Такое смешение отразилось в восточных гороскопах, в представлениях старообрядцев о нечистоте зайцев. На рынках при продаже тушек зайцев и кроликов оставляют из лапки, чтобы устранить сомнения покупателя: а не кошка ли это?

Наличествуют у семейства Leporida и такие симпатичные черты, как пушистый мех и выразительные глаза. Последние, равно как и размеры животных, подспудно воздействуют на наши родительские инстинкты, что нашло отражение в культуре. Образ зайца издавна устойчиво соотносится с материнством, детством, сексуальностью. Так, например, в фольклоре обских угров издавна сложилась заячья ипостась богини-матери *Калтась* [2, 56], кроме того, зайчиха дополнительно идентифицируется с покровительницей охотников лесной девой *Мис-не* [3, 102].

Известно, что в изобразительном искусстве Древней Греции сцены охоты на зайца символизировали гомосексуальную связь. Образ зайца оказался «подключен» к половым контактам. Символика достаточно выразительна: сильный мужчина ловит зайца, под которым подразумевается взрослый пассивный партнер или ребенок [4, 283]. Переключки с образами древнегреческого искусства наблюдается вплоть до наших дней. Достаточно вспомнить советский мультфильм «Ну, погоди!», где нехорошему сильному маскулинному Волку противостоит излишне правильный слабый и недостижимый для него Заяц, с выхолащенной гендерной идентичностью.

Вечные погони профанных и достаточно хитрых героев этого мультфильма самоценны сами по себе, без достижения конечного результата. По сути, между Волком и Зайцем происходит игра, флирт, порождающие аллюзии со скрытой эротичностью. Образы сказочных зайцев из мира детства сосредотачивают наше внимание не только на заячьих слабостях, но и на возможности активных воздействий на их носителя. Это могут быть поедание, поимка, кормление, ласки и другие сублимации нереализованных потребностей. И именно в таком образе Заяц нам интересен и привлекателен.

В юности заячьи образы видоизменяются. Мультишные зайцы плавно перевоплощаются в интимные прозвища любимых. И здесь кролик с зайцем вновь оказываются легко узнаваемыми фигурами. Далеко не случайно, что секс-индустрия давно и активно использует эти коммерчески раскрученные бренды. Достаточно вспомнить растиражированный символ мужского журнала «Playboy»... Значимость для человека любовных отношений ведет к их обожещению. Попутно она же «работает» на возвышение

их зрительных образов – кролика и зайца. Плодовитость этих зверьков возводится на пьедестал, вплоть до её сакрализации.

Однако зайцу нет постоянного места на божественном олимпе. Да, заяц обитатель мифического бестиария, но он не принят в его высшие аристократические сферы. Максимум его реализованных возможностей – попадание на Луну, о чем сообщают восточные легенды. Заяц, так уж сложилось, обычно жертва. Он всего лишь материальный носитель, одна из ипостасей загадочной витальной энергетики. Он излишне суетлив, не выдержан, склонен к ситуативности, его поведение не соответствует нормам неподвижного сакрального мира. Заяц – существо земное, привязанное к грешному миру, к событиям человеческой жизни.

Когда наша плотская любовь трансформируется в материнство, отцовство, зрелость, то параллельно с ними, опять-таки, присутствует образ зайца. Если для детей заяц одушевленный персонаж, то современные родители воспринимают его вполне рационально. И лишь затем, при отвлечении от житейских проблем, образ зайца отрывается от сложившихся ранее стереотипов. Заяц становится объектом философствования, рефлексии. Чем же характеризуется этот образ? Каковы его атрибуты?

Заяц вездесущ, но его качества изменчивы. Перемещения этого образа от одного смысла к другому кажутся бесконечными, как мир человеческих судеб. Однако и в этом хаосе можно выделить определенные закономерности, структуру, качественное развитие. Как свидетельствует нижеприведенная таблица, в сфере культуры ушастый зверек олицетворяет некое восхождение:

Ареал обитания образа	Время человеческой жизни	Психические свойства образа
мир природы	материнство	слабость
профанный мир	детство	хитрость
сакральный мир	юность	упорство
рациональный мир	зрелость	условность
мир рефлексии	старость	мудрость

Куда ведет это восхождение? Видимо, оно повторяемо и бесконечно в истории и человеческой жизни. Заяц символизирует наше стремление к возможно полному выявлению и раскрытию своих личных возможностей. А. Маслоу назвал его самоактуализацией. Её отличительными чертами оказываются иерархия потребностей и преодоление собственного несовершенства.

Параллельно этому человеческому стремлению длительную историческую и повторяющуюся социокультурную трансформацию проходит образ

зайца. От естественного природного объекта наш ушастый персонаж эволюционирует к сакральному образу, но так и не обретает его окончательно. В ряде случаев ценностная приниженность зайца превращает его в продукт масс-культуры. Преодоление её господства оборачивается интеллектуальной рефлексией, итогом которой и стало появление эпатажной «философии зайца».

Литература

1. Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб., 1999.
2. Мифология манси. – Новосибирск, 2001. – 196 с.
3. Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск, 1999. – 260 с.
4. Николаева И.Ю. Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательного. – Томск, 2005. – 301 с.

Психологические подходы при формировании туристического продукта этнографической направленности

В.А. Лобова, кандидат психологических наук

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

Аннотация. Психологические подходы в области этнотуризма включают, с одной стороны, мониторинг стресс-чувствительности принимающего населения, с другой – комплексные меры по подготовке кадров в области этнотуризма, с использованием современных, в том числе дистанционных, методов подготовки специалистов в данной области.

Ключевые слова: этнотуризм, аборигены Севера, стресс-чувствительность, комплексный подход.

Развитие этнотуризма на территории Ханты-Мансийского округа – Югры (ХМАО – Югры) является в настоящий период одним из факторов сохранения родного языка и родной культуры коренных народов Севера, важным средством профилактики этнических конфликтов в регионе, а также мощным стимулом сохранения и сбережения здоровья населения. Однако разрабатывая большие и малые проекты туриндустрии на территории округа, необходимо размышлять не только о развитии промышленных инвестиционных проектов, но и проявлять особое внимание к людям, к так называемому человеческому фактору.

Исследования показали, что крутой перелом, произошедший в России в последние десятилетия, существенным образом отразился на здоровье и психологическом состоянии коренных малочисленных народов Севера [1]. Аборигенные народы северных территорий в переходный к рыночной экономике период оказались во многих отношениях менее подготовленными и защищенными, более ущемленными, чем жители других регионов России. Это коснулось таких жизненно важных показателей, как жилищно-коммунальные и бытовые условия, медицинское обслуживание, условия работы, возможность проведения отпуска, культурного досуга и др. В целом, население трудно, а порой болезненно переживало реформирование экономики.

В настоящий период мы отмечаем снижение стрессов и депрессий в северных регионах, однако коренному населению, его экономическому и социальному обеспечению, сохранению традиционных промыслов и культуры также необходимы новые формы трудоустройства, заработка и расширение возможностей в сфере активной реализации рыночных форм отношений.

В связи с этим, безусловно, положительную роль в настоящий период могут сыграть новые туристические маршруты, что поможет стабилизировать финансовую ситуацию части аборигенов Севера, трудоустроить безработных жителей, положительно повлиять на жизненные установки населения. В то же время необходимо учитывать особую уязвимость территорий традиционного природопользования, и таким образом разрабатывать мероприятия туристической отрасли, чтобы не только транслировать культуру, но беречь и сохранять неповторимый самобытный мир. Необходимо помнить также, что утрата этнической самобытности может сегодня обернуться депрессией и потерей духовной близости со своим народом.

Исследования показали, что в сфере традиционных форм промыслового хозяйства каждый третий оленевод негативно оценивает свой жизненный тонус. К увеличению жизненного истощения у аборигенов Севера ведет ситуация особо напряженного труда в условиях Севера. Возрастной срез показал, что у мужчин показатель достигает максимума в 30-летнем возрасте. Реже жизненное истощение фиксируется у 40-летних мужчин. Именно 40-летние оленеводы оказались лучше других возрастных групп адаптированы к новым рыночным отношениям. Напротив, у аборигенов Севера хроническая усталость чаще выявляется в 40-летнем возрасте, в 2 раза чаще, чем у мужчин.

С ростом жизненного истощения увеличивается и количество конфликтов в семье [2]. В настоящее время каждый третий житель указывает на собственную семью как на источник острой психической травмы и отмечает в своих анкетах, что в его семье часто возникают напряженные отношения.

Анализ факторов, влияющих на формирование стресса у аборигенного населения Севера, показал, что в структуре ранговых мест, характеризующих основные причины стресса, женщины вслед за работой отмечают состояние нервно-психической сферы. У мужчин среди основных причин стресса, помимо работы, отмечается суровый и тяжелый быт.

Анализ межнациональной напряженности показал, что межэтнические отношения охарактеризовали как стабильные и проблемные $\frac{1}{3}$ респондентов среди аборигенов Севера (68%). 32% респондентов считают межэтнические отношения напряженными, а 7% жителей полагают, что для межэтнических отношений характерна очень сильная напряженность. При корреляционном анализе взаимосвязь тревоги с межэтническими конфликтами у аборигенов Севера оказалась более тесной, чем с проблемами сурового быта и повседневным нервным напряжением.

Исследования показали также, что важнейшим поводом для беспокойства у коренных северян являются вопросы, связанные с сохранением национальной самобытности. По результатам социологического опроса, значительное число респондентов всерьез обеспокоены опасностью утратить национальную самобытность. Эти опасения подтверждаются данными о том, что больше половины опрошенных аборигенов Севера (60%) равнодушно относятся к обычаям и традициям национального характера. Национальные обряды выполняет полностью только 11% жителей. Чуть больше трети респондентов (38%) ответили, что они выполняют национальные обряды частично. 28% респондентов национальные обряды не выполняют, и примерно такое же число жителей (23%) не знает обрядов совсем.

В свою очередь, 15% респондентов также признали наличие этой опасности. Однако они сочли, что не стоит преувеличивать опасения по поводу утраты этого важнейшего феномена этничности. В том, что подобной опасности не существует вообще, убеждена примерно десятая часть опрошенных северян (10%). На этот вопрос также затруднились ответить 15% жителей, по-видимому, считающих, что неправомерно выделять этот фактор как разъединяющий.

Стремительно происходящие позитивные изменения социальных установок у коренных жителей сегодня мы объясняем особой ментальностью, свойственной аборигенам Севера. Многовековая адаптация сформировала у северян особую пластику нервной системы. Ее характеризует большая устойчивость и низкий темп перцептивных реакций, хорошая переключаемость, целостность восприятия.

Адаптивные возможности коренных северян, приспособившихся и выживающих в хрупких экосистемах Арктики и в крайне экстремальных природно-климатических условиях, чрезвычайно велики. Бытовой уклад северян отличается предельной рациональностью. Веками выработаны

средства удовлетворять нужды настоящего и не подвергать риску жизнь будущих поколений. Существуют правила гигиены, обрядов и ритуалов для укрепления физического и психического здоровья, большое внимание уделяется закаливанию, развитию силы и выносливости. Ежегодно мы наблюдаем эти результаты на потрясающе красивых праздниках, посвященных Дню оленевода. Ядром личностных характеристик у коренных северян являются плотные, упругие и стеничные свойства: упорство, целеустремленность, высокая аффективная заряженность, природный оптимизм и живость.

Для мужчин-аборигенов Севера характерно чувство ответственности, хороший самоконтроль, рационализм, реалистичность и сдержанность. Женщин-аборигенок Севера отличает жизнелюбие, высокая нравственная требовательность, выраженное стремление к самобытности и выполнению традиционной роли хранительницы очага. Аборигены Севера выносливы и терпеливы и не ограничивают объемы работы в связи с физическими и эмоциональными проблемами. Кроме того, коренные жители более активны в общественной жизни, чем пришлое население. Представители из числа КМНС чаще, чем работающие в округе мигранты, в качестве ценности отмечают собственное жилье и хорошие отношения в семье. В понятие здоровье аборигены Севера в равной степени вкладывают физическое и психическое здоровье. Среди ценностей, согласно исследованиям, отмечаются интересная работа, наличие друзей, материальный достаток.

Разрабатывая этнопродукт, необходимо, таким образом, закладывать в его содержание идейный смысл, знакомство с материальной и духовной культурой, включение в жизнь традиционной культуры, а также общение в многонациональной группе. Проведенные исследования показали важность для развития туристической отрасли в ХМАО – Югре таких мероприятий, как проведение мониторинга стресс-чувствительности принимающего населения (КМНС), а также необходимость разработки комплекса технологий по этике поведения на территориях традиционного природопользования, включающий этический кодекс поведения с учетом традиционного мировоззрения КМНС. На сегодняшний день существует острая необходимость в подготовке квалифицированных специалистов, туроператоров и менеджеров, в связи с чем требуется создание комплексной системы подготовки по специализации «этнотуризм» как отраслевой для специалистов, связанных с решением актуальных вопросов развития туристической отрасли в округе [3]. Важно разработать специальные учебно-методические комплексы, позволяющие активно реализовывать обучение в области этнотуризма. В связи с этим необходимо особое внимание инновационным разработкам и активно внедрять мультимедийные учебно-методические комплексы.

Необходимо издание специализированных учебных пособий по этнотуризму, которые включали бы методические рекомендации по проведению межкультурных тренингов, правила делового этикета, а также освещали проблемы психологии конфликта в этнотуризме.

Подчеркнем, что при подготовке кадров важно задействовать дистанционные образовательные технологии, используемые для оживления технологического процесса при подготовке кадров для сферы этнотуризма. Разработка качественного электронного образовательного ресурса в сфере этнотуризма может способствовать тому, что всякий желающий из числа КМНС может получить образование непосредственно по месту жительства, в том числе на ТТП, без отрыва от основной деятельности. Дистанционное обучение позволит активно задействовать сетевую или кейсовую технологию, использовать современные пакеты обучающих программ, что в значительной мере расширит активность и возможности будущих туроператоров в области этнотуризма.

Безусловным преимуществом будет как сокращение себестоимости обучения, уменьшение расходов на содержание учебных площадей, так и значительное увеличение численности лиц из числа КМНС, задействованных в будущем для этой важной в регионе и активно на сегодняшний день развивающейся отрасли.

Следует использовать возможности существующих в настоящее время программ, разработанных по проблеме повышения квалификации в области туризма, такие, например, как «Открытый курс по межкультурному менеджменту» (Германия), «Методы измерения культурной сензитивности» (США), «Обучение навыкам ведения межкультурного тренинга» (Англия), а также созданных учеными, работающими непосредственно в регионе. Методологический подход к разработке указанных вопросов и проблем может с успехом реализовать научный и кадровый потенциал, накопленный в Обско-угорском институте прикладных исследований и разработок (Ханты-Мансийск).

Литература

1. Лобова В.А. Психологическое благополучие личности в популяции северных этносов: монография. – Ханты-Мансийск: Информационно-издательский центр ЮГУ, 2010. – 330 с.
2. Лобова В.А. Влияние психосоциальных факторов на благополучие семьи в этнических популяциях северных регионов // Вестник угроведения. – 2011. – № 3 (6). – С. 89-96.
3. Суртаев Б.М. Формирование мотивов и организация занятий физическими упражнениями, спортом и туризмом // Вестник угроведения. – 2012. – № 2 (9). – С.177-182.

Средства передвижения хантов д. Тугияны полноватского Приобья

Т.Р. Пятникова

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

Аннотация. В процессе своего существования человечество приспосабливается к окружающей среде через создание материальных средств. На их формирование оказывают влияние самые различные факторы: природная среда, особенности образа жизни и хозяйственные занятия населения. В материальной культуре обских угров есть множество локальных вариантов, со своими особенностями, выражающимися в конструкции, материале и т.д. В статье описываются средства передвижения хантов полноватского Приобья, начиная с древнейших времён по настоящее время.

Ключевые слова: древесина, инструменты, средства передвижения, лодка, сани, лыжи, копылья.

Многовековой уклад жизни обских угров был тесно связан с миром природы. Им с давнейших времён были хорошо известны качества древесины, например, ель – гибкая и лёгкая, сосна – крепкая, кедр – мягкий, лёгкий, пихта – хрупкая, черёмуха – гибкая и т.д. С учётом этих качеств дерево использовали при строительстве дома, транспорта, для изготовления домашней утвари, охотничьего инвентаря, поделок, культовых предметов и т.д. С деревьями связана и духовная культура народа, некоторые из них считались «священными» и являлись объектами почитания [1]. Человек знал, в каких местах, в какое время года лучше заготавливать древесину. При обработке древесины основными инструментами были топор *лаюм*, сверло *пур*, тесало *кєран*, нож *кеши*, рубанок *вудтуп*, пила *йх эвты карты*.

Средства передвижения обских угров описывали многие учёные, это работы У.Т. Сирелиуса [2], Н.А. Варпаховского [3; 4], Е.Г. Фёдоровой [5], Н.В. Лукиной [6], В.М. Кулемзина [7] и др. Поэтому мы не будем подробно останавливаться на описании средств передвижения и их изготовлении, затронем лишь некоторые особенности их использования на данной территории, народные представления, связанные с использованием тех или иных пород дерева.

К самому древнему средству передвижения можно отнести плот. В преданиях о «священном потоке» говорится, что людей на плоту разнесло в разные стороны. На плоту в середине натянут полог из кожи налима (стерляди), он служил жилищем при перемещении на дальние расстояния. Второй вариант – на плоту был шалаш. Судя по преданиям, плот мог быть

многослойным (7 слоёв), имел большую вместимость, грузоподъёмность, устойчивость, проходимость. На нём передвигались по течению, отталкиваясь шестом.

Со временем появились лодки *хон* (долблёнки, калданки, неводники, байдарки и т.д.) различных типов и размеров. Их изготавливали из лёгкой и крепкой древесины, и это требовало большого мастерства. На лодке благодаря веслу можно было плыть против течения.

Для передвижения по небольшим речкам и озёрам использовали лодку-долблёнку *ай хон* ‘маленькая лодка’, сделанную из ствола осины *хон юх* (досл.: лодка, дерево). В литературе они встречаются под названием облас. На его изготовление осину рубили весной, когда сойдёт снег, отёсывали поверхность дерева и топором заостряли нос и корму, делали заготовку. Выдалбливали древесину из середины дерева теслом, инструмент с изогнутым полукруглым лезвием. Рубанком обстругивали, сглаживали дерево. Для разводки бортов лодку ставили на чурки, внутрь наливали воду, и во всю длину разводили под ней костёр. Разводка бортов производится постепенно и очень осторожно. Начинали со средней части лодки, постепенно меняя распорки на большие, которые вставляются в бока лодки с внутренней стороны. Когда древесина хорошо распарится, и можно развести борта, их закрепляли вставленными поперечными палками. Для сверления отверстий употребляли самодельное сверло. Лодки эти лёгкие и обладали хорошим ходом. Некоторые лодки были неустойчивые *хумплайң*, это зависело от дна лодки. На них надо уметь правильно сидеть, иначе можно перевернуться. Такая лодка поднимает одного человека, легко переносится волоком через мели. Управляли одним веслом, сидя в середине лодки. Если лодка дала трещины, зашивали кедровым корнем и заливали кедровой смолой. На таких лодках ездили мужчины и женщины. Делали лодки-долблёнки из кедра, они легче, прочнее и в воде не намокают, т.к. древесина смолистая, водоотталкивающая. В прошлом такие лодки были наиболее распространены у мужчин. Их использовали для осмотра сетей и других ловушек на маленьких речках и озёрах.

Судя по героическим сказаниям, в прошлом были берестяные лодки, обласа с берестяными бортами в несколько гребцов. Против берестяных лодок действовали луком и стрелами, пробивали и осинового лодки, ставили в воде деревянные колья [8]. Каркас у берестяных лодок был из черёмухи, борта и днище – берестяные. Лодка делалась двойной (сверху в готовую лодку вставлялась точно такая же, но несколько меньших размеров) [9, 174].

С изготовлением досок появились лодки-калданки, доски между собой соединяли кедровым корнем. Щели с внешней стороны заливали смолой *аңх*. Собирали смолу с кедра, которая течёт в кучу и со временем становится твёрдой, его рубили топором, затем варили. Они были на несколько

человек и разных размеров. На корме сидел человек и управлял лодкой кормовым веслом (обычно мужчина), женщины и дети гребли у носовой части вёслами на уключинах. На них ездили по реке на покос, проверять сети и т.д.

С появлением инструментов для распиливания досок делали специальные сооружения и пилы: один стоит наверху держит пилу, другой внизу. Гвозди для скрепления досок получали таким образом: весной ловили плывущие по реке старые катера, лодки. Сжигали их, оставались гвозди, скобы, их очищали от ржавчины и скрепляли доски. Для прочности на лодках делали опруги *микър*, к ним прибавляли доски. По числу опруги (5–7) говорили о размере лодки, например, *ветые микруп хон* ‘с пятью опругами лодка’ и т.д. Они были большей грузоподъёмности. Впереди сидение *нюдн омсты тәхи* ‘у носа сидеть место’ для гребца двумя вёслами *ийш дән*, он сидел спиной к носу лодки, вёсла были на уключинах *ийш дән аңкал*. В зависимости от размера лодки гребцы могли располагаться по несколько пар. Сидящий на корме *севсән* управлял лодкой кормовым веслом *севс дән*. На таких лодках в середине устанавливали мачту для паруса из брезента, натягивали его при попутном ветре. Против течения, где позволяют берега, лодку с грузом тянули на лямках бечевой, один человек в лодке управлял им. С появлением колхозов таким же способом неводили на больших лодках-неводниках. С появлением подвесных лодочных моторов корму стали делать плоской, под сиденье ставили бак с бензином.

Большие, в середине крытые лодки, называли *саран хон* ‘зырянская лодка’. Вероятно, был заимствован у зырян. При поездках на дальние расстояния в середине лодки находились дети, спали, хранили продукты, вещи от дождя (был аналогом плота). На них ездили на дальние расстояния всей семьёй.

Были небольшие лодки, имеющие в середине покрытие из досок, байдарки *путарка*. Другое название – *хурйң хон* ‘крытая лодка’. В нём хранили вещи от дождя, продукты, находились дети во время переезда всей семьёй в летние (осенние) юрты. На таких лодках в недавнем прошлом ездили с концертной программой работники культуры по рыболовецким станам и колхозным покосникам. Везде они были дорогими и долгожданными гостями. Они рассказывали новости, происходившие в стране, поздравляли передовиков производства и т.д. Со временем их заменили культлодки – разукрашенный небольшой катер.

На зиму лодки вытаскивали на берег и переворачивали вверх дном, чтобы не гнила, и дно хорошо просохло. Весной их приводили в порядок, готовили к летней путине.

Со временем стали ходить пароходы, катера *тутйң хон* (досл.: с огнями, лодка). В колхозах появились маленькие катера «Свобода», «Кантемир»,

«Полноватец», Табеска. С ликвидацией колхозов (1992 г.) проржавевшие катера стоят на берегу. В настоящее время ходит пассажирский теплоход «Заря». Первые лодочные моторы появились в 1960-х г., это «топтун», «зит», их устанавливали в середине лодки. Затем появились подвесные моторы «Стрела» и др., «Ветерок – 8, 12», их устанавливали на корме лодки. Моторы посильнее – «Нептун–23», «Вихрь –20, 25», «Ямаха» и т.д. устанавливают на появившиеся лодки-шлюпки.

В настоящее время в деревнях продолжают изготавливать и использовать деревянные лодки, так как они легки и практичны. Люди старшего поколения предпочитают устанавливать на них малосильные моторы.

Зимними средствами передвижения являются лыжи *дух* (широкие, подбитые мехом, узкие), сани *ахъл* (ручные, лошадиные). Женщины, мужчины, дети имели личные средства передвижения, изготовленные из различных пород древесины, так как некоторые деревья считались священными, и женщинам нельзя было на них садиться. В зависимости от назначения они различались размером, формой. Все детали скреплялись между собой кедровым корнем и специальными деревянными втулками, со временем их заменили верёвкой, проволокой.

Дети начинали ходить на лыжах с 7-8 лет. Лыжи делали из лёгкой и гибкой древесины ели, сосны, осины. Заготовки делали весной, вначале древесину для гибкости подогревали, верхнюю часть загибали и привязывали к специальной палке, ставили так и в течение лета они принимали необходимую форму.

Лыжи широкие были простые и подбитые шкурой *нымъл*. Подошва лыж клееная или подбитая шкурой жеребёнка, чтобы не прилипал снег и легко было передвигаться. Поднимаясь на возвышенность, лыжи обратно не скользили, т.к. шерсть препятствовала этому. Для нижней части обуви делали мешок *нымъл ват*, для защиты обуви от налипания снега. На лыжах, проверяя ловушки, преследуя добычу, охотники совершали многокилометровые переходы. Атрибутами охотника были топор, заткнутый за пояс на боку, нож в ножнах, верёвка, деревянная лопатка для разгребания снега возле ловушек, крылышко птицы для очистки снега от ловушек. Основным оружием на охоте были лук и стрелы. С приходом русских появились огнестрельное оружие, капканы. В прошлом охотник выходил на промысел лишь в том случае, когда возникала в этом необходимость, и добывал столько, сколько нужно было его семье. На простых, не подбитых лыжах ходили весной, во время наста. Охотник делал палку-посох, внизу приделывал самодельное деревянное кольцо, чтобы не проваливался в снег. В другой руке держал деревянную лопатку для разгребания снега.

По воспоминаниям информантов: «У нас, детей, тоже были лыжи из осины, ходили на них в лес по дрова, катались с горки. Мальчики ходили ставить петли на зайцев, куропаток» (Ользина М.Г., 2008 г.).

У женщин были свои лыжи, сделанные из осины. На них они ходили в лес за дровами в отсутствие мужчин – проверять рыболовные снасти.

По рассказам информантов, «лыжи изобрели, глядя на Млечный путь – след мифологического героя *Ай Моц хэ*, который гнался за шестиногом лосём. Отрубил ему задние ноги, чтобы человек на земле его мог добыть» (Лельхова А.В., 2006 г.).

Не меньшее значение в хозяйстве имели сани. В зависимости от назначения они были разных типов и размеров. Санки ручные охотничьи делали из осины, ели. Женские сани делали из осины.

На данной территории оленеводством не занимались. По сведениям учёных, в прошлом применяли в качестве транспорта собак: «В своих хозяйствах содержали сначала только охотничьих собак, впрягая их в небольшие сани». В одном из родовых преданий о переселении людей на данную территорию говорится, что «некогда сын Пелымского Торума пришёл сюда с Пелыма, а за ним пришли и люди, которых привела сюда собака, ... и поселились здесь жить...» [10, 224]. В частности, Г. Новицкий сообщал о том, что березовские ханты... как транспорт использовали собак. Длительное и одновременное существование собачьей упряжи у угров и самодийцев свидетельствует о её большей древности, чем оленной, на территории Западной Сибири [9, 170–171].

В наиболее раннем этнографическом описании народов Западной Сибири о транспорте имеется упоминание, датированное концом XV в. Это описание похода ярославских князей в Югорию, приводимое Г.Ф. Миллером: «А от Печоры воеводы шли до Камени две недели. ... Из Ляпина встретили с Обдора на оленях Югорские князи. А от Ляпина шли воеводы на оленях, а рать на собаках». Таким образом, в конце XV в. на территории Западной Сибири был распространён как оленный, так и собачий транспорт. ... П.С. Паллас отмечал, что выше Берёзова преобладали рыболовство и охота, традиционное жилище – бревенчатая юрта, ... собак «содержат великое множество для езды зимой и на поездки для дворовых надобностей». [9, 167].

До образования колхозов на данной территории население содержало скот, в т.ч. лошадей, и они были самым распространённым видом транспорта. Лошадей в Западной Сибири держали ещё до прихода русских. По сведениям В.В. Бахрушина «В южной части Пелымского уезда застал земледелие ещё Ермак, который собирал по Тавде «хлеб в ясах», туземцы «пахники пахали»... на себя до (основания) Пелымского города лет за 40 и за 50» ... что вогуличи ещё в конце XVI и начале XVII в. держали лошадей, на которых пахали, коров, овец [11, 17–18]. Так что с лошадьми они имели дело ещё до прихода русских. Впоследствии, переселившись на данную территорию, с приходом русских переселенцев обзавелись лошадьми и здесь, которые использовались, в первую очередь, как транспортное средство для перевозки грузов и для охоты, и как жертвенное животное.

Ручные санки *tŷit* (в деревнях они ещё в ходу) лёгкие, они служили охотникам в осенний период, на них и сейчас подвозят дрова к дому, небольшие грузы и т.д. Впереди к перекладине *əxəl syŋəl*, скрепляющей полозья *əxəl pātŷ*, привязана верёвка. Собираясь на охоту, к санкам подпрягают собаку или охотник тащит сам. Охотник идёт на лыжах, а за ним собака везёт санки, иногда с его помощью, груженные промысловыми предметами, продуктами, а обратно везёт добычу. Санки для перевозки дров и охотничьи различались. Охотничьи были уже и длиннее, для удобства проехать между деревьями. Для дров шире, чтобы не упали. Санки имели дощатый настил. Различные детали саней изготавливались из разных пород дерева.

Для детей делали специальные детские санки. Дети в них впрягали собаку, катались с горки (это было ещё в 1940-е г.).

Грузовые сани, в которые впрягали лошадь, для перевозки дров, сена. Они низкие, крепкие, имеют пять-шесть пар копыльев, поставленных прямо. На мужских охотничьих санях копылья для лёгкости делали из ели. Древесина ели крепкая и белая. В фольклоре часто встречается их описание: *nŷvi xəł ŷəx kŷrɛp əxɫɛm* 'из белой ели-древесины копылья [моих] саней'. Копылья крепили между собой корнем дерева, позже верёвкой. Полозья делали из древесины берёзы (хорошо гнётся и не ломается) с загнутыми носами.

Охотничьи сани были выше, чем грузовые, имеют три пары копыльев, поставленных в наклон от передней части. На них охотник весной гонялся за лисами, лосями. Информант вспоминает: «Дедушка рассказывал, что раньше у них, кроме обычных лошадей, были лошади какой-то породы, ноги высокие, худые, тяжести на них не возили. Их использовали только во время охоты, гонялись за лисами. Однажды летом выпал снег, не успели приготовить сено. В ту зиму погибли лошади, коровы. В военные годы хороших лошадей забрали и увезли. Теперь лошадей этой породы не осталось» (Ользина М.Г.).

Сани для невесты *menŷnə əxəl*, или *xurəŋ əxəl* имели по бокам невысокие борта, на сиденье стелили орнаментированное суконное покрывало, украшали. На них впоследствии при переездах перевозили детей и прочее. Они были личными санями женщины.

С появлением русских в Сибири встал вопрос об организации надёжного сообщения между центром и отдалённой окраиной, перевозки почты, груза, людей (начальство). Были открыты особые станции для перемены лошадей – ямы на наиболее оживлённых направлениях. В связи с чем появились новые виды саней: кошевые сани или кошёвка, розвальни. Лошадь, запряжённая в сани, – это удобный транспорт, в настоящее время почти не

используется. На данной территории в прошлом верховая езда на лошади не практиковалась. По представлениям хантов, «всадник на лошади – это образ *Мир ванты хэ* 'За людьми смотрящий мужчина'. С появлением колхозов верхом на лошади ездили пастухи, когда перегоняли скот. В летнее время использовали телегу русского образца для перевозки грузов.

В настоящее время большое развитие получили современные виды транспорта – фабричные магазинные лыжи, моторные лодки, катера, теплоходы, автобусы, вертолёты, снегоходы.

Литература

1. Пятникова Т.Р. Растительный мир в верованиях хантов усть-казымского Приобья // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы научно-практической конференции IX Югорские чтения (20.12.2010 г., г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 172-181.
2. Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. / пер. с нем. и публик. д.ист.н. Н.В. Лукиной. – Томск: изд-во Том. ун-та, 2001. – 344 с.
3. Варпаховский Н.А. Рыболовство в бассейне реки Оби. 1. Орудия рыболовства и продукты рыбного промысла. – СПб: Типография Санкт-Петербургского Градоначальства, 1898. – 143 с.
4. Варпаховский Н.А. Рыбы бассейна р. Обь. – СПб., Тип. Исидора Гольберга, 1902. – 230 с.
5. Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: «Европейский дом», 2000. – 368 с.
6. Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (Восточная группа). – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1985. – 367 с.
7. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Этнографические очерки. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1977. – 225 с.
8. Патканов С.К. Очерк колонизации Сибири. Т.2. // Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. – Тюмень, Изд-во Ю. Мандрика, 1999. – С.103-104.
9. Козьмин В.А. К вопросу о времени появления оленеводства у обских угорцев // Этнография Северной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – 192 с.
10. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.
11. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. – Л., Изд-во института народов Севера, ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1935. – 85 с.

Информанты

Ользина Матрёна Григорьевна, род. 1930 г.р., ю. Суреи.
Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, род. 1923 г.р., д. Пашторы.
Гришкина Илларион Николаевич, 1932 г.р., ю. Суреи.
Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, 1932 г.р., д. Пашторы.
Гришкина (Лельхова) Екатерина Константиновна, 1930 г.р., д. Пашторы.
Курикова (Молданова) Мария Ивановна, 1928 г.р., д. Ванзеват.
Юмина (Лельхова) Матрёна Григорьевна, 1934 г.р., д. Пашторы.
Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, 1930 г.р., ю. Чуэли.

Представления и обряды хантов усть-казымского Приобья, связанные с жилищем

Т.Р. Пятникова, Е.Ю. Лельхова

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

Аннотация. В данной статье рассматриваются правила поведения и верования хантов усть-казымского Приобья, связанные с жилищем. Материалом статьи стали записи устных рассказов коренных жителей Белоярского района, собранные во время командировок с 1998 по 2010 гг.

Ключевые слова: жилище, переселение, святой угол, божества, Тўт аңки 'Огонь мать', Тарум аңи 'Небесный отец', Мўв аңки 'Земля-мать', Ил мўв ики 'Нижнего мира хозяин', Ай Калтац 'Маленькая Калтац'.

Жилище у хантов является важнейшим элементом не только материальной культуры, но и духовной. Изучением и описанием жилища занимались многие учёные: З.П. Соколова [1; 2; 3], В.Н. Кулемзин, Н.В. Лукина [4], И.Н. Гемуев [5], Е.И. Ромбандеева Е.И. [6], Е.Г. Фёдорова [7], А.В. Головин [8], З.И. Рандымова [9] и др. авторы. Обобщающие сведения по этой теме опубликованы в книге серии «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири» [10]. Авторы в своих работах подробно рассматривают конструкцию построек, но в связи с мировоззрением народа жилище хантов данного региона ещё не рассматривалось.

Строительство и вселение в новое жилище сопровождалось определёнными обрядами и представлениями. Некоторые сведения об этих обрядах можно найти в литературных источниках. В настоящее время многие древние элементы обрядов уже утрачены, но появились и новые.

Ханты никогда не строили селение на случайном месте. При выборе места учитывались удобство подъездных путей, ландшафта. Всё должно быть

вблизи: лес для охоты, речка и водоёмы, где водилась рыба, места для покосов и выпаса скота и т.д.

Выбор места для строительства дома, был связан с рядом запретов и поверий. Например, нельзя строить дом на месте сгоревшего, рядом с местом, где молнией было сломано дерево, рядом с заброшенным селением, со старым кладбищем, с местами обитания зверей, птиц. Были запреты, связанные с заготовкой древесины. По рассказам информантов: «Дерево нельзя рубить в новолуние, и когда идёт на убыль, надо чтобы наполовину был виден, иначе быстро сгниёт. Кору сразу не снимают, дают немного подсохнуть, тогда легко снимется. Древесину кедра не использовали, по народным представлениям, это дерево хозяина Нижнего мира *Ил мўв ики*, может повлиять на жизнь семьи» (Инырев Д.М., Пендахов Д.Л., 2002 г.). Хорошим считалось обжитое место, рядом с домом родителей. В настоящее время в деревнях часто встречаются дома детей, стоящие рядом с родительским домом. (Данные сведения имеются и в героических сказаниях).

Судя по фольклорным данным: дом отделял человека от окружающего мира, в нём человек мог чувствовать себя в безопасности, и может поэтому большинство сказок начинаются со слов «в одиноком поселении среди деревьев с божествами, в одиноком поселении среди деревьев с духами, жили ...». В доме можно укрыться от воздействия сверхъестественных существ. С домом связывали благополучие всей семьи в дальнейшей жизни. Нормы поведения в доме связаны с мировоззрением, с традиционными запретами.

Переходу в новый дом предшествовали определённые действия, обряды, это перенесение в первую очередь духов-покровителей семьи, рода, огонь, которая также выполняет охранительные функции дома, семьи. Приведем три варианта.

1 вариант. При переселении в новый дом вначале его окуривали. В первую очередь вносили ящики с прикладами божеств, делали это мужчины. Переселение часто совпадало с разделением семьи. В этом случае родители отдавали сыну от прикладов родового божества *нос* (это может быть халат, положенный при жертвоприношении божеству или платок). Считалось, что таким образом с каждым из отделившихся сыновей пойдёт сын родового божества хранителем семьи в новом доме. В дальнейшем уже сын сам делал жертвоприношения и клал подарки (сшитый халат, шапка, платки и отрез материала). В новый дом из родительского дома переносили и угли с печи (чувала), из них зажигали первый огонь в доме. Невестку *меньне* за руку в дом вводила свекровь *вэнтпэл* и вела к очагу (огню). Вместе они проводили обряд угощения огню *Тўт аңки*. Затем свекровь её сажала на кровать, где натянут полог *хашап сай*. После угощения чаем родственников и соседей по случаю перехода в новый дом, свекровь снимала полог

и невеста хозяйничала в новом (своём) доме. Через два-три дня совершали обряд жертвоприношения по случаю новоселья. Животное посвящали покровителю головы хозяина дома *ухал вохум тӕхи*. Переселение в новый дом обычно происходило в летний период (Лельхова У.Н., 2008 г.).

2 вариант. Переселялись обычно на растущий месяц в середине дня. Хозяин заранее договаривался с кем-либо из родственников или соседей о переносе ящиков с прикладами божеств в новый дом. В назначенный день утром ставили угощение божествам, хозяин окуривал священный (молевой) угол *вут (мул) суӀ* и «ящички» с прикладами *дӕнх дарацт*. На порог клали железный предмет (обух топора, нож, камень) и выносили их на улицу (их могло быть несколько штук). Ставили на деревянные санки (ручные охотничьи) и везли к новому дому. Здесь также на порог клали железный предмет, заносил «ящички» хозяин дома и ставил на стол у молевого угла и вновь их окуривал. Ящички с прикладами всеобщих божеств, которые всегда находились на крыше, домой не заносили, сразу поднимали на крышу и ставили в переднем углу. Сверху накрывали тканью или клеёнкой. Дома хозяин открывал крышки «ящичков» домашних духов, доставал халат, шапку и надевал, совершал обряд угощения божествам, угощал и присутствующих мужчин. Всё это сопровождалось молитвами. Затем хозяин одежду складывал обратно, «ящички» ставил на специально подготовленную полку (Юхлымова П.Н., 2010 г.).

3 вариант. При переселении в новый дом выбирали день. Готовиться начинали с утра. В старом доме растапливали печь, окуривали помещение, ставили угощение хозяйке очага и божествам в переднем углу, крышки «ящичков» с прикладами приоткрывали и закрывали их перед выносом на улицу. Растапливали печь, окуривали помещение и в новом доме. Выполняла этот обряд старшая по возрасту в семье женщина (мать, т.к. муж умер) вместе со старшим сыном (в случае необходимости старые женщины брали на себя обязанности мужчин перед божествами и выполняли их). Затем из старого дома «ящички» передавали на улицу через открытое окно, находящееся возле переднего угла. На улице их ставили на специально подготовленный стол. В новый дом «ящички» передавали также через окно возле переднего угла. «Ящички» с прикладами всеобщих божеств поднимали сразу на крышу дома и ставили в переднем углу. В доме «ящички» окуривали, открывали крышки, ставили угощение, до захода солнца их закрывали и ставили на специально подготовленную полку. Впоследствии проводили ежедневный обряд угощения огню (очагу), божествам, утром – ставили горячий чай, хлеб, конфеты и т.д., зажигали нарост берёзы *вӕш*, приглашали причаститься. В новом доме на край порога клали железный предмет для защиты от «нечистой силы» (Пятникова Е.Г., 1998 г.).

В настоящее время при вселении в новый дом вперёд запускают кошку, заносят цветы. Данные обряды переняты от русских. И всё же встречается ещё древний обряд очищения дома – огнём (свечой) обводить все углы по ходу солнца.

Через два-три дня по случаю новоселья совершали обряд жертвоприношения. Угощение, кроме *Тӕт аӀки* ‘Огонь мать’, ставили трём основным божествам: *Тӕрум аци* ‘Небесному отцу’, *Мӕв аӀки* ‘Земля Мать’, *Ил мӕв ики* ‘Нижнего мира мужчине’, призывали их охранять дом и семью от невзгод и болезней. Гости в новый дом заходили с охапкой дров и клали у печи, желая, чтобы в печи всегда горел огонь. Хозяйка каждый день на печку ставила угощение, благодарила за тепло и горячую пищу со словами *хотӕнӕн нӕн кӕца, хотӕн нӕн дӕвдӕ* ‘в доме ты хозяйка, дом ты оберегай’. Еду, поставленную на печку *Тӕт аӀки* для причащения, ела только хозяйка дома, гостям нельзя. Угощение, поставленное в святой угол, ели все члены семьи, гости.

Огонь представляется в образе женщины в красном. Дом считается жилым, если в нём горит огонь в печи. Домашний очаг считался священным, давал человеку свет, тепло, горячую пищу, оберегал дом от поражения молнией, злых существ. Все обряды, связанные с домашним очагом, выполняла женщина, рассказы и сказки о ней детям рассказывала мама, бабушка. В доме, где есть младенец (это делают и в настоящее время), на ночь зажигают лампу (оставляют гореть светильник) для защиты ребёнка от нечистой силы, кладут спички в детскую люльку. В детстве, когда мы играли в куклы, взрослые нам говорили: «Бросьте красивый лоскуток от ваших кукол в печку со словами *Тӕт аӀкие, тӕм сух нӕлые вӕе, нӕн нӕврӕмдӕн па ат аканьдӕлт* ‘Матушка-огонь, этот лоскуток ткани возьми, твои дети пусть тоже играют в куклы’. Дети обращались к огню с просьбой заменить выпавший зуб новым, но говорили при этом наоборот. Выпавший зуб заворачивали в утиное пёрышко от подушки (в настоящее время в вату) и кидали в печь со словами: *Тӕт аӀкие, ма нӕнӕн ӕм п, нк мӕсум, нӕн мӕнӕм атум пӕнк мия* ‘Огонь-матушка, я тебе хороший зуб дала, ты мне плохой зуб дай’. Когда невеста покидала родительский дом, прощалась с домашним очагом. В доме жениха, как только переступала порог, её вели к очагу для совершения обряда, в знак того, что она присоединяется к очагу, к новой семье.

С очагом было связано множество поверий, запретов, например, когда бросали дрова с гвоздями, говорили: *Тут аӀкие турен дӕвдӕ* ‘Огонь-матушка, горло побереги’. Место возле печки принято держать в чистоте, чтобы не валялся мусор, не было золы. В печь нельзя бросать мусор. За непочтительное отношение к ней может наказать хозяев, даже сжечь дом.

По фольклорным данным, огонь в очаге являлся символом семейной преемственности и оберегался как святыня. Например, в сказке Ими-хилы

возвращается домой после долгих путешествий. У бабушки остался от дома один угол и чувал, где горел огонёк, когда-то зажжённый им, и она оберегала его. «После смерти хозяйки дом в хорошем состоянии стоит в течение семи лет, затем начинает гнить, по словам информанта, «начинает тосковать по хозяйке» (Юхлымова П.Н., 2011 г.). Дом с потухшим очагом (заброшенный) становился прибежищем злых духов. Даже временно покинутый дом по возвращении обстукивают по углам, чтобы выгнать их.

Дверь и порог в доме выполняют символическую границу между жилищем и внешним миром. В повседневной жизни с ними связано множество запретов, например: нельзя здороваться через порог, передавать что-либо, разговаривать, наступать на порог или сидеть. Если пришёл в гости, нельзя стоять у порога, в этом случае говорят *муй лявты юхтсан* ‘что, ругаться пришёл?’. Через дверь, окно в дом проникает нечистая сила. Появление в доме «нечистой силы» связывают с нарушением запретов. Существует множество быличек, сказок, где описываются случаи контактов людей с этими существами. Например, «Если услышишь, что брякнула дверь или будто постучали, надо сказать *нюдтэҥ карты дярэмс* ‘крючок двери соскочил’, ему будто будет стыдно, что человек услышал, уйдёт. При их появлении в доме *сэмәтл – пәдәтл* ‘чудится, слышится’, надо ругаться они слушаются и уходят» (Юхлымова П.Н., 2008 г.).

Защитными свойствами обладали не только словесные формулы и предметы, но и некоторые действия. Например, для очищения дома берут горящее полено (или зажжённую свечу), ветку шиповника (будто они боятся колючих растений), зажжённый берёзовый нарост, кочергу и обводят все углы в доме снизу вверх по ходу солнца, предварительно приоткрыв дверь. Начинали от двери, и, дойдя до двери с другой стороны, со словами «уходите прочь» закрывали (Ользина М.Г., 2009 г.). В этих же целях над дверями хозяйка вешала лапки куропатки «они защищают и от людей, пришедших с плохими мыслями» (Юрьева К.Д., 2004 г.).

Существовал запрет на ночь оставлять мусор на полу или сметать его в угол, в таких местах появляется «нечистая сила», поэтому каждый день до захода солнца тщательно выметали все углы в доме. И ещё в настоящее время в деревнях для защиты людей и скота от злых духов используют, вероятно, принятый от русских обычаев, накануне Крещения чертить углём кресты на дверях дома и стайки (в старых домах и стайках эти кресты до сих пор видны на дверях).

В прошлом, согласно литературным источникам, дверь в жилище была ориентирована от берега. Когда приходил гость, его приглашали пройти *вўты юва*, это словосочетание применяется и в направлении идти от берега. Во время регул женщины говорили: *нык нитәс* (букв: по направлению

к берегу попала или к дверям попала), где слово *нык* означает берег, двери. В этот период женщина находилась в пространстве от двери до печи. Ориентация в доме осуществлялась от дверей и от очага. В хантыйском языке имеются особые средства передачи пространственных отношений, выражения для указания направления к очагу и от очага, от глубины суши к реке и от водного пространства к берегу. Слово *вўт* означает направление от какого-нибудь водного пространства к берегу (*вўт хойты* ‘пристать к берегу’), также и направление от очага или двери к передней стене *вўт мәнты* ‘пройти в переднюю часть дома’. *Нык* – указывает направление от передней стены к очагу, к двери, и к реке. Это выражение применяется и к огню. Например, котёл *повесь на огонь нўтэҥ нык эхтэ*, *снять* с огня *вўт алме*. Движение в доме происходило по ходу солнца (даже чай разливали по ходу солнца).

Жилище, по представлениям хантов, кроме людей населено божествами-покровителями и «нечистой силой», которые могут появиться через дверь. Первым из них требовалось угощение, жертвоприношение. Вторым – соблюдение правил.

Дом представляет собой модель мира в вертикальном и горизонтальном членении. На крыше дома держат всеобщих божеств, и ассоциируется с верхним миром, куда женщинам нельзя подниматься. Само помещение – средний мир, где живут люди. Пол и подполье ассоциируется с нижним миром, миром мёртвых. При жертвоприношении хозяину Нижнего мира угощение ставили на пол (под стол) в переднем священном углу. Умершему человеку после похорон в течение сорока-пятидесяти дней (женщина или мужчина) чай-угощение выливают в щель между досками на полу. Вероятно, с появлением в доме погреба для хранения картофеля появился запрет беременной женщине спускаться вниз, так как ей следует остерегаться, какого бы то ни было контакта с нижним миром.

При горизонтальном членении верхом считается противоположный передний угол от входа, где находятся приклады божеств. Всё в доме расположено по отношению к нему.

Каждый из углов в доме имел своё функциональное назначение. Передний правый священный угол считался мужской половиной. В противоположном углу, с левой стороны передней стены, находились дары для богини *Ай Калташ* ‘Маленькая Калташ’, она считалась «у изголовья находящейся богиней». Она покровительница женщин и детей, её приклад держали отдельно от других [9, 43]. Во время жертвоприношений женщины старались не ходить к «святому» углу. В повседневной жизни разделение между мужской и женской половиной не было строгим.

Хозяин дома ассоциировался со «священным» углом и со «спиной» дома, где совершал жертвоприношения, он клал подарки божествам от

имени семьи. Святой передний угол имел ведущее место и в народном лечении, например, если кто из членов семьи заболел, то для выздоровления совершали такой обряд: майку (мужчины, дети), платок (женщины) клали в «ящик» с прикладами божеств, где они находились в течение трёх дней. Затем после угощения и молитв хозяин надевал больному человеку эту вещь в переднем углу, носить, не снимая, нужно было в течение трёх дней. Таким образом больному возвращали ушедшую «тень», в результате которой он заболел.

Итак, при переходе в новый дом в первую очередь очищали (окуривали) помещение и зажигали огонь в печи. Относительно очага помещение делилось на две части: передняя / нижняя (от печи до дверей), правый / левый. В настоящее время в деревнях относительно печи делят жилое пространство на комнаты. Очаг ассоциировался с центром жилища, а огонь – являлся хозяйкой дома. Благополучие семьи связывали с выполнением запретов и предписаний по отношению к домашнему очагу, духам-покровителям.

Дом воспринимается как модель мира в горизонтальном и вертикальном строении, а также рассматривается как место, где обитают представители трёх различных миров. Всё, что находится наверху, в передней части дома (спине) – священо, ассоциируется с верхом. Середина – это место обитания людей. Всё, что близко к входу и полу – нечистое, связывается с нижним миром. Эта незримая граница постоянно существует в сознании хантов и в настоящее время.

Литература

1. Соколова З.П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // ТИЭ. – Т.84. – М., 1963. – С.180-233.
2. Соколова З.П. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров // СЭ. – 1968. – № 5. С. 25– 39.
3. Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). – М.: ИПА «ТриЛ», 1998. – 288 с.
4. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь – ханты. – Новосибирск, 1992.
5. Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. – Новосибирск: Наука, 1990.
6. Ромбандеева Е.И. История народа манси и его духовная культура. – Сургут, Северный дом, 1993.
7. Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб., «Европейский дом», 2000. – 368 с.
8. Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – С. 272-279.
9. Рандымова З.И. Чум хантов-оленьеводов // Этнография народов Западной Сибири: к юбилею д-ра ист. наук, проф. З.П. Соколовой. – М., 2000.

– Вып. 10. – С.155–168.

10. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Кн. 11. Поселения и жилища. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – 286с.
11. Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. / Т.Р. Пятникова. – Екатеринбург: Баско. 2008. – 80 с.

Информанты

Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, 1932 г.р., д. Пашторы.
Гришкина (Лельхова) Екатерина Константиновна, 1931 г.р., д. Пашторы.
Инырев Дмитрий Матвеевич, 1927 г.р., ю. Мозямы.
Курикова (Молданова) Мария Ивановна, 1928 г.р., д. Ванзеват.
Лельхова Евдокия Ефремовна, 1936 г.р., д. Пашторы.
Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, 1923 г.р., д. Пашторы.
Лельхова (Юмина) Ульяна Никифоровна, 1929 г.р., поселение Руш хавт нюл.
Обатина (Ерныхова) Евгения Даниловна, 1939 г.р., ю. Мозямы.
Ользина (Гришкина) Матрёна Алексеевна, 1924 г.р., д. Тугияны.
Ользина Матрёна Григорьевна, 1930 г.р., ю. Суреи.
Пендахов Данил Петрович, 1932 г.р., ю. Мозямы.
Пятникова (Ользина) Матрёна Григорьевна, 1924 г.р., ю. Суреи.
Юмина (Лельхова) Матрёна Григорьевна, 1934 г.р., д. Пашторы.
Юхлымова (Миляхова) Прасковья Николаевна, 1930 г.р., ю. Мозямы.
Юрьева (Юмина) Ксения Дмитриевна, 1933 г.р., ю. Суматнэлы.

К вопросу религиозного синкретизма хантов полноватского Приобья

Р.К. Слепенкова

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

Аннотация. В данной статье рассмотрены религиозные основы духовной культуры коренных малочисленных этносов – ханты, манси, которые проживают на территории Обского Севера. Хронологические рамки охватывают XVI-XVII века как начальный период распространения христианства в Сибири, XVIII век – время массового обращения язычников в православие. Традиционная культура малых народов, сохранившая представления о первоначальных своих истоках, характеризуется важными переменами как в жизни, так и в духовной сфере. В работе также затронут начальный период распространения христианства в Сибири, а также начало

XX века – период верований и культов в духовной жизни обских угров, поскольку это позволит выявить степень трансформации традиционной культуры в результате воздействия христианства. Эти процессы дают возможность современным исследователям – историкам, культурологам, этнографам – по-новому взглянуть на историко-культурные процессы развития малых народов.

Ключевые слова: религия, христианство, верование, шаманство, фетишизм, обские угры, ханты.

Христианизация – процесс обращения коренных народов Сибири в христианскую веру. Присоединение Сибири к Русскому государству, а затем включение её в состав Российской империи обусловило включение Сибири не только в единую политическую, хозяйственно-экономическую, но и духовную систему. Распространение христианства на территории Западной Сибири тесно связано с освоением и присоединением новых земель русскими.

Московское правительство после присоединения Сибири к России довольно пассивно относилось к религиозным верованиям обских угров. Но когда царизм в XVI веке обрёл государственную силу, ему не нужны были самостоятельные князья на землях Югры. При осуществлении преобразований царская администрация руководствовалась идеей о первичности духовности, поэтому христианизации придавалось первостепенное значение как средству духовного порабощения язычников. Результатом такой «колониализации» следует рассматривать не только некоторое территориально-экономическое, но и духовное «завоевание» коренного населения.

Русское государство изначально формировалось из многонационального, разноплеменного населения. Составной частью колониальной политики России являлась проводившаяся христианизация завоёванных в разное время язычников. Входящих в ее состав людей, обладавших религиозно-мировозренческими представлениями, обычаями, обрядами, сформировавшимися и устоявшимися духовными традициями, называли «инородцы» или «иные люди». В XVIII веке инородцев стали называть остяками и вогулами, а позже ханты и манси.

К началу XVII века русский царизм прочно утвердил свою власть на всей приполярной окраине России. Задача состояла в том, чтобы внедрить у народностей Севера православную веру. Эта политика особенно активно начала проводиться при Петре I.

Интересный факт по этому поводу приводил историк П.Н. Бутчинский [1]. Он писал, что после Нарвского сражения русский царь издал указ проведения к евангелию сибирцев, а вначале 1702 года Пётр I в указе Берёзовскому воеводе просил прислать в Москву 3-4 шамана, которые могли

бы «показать ему свои фокусы». Однако эта просьба царя не была выполнена. 7 июня 1706 года Пётр I подписал указ Тобольскому митрополиту Филофею Лещинскому «...ехать вниз по Оби до Берёзова и где найдут в юртах мнимых богов, шайтанов, тех огнём палить и рубить, и капища их разорять... Приводить остяков к вере, а кто не пожелает, учинять смертную казнь». Русский царь осознал, что этим самым совершает насилие: «... «Это конечно насилие, – говорил он – потому что дитя малое заставить учить алфавит может только ремень мастера, а потом он будет его благодарить». Миссионерство в Сибири прошло долгий путь, отмеченный на разных этапах, разными приёмами, методами, средствами и уничтожения традиционных культовых атрибутов.

Так было положено начало насильственной христианизации Югры, за эти годы архиепископ Тобольский и Тюменский Филофей Лещинский окрестил 40 тысяч человек и построил 37 церквей. Он собирал детей коренных жителей для обучения их в архиерейской школе для того, чтобы иметь из их числа миссионеров для внедрения христианства в тайге и в тундре. Это было вызвано тем, что принудительное крещение не давало положительных результатов.

Хочется привести в пример слова одного ханты, выучившего русский язык, который пошел к Обдорскому миссионеру со словами: «Вы стараетесь свою опеку над нами обосновать, утверждением, что сильный побеждает слабого. Культура высокая поглощает низшую, нация здоровая, больную. Но мы слабые, осторожны с вами. Свою низшую культуру оберегаем от вашей высшей культуры. Если мы больны, то и вас нельзя признать здоровыми. Мы мертвецы, но не для себя, а для вас. С вашей высокой культурой, оставьте нас в покое. Дайте возможность передохнуть от ваших о нас забот. И мы оправимся. Ведь мы сумеем остаться остяками, невзирая на многократные ваши попытки превратить нас в русских». Эти слова были записаны от Алексея Михайловича Сенгепова.

Северные народы противились принятию чужой, непонятной для них веры. И всё же полицейские меры того времени принесли в крещении свой результат, принудив остяков к христианской вере. Смена религиозных воззрений сулила мало хорошего, предвещая коренную ломку и угасание культурных традиций. Чуждая в те времена для обских угров русская культура с ее религией – христианством, вторглась в самобытный, гармоничный мир угорской культуры. Теперь народ пожинает плоды, т.е. свою веру не зная до конца, исполняют наполовину, и новую до конца не приняли.

В старых книгах или грамотах, посылаемых в Берёзово воеводами царскими, несколько раз упоминается Полноват в связи с тем, что он был одним из пунктов отца Гурия. Члены этой миссии также обращали в христианство коренных жителей. Полноват удобен по географическим меркам –

это старое поселение на берегу Оби. Даже местное население не помнит точную дату образования села. И тогда Полноват являлся центром для маленьких близлежащих деревень, таких как Пашторы, Тугияны, Суреи, Рязаны, Суматнёлы, Ванзеват, Чуели. Наших предков крестили в полноватской церкви. Из воспоминаний Юминой (Гришкиной) Анны Григорьевны 1922 года рождения, уроженки д. Тугияны: «В то время в каждом населённом пункте жили переселенцы. Они все были православной веры. У них в домах были иконы, поставленные на вышитых белых полотенцах. Я хорошо помню, хоть и была маленькая, потому что дружила с русскими девочками и бывала у них дома. Бабушка всегда молилась, стоя на коленях, и никогда не обращала на нас внимания, и читала молитвы».

О слиянии шаманства с элементами православия говорит и такой пример: шаманы перед камланием в юрте зажигали перед иконами церковные свечи. Когда входили в юрты, первым делом молились на святые образы, прося дать силу и здоровье, затем тушили свечи, снимали с себя православный крест, чтобы духи «получили доступ к нему», и только после этого шаман брался за бубен. Такое слияние элемента культа не могло не внести в веру путаницу и неразбериху, а в души людей – двуличие и нередко пустоту.

Церковь жестоко начала преследовать шаманство, камлания шаманов стали проводиться в глубокой тайне от властей. В силу этих причин многие старинные обряды и верования обских угров исчезли, а большая часть из них просто забыта. Поэтому ставить знак равенства между древней самобытной религией обских угров и шаманством нельзя, также нельзя рассматривать многие обряды, «как дошедшие из глубины веков», почти во всех них присутствуют элементы христианства. Как говорят местные старожилы, этому распространению способствовали переселенцы. Двоеверие началось в XX веке, некий синкретизм при сохранении своих верований и принятия нового вероучения. Также основной чертой христианизации является то, что начали «смешиваться» православные праздники с праздниками коренных народов. Например, на Оби и сегодня отмечают «Петров день», ханты называют «Йиңк Вэрт хăтл» (jɪŋk wɔrt χătɬ) ‘поклонение воде’. Раньше наши предки раз в семь лет приносили жертвоприношение Духу воды в определённом месте, где водоворот. А сегодня деревенские жители каждое лето в Петров день поклоняются Йиңк Вэрт икия (jɪŋk wɔrt ikija) ‘водному Духу’, с дарами и гостинцами, прямо в деревне на берегу или ходят на северную сторону деревни, т.е. вниз по течению реки ближе водовороту реки. Или весенний праздник женщин и детей, прилет вороны, «Вурна хăтăл» (wɔrŋa χătăɬ) ‘вороний день’, который отмечают именно 7 апреля, а русские отмечают этот праздник как Благовещение.

Из различных исторических материалов можно определить основные мировоззренческие взгляды народа ханты, вся жизнь, культура, быт которых, как правило, тесно переплетались с религией. Важной отличительной чертой обских угров является то, что они выработали, сохранили особые способы деятельности, в которой экологическая и материальная сферы культуры, социальная, нормативная и духовная – взаимосвязаны между собой. В основе традиционных верований обских угров имеется сложный комплекс представлений, где особое место занимает почитание сил природы, их вера в добрых и злых духов, представления о загробном мире. Культурные верования, сопровождающиеся практикой идолопоклонства, не могли разрушиться окончательно ни сами по себе, ни общественным строем, практически навязанным аборигенам Севера. Своеобразие языческих представлений северных народов во многом связано с тем, что они представляют собой религиозно-мировоззренческую систему, развивающуюся во времени, жизненно актуальную для ее носителей. Языческие представления и культы у коренных народов Севера сохранились до наших дней в легендах, мифах, но, что важно, они отнюдь не утратили сакрального смысла. И в наше время северяне стараются сохранить их и передать потомкам согласно семейно-родовым устоям. Необходимо признать, что христианизация носила в значительной мере формальный характер.

Когда-то давно у моего народа не было своего счёта, летоисчисления, счёт времени и отчисление периодов велись по ярким приметам – время больших морозов, снегов, максимальной численности комаров, большой воды, прилёта и отлёта птиц, цветения черемухи, шиповника и т.д. Лишь с приходом русских ханты научились точному счёту и определённым понятиям, таким как неделя, месяц, год. Рождение ребёнка или другое важное событие они фиксировали по отличительным особенностям того или иного периода. К примеру, как говорила Себурова (Макарова) Елена Ермолаевна из воспоминаний своей бабушки, что та родилась «васет юхтум пурайн» т.е. весной, когда прилетели утки.

Мерой расстояния у ханты на реке служили количество песков, при переездах зимой – число ночёвок. До сих пор пески воспевают в личных песнях женщины-рыбачки, которые прошли, будучи детьми, всю тяжесть военных и послевоенных лет. Ханты измерения проводили шагами, обхватыванием рук, частями пальцев. Глубину воды они измеряли частями тела веслом и другими предметами. Вес у них определялся объёмами сосудов, подъёмом рук и по внешнему виду.

Не имея письменности, для передачи какой-либо информации ханты пользовались разными способами, например, делали зарубки на дереве, на палочке, в количестве личной подписи ставили свою тамгу, крестик, рисовали зверька или птицу. На месте удачной охоты на медведя на стволе

дерева топором оставляли запись, сколько добыто зверей, сколько при этом участвовало охотников. Рисовали углём указатель на самострел, а также применяли указатели из веток и мха.

Пожалуй, самой противоречивой сферой у народа ханты является мировоззренческая. По их представлению, когда-то тут было сплошное море, а суша образовалась в результате действий гагары и кулика. Весь растительный и животный мир создал верховный бог – *Тэрум* (*təɾəm*), который затем поднялся на небо. Также был и злой дух, который ушёл в землю. Мир они делят на верхний и нижний. На тему мироздания у ханты есть много мифов о небесных светилах, о том, кто от чего произошёл и каким образом. Но всё это связано с животным миром и с темой охоты.

Много внимания ханты уделяют лесным духам, т.к., по их убеждению, от них зависит успех охотничьего промысла. На определённом месте устанавливается деревянный идол, который одаривается ценностями, чаще всего на деревьях рядом с идолом вывешиваются куски ткани, платки и другие подарки. Один охотник перед сезонной охотой одарил своего «духа» платком, и в ту зиму зверь сам шёл к нему в руки. В наши же дни это не делается. Редкий охотник приходит с промыслов с добычей, чаще сетуют на неудачную охоту.

По поверьям ханты, в каждом лесном массиве, у каждого водоёма, сора, озера, песка есть свой дух покровитель, и даже в наше время охотник, прибыв на охоту или рыбалку, одаривает хозяина данной местности. Кроме богов, пользующихся всеобщим признанием, в пантеоне фетишизма было великое множество других постоянных или временных почитаемых вещей и объектов природы. С.В. Бахрушин пишет: «У вогуличей наблюдался культ фетишей – случайных предметов, которым приписывалась чудодейственная сила, таковыми были любые вещи, который вогульский охотник брал с собой на промысел для счастья, например, из чурки выделанную колодку с пришибленным соболем или в капкане пойманного зверя или сему подобные другие» [2, 25]. Характерно, что владелец фетиша почитал его, пока есть удача, в противном случае кидал его, как вместилище нечистого духа.

Каждый хозяин делал себе из подручных материалов различных шайтанчиков, одевал их, щедро награждал, «кормил», если дела шли хорошо. Это семейные покровители. Они располагались либо перед жилищем, либо в переднем углу дома. Если же промысел или любое другое задуманное дело проходило неудачно, фетиш семьи сжигали. В настоящее время мне не приходилось видеть или слышать о фетишах. В 30-50-е гг. у каждого дома были лабазы, где хранили своих духов-покровителей, куда женщинам нельзя было ходить.

К фетишизму относится и повсеместно распространённый культ священных деревьев. У народа ханты такими деревьями чаще всего были

кедры, у манси-лиственницы. У этих священных деревьев совершались религиозные обряды и приносились жертвы. Такие деревья, как правило, расположены в лесу рядом с поселением, существуют они и в наши дни.

Особое место в жизни и культуре ханты занимает жертвоприношение. Обычно в жертву приносились и приносятся лошади, коровы, олени и другие домашние животные. Автору многократно приходилось принимать участие в ритуале жертвоприношения по случаю новоселья, похорон и других событий. Но даже осенний забой скота по особому ритуалу не отличается от жертвоприношения и называется «*йир*» (*jir*) или «*поры*» (*pori*).

Между традиционными языческими верованиями и христианством существовало огромное историко-культурное и мировоззренческое различие, и это способствовало оформлению локальных синкретических культов. Позднее, в современный период истории, они составили затейливую мозаическую картину с элементами материалистического мировоззрения.

Анализ источников фольклора, легенд и преданий, а также археологические материалы дают основания считать, что у коренных национальностей Обского Севера очень широко бытовали тотемические религиозные представления. Ханты верили, что произошли от зверей, вера в перевоплощение в зверя и обратно, эта вера запрещала какому-либо роду наносить вред «родному зверю или птице», вера требовала выполнения членами тотемной группы ритуала почитания, уважения и известных обрядов в честь тотемного зверя. Так, среди проживающих п. Ванзеват есть те, кто считает свое происхождение от рода гагары, селезня, кошки. В Тугиянах Себуровы относятся к роду орла, Гришкины – лягушки. В Тегах – род кукушки, орла, в Паштарах – совы, Полноват относится к роду черного ворона, Казымский род Тарлиных относится к роду красной лисицы, а род Ерныховых – к роду сороки.

Большое значение в веровании ханты занимают святые места, они, как правило, располагаются в тайге, найти их нелегко, на подходах к ним устанавливаются всевозможные ловушки, самострелы. Это избушки, возле которых приносят жертвы, внутри них складывают дары, приношения, говорят, что там можно увидеть много различных древних вещей, в том числе и древнюю глиняную и деревянную посуду, одежду, различные ткани, меха, монеты, бумажные деньги и ценные в разное время вещи. В указанные святые места посторонних не берут и тщательно скрывают местонахождение избушки. Святые места используются для совершения обрядов, как, например, отвести беду от семьи, для подношения даров для успешной охоты и рыболовства. Сегодня таких мест осталось очень мало, а связано это с тем, что пожилые люди боялись запретов властей.

Охотник или рыбак ханты никогда не брал у природы лишнего, у него никогда не пропадали запасы, не портилось пропитание. У них тесно переплетена вся жизнь, все сферы межличностных отношений с религией,

с выполнением определённых ритуалов по любому поводу, крупный улов, добрая охота – всё сопровождалось подобающим обрядом. Это было не просто нажива, священнодействие, на все действия спрашивалось разрешение у духов, богов, хозяев мест. Всё это позволяло жить ханты в согласии с природой, с самими собой.

Старым обычаям, традициям ныне следуют только ханты в возрасте старше 50 лет, молодые практически не обращают внимания на эти «пред-рассудки», на наш взгляд, только реформы в стране, в школьном образовании могут изменить положение к лучшему, изменить отношения, взгляды людей, сделать души и сердца людей чище, свободнее.

Из поколения в поколение передавался фольклор в устном варианте. И каждый сказитель, передавая тот или иной сюжет, добавлял что-то своё. Например, ханты и манси поклоняются священному животному медведю и устраивают в его честь ритуал, именуемый «медвежьими плясками». В литературе мы нашли статью, где описывается данный ритуал, проведённый летом 1907 года в Берёзовском уезде. Праздник совершался раз в два года в честь убитого неважно когда медведя и раз в четыре года – в честь медведицы, а сейчас медвежьи пляски устраиваются в любое время года, и даже специально для видеосъёмки по заказу, а это уже не святодействие.

Если первоначально религия была образом жизни и олицетворяла единение народа и природы, гармонию души и тела, то современная ассимилированная религия существует как экзотика, и сохранять её безнравственно. Этнографы и религиоведы приходят к общему мнению о том, что христианизация носила в значительной мере формальный характер.

Не случайно в заключение мы приводим слова Н. Рериха о том, что каждый язык меняется трижды в столетие, народы ханты и манси не имели своей письменности до 30-х гг. прошлого столетия. Отсутствие дорог и разобщённость сказались на языке, ханты одного и того же района с трудом понимали друг друга. В том числе вера и религия тоже меняются у каждого отдельно взятого человека. У нас сегодня получается, что мы имеем две веры – веру в своих духов-охранителей и христианскую веру, веру в Господа. А жить без веры нет смысла, говорили пожилые информанты. И всё-таки за два с лишним века, прошедших с начала христианизации, традиционные воззрения переплелись с некоторыми элементами христианства. Иными словами, сформировались своеобразные синтетические представления и образы, например, произошло отождествление *Тэрум* как «небо», *Тэрум* – как христа, *Тэрум ащи* – небесного бога, *Тэрум аңки* – небесной Богородицы, а к христианским иконам ханты стали относиться так же, как к духам огня, воды и леса, им приносят жертвы, украшают лоскутками нарядной ткани.

В мировоззренческом отношении и в практических действиях языческие религиозные представления обладали достаточно мощным потенциалом для дальнейшего своего развития. Аборигенов Севера удовлетворяли понятные и близкие им языческие боги, языческие верования и обряды, в то время как христианские догматы и таинства были чужды. И весьма показателен тот факт, что современные угры Обского Севера пытаются сохранить и активно возрождают прежний уклад жизни, культурные традиции и их духовные истоки. В то же время большинство из них – крещёные и посещают церкви.

Литература

1. Бущинский П.Н. «Сибирские архиепископы: Макарий, Нектарий, Герасим (1625-1650) // Вера и Разум. – 1891. – № 7 и № 8.
2. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI-XVIII веках». Вып. 3. – Л: изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смиловича, 1935. – 91 с.

Информанты

1. Сенгепов Алексей Михайлович, 1932 г.р., д. Юильск.
2. Себурова (Макарова) Елена Ермолаевна, 1926 г.р., д. Тутлеим.
3. Юмина (Гришкина) Анна Григорьевна, 1922 г.р., д. Тугияны.

Определители моментов и отрезков времени.

Природное астрономическое (циклическое) время: день-ночь, месяц

В.И. Сподина, кандидат исторических наук

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

Аннотация. В статье описаны короткие промежутки времени относительно момента речи, а также наименьшие календарные единицы времени в промежутке «день-ночь» на материале обских угров и самодийцев. Введен в научный оборот полевой материал автора по аганской этнографической группе лесных ненцев.

Ключевые слова: определители отрезков времени, хронометрия суток, дневное время, ночное время, традиционная культура.

Деление времени на отрезки (моменты времени) – типичная практика обских угров и самодийцев. Согласно определению Б.И. Цуканова обыденное

время «есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как то: час, день, месяц, год» [1, 15]. Структурной же единицей течения времени, как утверждает Я.Ф. Аскин, выступает «момент времени», который «представляет собой форму бытия совокупности событий, состояний движущейся материи, причём специфика каждого из временных моментов есть выражение качественно различного характера этих совокупностей» [2, 162].

В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина, основываясь на исследованиях Н.И. Терёшкина, выделяют ряд относительных временных отрезков: «одни из них выражали действия, происходящие в момент безусловно близкий или в момент относительно близкий к моменту высказывания; другие выражали действия, происходящие в момент безусловно далёкий или в момент относительно далёкий от момента высказывания» [3, 103]. Такие определители характеризуют время по степени отдалённости времени действия от момента речи. Вторую группу определителей времени можно соотнести с продолжительностью каких-либо действий, природных или физических явлений.

Обско-угорские и самодийские языки дают нам следующие примеры номинирования дистанции времени, основанных на степени отдалённости времени действия от момента речи: «вот недавно» (*там ванән*, хант., *аньмунт*, *аньмунтнув*, манс.); «только что» (*топ-топ*, хант., *усьты*, манс.); «вот только что» (близкое прошедшее) (*ин там щи*, хант., *ань*, манс.); «давно» (давно прошедшее) (*хъвн*, хант., *хосат*, манс., *куп-тана*, нен.); «вот-вот», «вот» (*щи там*, хант., *тит-ти*, манс.); «скоро» (*ешавәдмән*, хант., *молях*, *моляхыл*, манс., *навың*, *навышуң*; *да"кдиң*, нен.); «сейчас» (близкое будущее) (*ин (щи)*, хант., *тысёс*, *ань*, манс., *четаң*, нен.); «нескоро» (*әнтом сора*, хант., *молях атёхтэгум*, манс.); «нескоро» (отдалённое будущее) (*сора хон*, хант., *сярмолях атёхтэгум*, манс.) [4, 23; 5, 10, 15, 64, 134, 143; 6, 40, 63, 151, 287, 291; 7, 190, 224, 262, 272].

Для сравнения укажем мансийские слова-определители, фиксирующие степень отдалённости времени действия от момента речи: «вот недавно» (*ань ты*, *мось молнув*, *ань ты ляпат*), «только что», «в это мгновение» (*ань ты*, *кумт*), «вот только что» (*сяр аньты*), «вот-вот» (*сяр ань ты*), «скоро» (*молях*, *мосёрт*), «сейчас» (*аньты*, *усьты*, *тысёс*, *ань*), «нескоро» (*ати молях*, *молях хунь*), «нескоро» (отдалённое будущее) – *хуньт-элы-хоталт*, *хуньэлы-порат*, *мотпорат*. Характеристикой событий, произошедших недавно («общее недавно»), является слово *аньмунт* (*аньмунтнув*) [Слинкина Т.Д., Урай, декабрь 2012].

В ненецком языке (лесной диалект) также присутствуют обозначения для определения произошедшего события (или ещё не случившегося) относительно момента речи говорящего: «вот недавно» (*таня"куна*), «сейчас» (*четаң*), «только что», «вот только что» (близкое прошедшее) (*нел-шуң*). Компонент *нел* указывает на недавно прошедшее время, стало быть, *нелшуң* обозначает близкое недавно.

Ненецкий язык даёт примеры таких временных обозначений, которые могут указывать как на недавнее прошлое, так и на возможное скорое будущее. Это такое состояние, при котором время может восприниматься как идущее «чуть-чуть сзади или чуть-чуть впереди» – *чам-четаң* «вот сейчас», «вот-вот»: *Чам-четаң катяиш* 'Ну, вот, только-только как ушёл', *Чам-четаң ту'ты* 'Ну, вот-вот появится'. Событие или явление прошедшее давно (давно прошедшее время) обозначается как *ку'пты* – 'давно', *ку'пты' щел* (*щелд*) 'давнее дело (дела)'. На действия, которые нужно было выполнить сейчас и быстро, указывало слово *мел* (*меладкаң* 'побыстрее') [Айваседа Ю.К., Ханты-Мансийск., 2013].

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

Вторая группа определителей времени – отрезками, фиксировавшими продолжительность определённых событий или действий. Причём эти отрезки описывались, как правило, метафорически. Самый короткий промежуток «измерялся» временем горения белой плёнки бересты, которая вмиг вспыхивает и исчезает. Хантыйский «*Сорни-қон-ики* так быстро ездит, пока кусочек бересты горит или гром гремит, он всю Землю обходит кругом» [8, 215]. Наиболее же продолжительные отрезки времени представляются чередой смены времён года: «много раз сменялась зима летом» [9, 232], «за это время улицы деревни травой заросли, листьями заросли», «за это время человек успел состариться» [10, 119] или числовым кодом – «Зимних многие сотни дней, Летних многие сотни дней», «Божественные многие сотни дней, Божественные многие тысячи дней» [11, 66].

Наименьшей календарной единицей времени, определяемой естественным образом, являются сутки. Понятие суток передавалось словосочетанием *ата-хатда* 'день-ночь' (каз. хант.). Мансийская молитва *Консынз ойка латынг* 'Слово Когтистого мужчины', обращённая к духам-покровителям, содержит пример формульной фразы *тылиц унли*, *халт унли* 'с месяцем сидят, с солнцем сидят', которая обозначает понятие «сутки» [12, 51]:

<i>Ер сисун кит Отыр</i>	Сильные спины двух богатырей,
<i>Ер порхун кит Отыр,</i>	Сильные туловища двух богатырей,
<i>Тылиц унли, халт унли.</i>	С месяцем сидят, с солнцем сидят.

Для обозначения времени суток ханты используют лексемы *хатл* ‘солнце, день’, *ат* ‘ночь’, манси – *пос* ‘свет’ (день) и *э́т* ‘ночь, ночной’, лесные ненцы – *тяля* ‘солнце, день’ и *пи* ‘ночь’. Новый день начинался с пробуждения богини Солнца: «*Най сэм похнум йахал хатл /Дәңх сэм ховиё йахал хатл*» ‘Глазом богини вспыхнувший следующий день / Глазом бога вспыхнувший следующий день’ [13, 53], *хоньд сэм этты питас* (букв.: глаз зари появился). Завершение дня описывалось как *етна йис* ‘вечер настал’.

В традиционной культуре хронометрия суток осуществлялась несколькими поведенческими циклами. Первый основан на хозяйственных бытовых процессах, связанных, как правило, с приготовлением пищи. В конце XIX века в восточной группе хантов (васюганские и ваховские) У.Т. Сирелиусом записаны в качестве определителя самого короткого дневного отрезка времени «время чайного котла», а более продолжительного – время варки «котла с мороженой рыбой». Время, необходимое для «варки двух котлов», занимало четвертую часть дня [14, 241-242]. Материалы по северной группе (казымские ханты) дают следующие примеры:

- *сўс хор ньухи каварты мар* – время, необходимое для того, чтобы сварилось мясо осеннего быка (равно 5-6 час.);
- *вәңрәң ньухи пўт каварты мар* – время, которое необходимо, чтобы сварилось мясо старого глухаря (равно 2-3 час.);
- *щойаң хө ньухи пўт каварты мар* – время, необходимое для того, чтобы сварилось мясо молодого глухаря (равно 1-1,5 час.);
- *шайпўт каварматы мар* – время, за которое закипит чайник (короткий промежуток времени) [15, 323].

Мерилем небольших промежутков времени у казымских хантов, судя по фольклорным материалам, служила продолжительность вычерпывания пищи (рыбы, мяса) из котла [16, 114]. С. Патканов в качестве небольшой меры времени древних остяков указывает время, «необходимое для того, чтобы вскипятить котёл (put), т.е. приблизительно один час». Дочь остяцкого князя в образе филина просит героя как можно скорее освободить её от ненавистного жениха: «Если ты хочешь взять меня в жёны, то не оттягивай это до тех пор, пока медленный котёл будет готов» (пока котёл закипит) [17, 80-81]. Даже относительно вселенских событий, каковым может являться огненный потоп, понятие «недолго» определяется временем варки одного котла мяса (*акв пун пайтнэ сысн хулиглалыс*, манс.) [Устное сообщение С.А. Поповой, Берёзово, 2012].

Ненцы также определяли небольшие промежутки времени по длительности приготовления пищи. Герой ненецкого мифа-сказки «Восьмиухая старуха», увидев сверкающее сиденье, стоял так долго, что «за это время мог бы вскипеть чай». В другом отрывке мифа персонажи так «запечалились», что «пища у них три раза остывала» или «Два-Старших-Сына ждали его так долго, что сварилось бы мясо» [18, 18, 183, 187, 179], «можно котёл сварить, пока они молчат» [19, 35-36], *ңопой сай’ (сай’) пива* ‘вскипел чайник’, *ңопой ед’ пива* ‘сварился «котёл»’, *ңопой сярм’ мэва* ‘один табак’ (промежуток времени до следующей порции табака) [20, 58]. Касаясь данных сюжетов, А.В. Головинёв отмечает, что «обычное выражение *ед пихва* (котёл сварился) означает чаще всего не измерение времени, а своего рода поведенческий ритуал, паузу, необходимую для отделения одного действия (состояния) от другого» [21, 298].

Ритмичность происходящих (примерно в одно и то же время) действий, связанных с приготовлением пищи, позволила (под влиянием русской культуры) закрепить следующее деление времени суток: *аләң шай* ‘завтрак’ (букв.: утра чай), *хәтәл шай* ‘обед’ (букв.: дня чай), *йәтн шай* ‘ужин’ (букв.: вечера чай), *улті шай* ‘полдник’ (букв.: [перед] сном чай) [15, 323-325].

В основу другого хронометрического цикла было положено наблюдение за солнцем (в дневное время суток) или за звёздами – в ночное. В соответствии с этим аганские ханты различали: *қатл пакәң* – раннее утро (перед рассветом), заря; *аләңқатл паләк* – первая половина дня; *қатл яце* – полдень; *итәмпаләк* – вторая половина дня; *қатл ымхал* – солнце село; *иттән* – вечер; *атяце* – полночь. Также с положением солнца на горизонте связано деление дня у лесных ненцев р. Аган: *тюдну* – утро, *тядаң ваес* – полдня, *тядаң кун* – целый день, *пәмишамчуң танса* – вечер, *тухум* – поздний вечер, *пиң танса* – ночь [8, 14, 214, 216].

По материалам шурышкарских хантов дневное время (летом в Приуралье круглые сутки практически светло, «белые ночи») подразделялось на следующие промежутки:

1. *камән патлам* ‘на улице (ещё) темно’, предрассветное состояние – примерно 5-6 часов утра;
2. *хутли этәс* ‘рассвет появился’ – около 8 часов;
3. *аләң сахатты йис* ‘к утру стало’ (рассвело) – 10-11 часов;
4. *хоньд навийа йис* (букв.: день белым стал) – 11-12 часов;
5. *хоньдәнь карца йис* (букв.: заря уже высоко) – 12 часов;
6. *хоньдәнь хәтәл пәла керләс* (букв.: день середина настал, полдень) – 12-14 часов;
7. *рамкаты питәс* (букв.: сумерки наступили) – 15-16 часов;
8. *най доңты питәс* (букв.: солнце садиться стало) – 18-20 часов;

9. *аттыи йис* ‘ночь наступила’ – после 21 часа. [Устное сообщение А.А. Шияновой, Ханты-Мансийск, 2013].

Лесные ненцы-оленоводы, традиционное хозяйство которых основано на частых перекочёвках за стадами оленей по лесотундре, рассматривают в качестве доминирующих дневных временных ориентиров положение солнца относительно вершук деревьев (рис. 1).

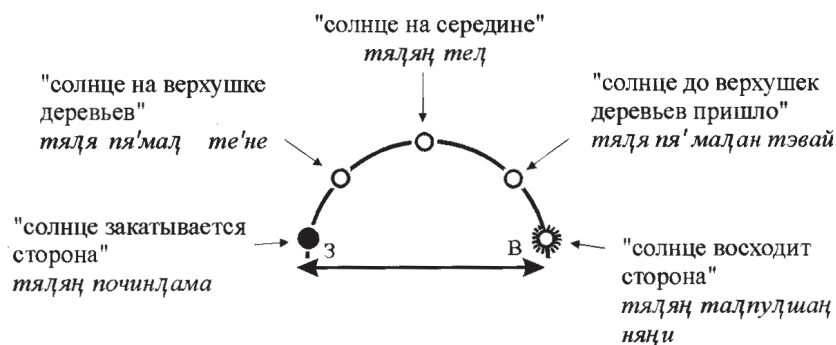


Рис. 1. Определение дневного времени по солнцу С.В. Айваседа [ПМА, пос. Варьёган, 1998]

Тундровые ненцы подразделяли дневное время на следующие отрезки: *ялэмд* ‘рассвет’, *хубта* ‘утро’, *хубтыхы ты* ‘утренний приход оленей’, *хубтыхы ты'ня'мава* ‘утренняя ловля оленей’, *яля'ергъй* ‘середина дня’, *пэвсюма'няңы* ‘вечер’, *пэвсюма'ты'това* ‘вечерний приход оленей’, *пэвсюма'ты'хэва* ‘вечерний уход оленей’ [20, 57].

Ночное время (в отличие от дневного) как естественный период покоя не имеет столь дробных членений. На основе хантыйского языка можно выделить четыре основных ночных периода: *ата йис* ‘ночь настала’ – время, когда ложатся спать; *ат кўтуп педә кердәс* (букв.: к середине ночи повернуло) – время, когда затихает вся живая природа, отдыхают птицы, звери; *ат сама йис* (букв.: сердце ночи) – время крепкого сна; *аляң йир педә кердәс* (букв.: к утру повернуло) – время, когда просыпаются птицы, звери, начинают издавать звуки [15, 323-324]. Ненцы номинируют только два состояния: *пи* ‘ночь’ и *пи'ергъй* ‘середина ночи’ [20, 57].

О причинах появления и исчезновения солнца (сменяемость дня и ночи) традиционная культура коренных народов Севера содержит отрывочные сведения. В одном из мансийских преданий описывается, как *Мосьнэ* по совету *Порнэ* (в её облике представлена дочь Небесного Бога *Торум аги*)

снимает с неба Солнце и Месяц, заносит светила в дом и прикрепляет их у своих нар. В природе наступает мрак. В далёком прошлом и сам *Торум* был инициатором исчезновения Солнца на целый месяц [Устное сообщение С.А. Поповой. Берёзово. 2012]. Тундровые ненцы, к примеру, суточные ритмы объясняли покачиванием плоской земли на спине чёрной собаки, плавающей в безбрежном океане [22, 61]. В мифологии эвенков-орочей существует легенда о небесном лосе, который в один из осенних дней похитил солнце. За ним побежала лосиха. На земле наступила ночь. Охотник и силач *Мани* с собаками преследовал по небу похитителей. Догнав их, он сначала застрелил лося, потом лосиху и вернул солнце. «С тех пор происходит смена дня и ночи и космическая охота повторяется» [23, 9].

Более продолжительной мерой отсчёта времени служили видимые измерения Луны – *тылащ* ‘месяц’, ‘луна’ (хант.), *иры* ‘луна’ (нен.). Усть-казымские ханты различают следующие временные отрезки: *тылащ энумты мър* ‘месяц расти промежутков’, *тылицен юхлы кэрләс* ‘луна повернулась назад’ (луна идёт на убыль); *тылащ тәрүмты пура* ‘луны достаточный срок’ (полнолуние); *кят тылащ кўт* ‘(между) двумя месяцами промежутков’. Счёт дням нового месяца начинался с момента появления лунного серпа (*тылиц сема питс*). При этом обязательно восклицали: «*Йилуп най-пук, йилуп варт-пук, вуца вада*» ‘Вновь родившийся сын богини, вновь родившийся сын бога, здравствуй’ [24, 19]. Время, управляемое и измеряемое фазами Луны М. Элиаде назвал «живым временем» [25, 155].

Обские угры чаще всего определяли время по звёздам и отдельным созвездиям. Наступление утра или вечера фиксировалось по появлению/исчезновению (*адәң хонял хэс/етн хонял хэс*) Полярной (Северной) звезды *Нэрмугы* (нен.). Это главная звезда (последняя в ручке ковша) в созвездии Малая Медведица (*Пунаква*, манс.). Она расположена вблизи Северного полюса мира, вследствие чего кажется почти неподвижной при суточном вращении звёздного неба. Это делает её удобной для определения переходных состояний (утро – вечер). Появление Полярной звезды в светлое время суток считалось предзнаменованием поворота дня к вечеру. Утром с исчезновением Полярной звезды (Звезда Утренней Зари) считалось, что утро повернуло ко дню. Ночное время определяли по движению созвездия Большой Медведицы (*Кўрәң вой* ‘Ногастый зверь’ – Лось): *кўрәң вой икен кўрәң хатл кўтлұп педә керәтсалде, хонль щи этты вўтицәс* (букв.: когда ноги лося к середине дня повернули, заря вот-вот появится) [26, 28]. Наблюдение за звёздами созвездия Большой Медведицы позволяло определять время с точностью до 5-10 минут [27, 138].

Установление времени суток по небесным светилам – распространённая практика многих народов, каждый из которых с учётом среды обитания, хозяйственных занятий, ментальности выработал свои временные ориентиры.

В целом, содержанием объективно-реального времени в традиционной культуре, является событие, процесс, природное явление относительно которого оно определяется. Истинные, абстрактные, математические временные отрезки (*щос* ‘час’, *нуви тылащ* ‘месяц’, *ол* ‘год’) появились у хантов не без влияния русской культуры. Понятие недели в традиционной культуре не выработано и являлось заимствованием из русского языка (ср. неделя *sāt* ‘семь’ манс.; *си”ивяля, ше”вдяля* ‘семь дней’, нен.) [6, 151; 7, 224]. В целом же, представленные материалы показывают, что в традиционной культуре обских угров и самодийцев создавалась довольно сложная многоаспектная система определения моментов и хронометрия суток.

Литература

1. Цуканов Б.И. Время в психике человека / Б.И. Цуканов. – Одесса: АстроПринт. 2000. – 218 с.
2. Аскин Я.Ф. Бесконечность Вселенной во времени // Бесконечность и Вселенная. – М., 1969. – С. 158-167.
3. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. – Тюмень: Мандр и К^а, 2006. – 208 с.
4. Каксин А.Д. Категория наклонения – времени в северных диалектах хантыйского языка. – Томск, 2000. – 116 с.
5. Ромбандеева Е.И. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для учащихся нач. шк. / Е.И. Ромбандеева, Е.А. Кузакова. – Л.: Просвещение, 1982. – 360 с.
6. Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь: Учебн. пособие для учащихся 5-9 кл. общеобраз. учрежд. – СПб.: ООО «Миралл», 2005. – 360 с.
7. Бармич М.Я., Вэлло И.А. Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2002. – 288 с.
8. Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. – Екатеринбург; Нижневартонск: УрО РАН; Студия «ГРАФО», 2006. – 352 с.
9. Мифология хантов. Т. 3. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 2000. – 310 с.
10. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
11. Молданова Т. Пельмский Торум – устроитель медвежьих игрищ. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. – 224 с.
12. Партанов Н.К. Слово Когтистого мужчины (‘Консинг ойка латынг’) // Мифология хантов. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 50-57.
13. Гриневич А.А. Поэтика медвежьих песен. Рукопись дисс. на соискание уч. степ.к. ист.н. – Новосибирск, 2012. – 166 с.
14. Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 2001. – 344 с.
15. Соловар В.Н., Каксина Е.Д. Время как часть языковой картины мира хантов // Реальность этноса. Ч. II. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. – С. 323-327.
16. Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.
17. Патканов С.К. Сочинения в двух томах: Т. I. Остяцкая молитва / Под ред. С. Пархимовича; Сост и вступ. статья Ю. Мандрики; пер. Е. Матюхиной; Комментар. С. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 400 с.
18. Фольклор ненцев / Сост. Е.Т. Пушкарёва, Л.В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. – 504 с.
19. Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев. – Москва: Наука, 1965. – 782 с.
20. Мухачёв А.Д., Харючи Г.П., Южаков А.А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев / Под ред. доктора ист. наук Е.Т. Пушкарёвой. – Екатеринбург: ООО «Креативная Команда «Кипяток», 2010. – 160 с.
21. Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. – 606 с.
22. Мифологическое время. Альбом-каталог. – М.: Эпифания, 2003. – 215 с.
23. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов: Конец XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1984. – 200 с.
24. Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья / Т.Р. Пятникова. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.
25. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
26. Каксина Е.Д. Время как часть картины мира ханты. Рукоп. научно-исслед. работы. Фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. – Ханты-Мансийск. 2010. – 88 с.
27. Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Изд-во «Наука» Сибирское отделение, 1988. – 175 с.

**Респонденты о знатоках фольклора и языка
коренных малочисленных народов Севера:
по результатам социологических опросов**

Н.В. Ткачук

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

Аннотация. Время неумолимо, и в местах проживания коренных малочисленных народов Севера (КМНС) становится все меньше людей старшего поколения, чья память хранит народные традиции. По результатам социологических опросов среди КМНС в статье представлены ответы респондентов на вопрос «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?».

Ключевые слова: опрос, знатоки, респонденты, вопрос, фольклор, язык.

*«Я благодарна, что Бог позволил застать поколение моих дедов!
Да, это так...»*

М.К. Волдина, хантыйская поэтесса,
сказительница

Обратившись к энциклопедическим материалам, узнаём, что термин «фольклор» (англ. folklore – народная мудрость, народное знание) – обозначает различные явления народной культуры и был предложен археологом Уильямом Джоном Томсом в 1846 г. Термин «фольклор» претерпевал эволюцию, объем обозначаемых им видов народной культуры то расширялся, то сужался..., но преобладающим становится обозначение данным термином всей совокупности словесных, словесно-музыкальных, музыкально-хореографических, игровых и драматических видов народного творчества... [1, 596-597].

Знаток – это человек, обладающий тонким пониманием чего-либо или обладающий большими сведениями, познаниями в какой-либо области [2, 173-174].

Таким образом, знаток фольклора – человек знающий, обладающий, народной мудростью, народным знанием. В словаре синонимов к слову знаток выделены четыре тождественных слова, одно из которых «мастер» – человек, достигший высокого совершенства в каком-либо деле... [2, 226].

В целях закрепления законодательно данные определения расширены. Относительно небольшой по своему объему окружной Закон «О фольклоре коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» содержит основные понятия: носитель фольклора, исполнитель фольклора, мастер фольклора и др. [3].

В социологических исследованиях по теме «Состояние родных языков коренных малочисленных народов Севера», проводимых сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок в сельских поселениях с наибольшей численностью представителей из числа КМНС, затрагивались вопросы, связанные с родным языком, фольклором коренных народов: «Как Вы считаете, желательно или нежелательно, чтобы Ваши дети или внуки владели родным языком?», «Как Вы оцениваете возможности современной школы в сохранении и развитии родного языка и культуры?», «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?» и пр. Сбор информации осуществлялся при помощи анкет в результате взаимодействия анкетера и респондента.

В данном сообщении, опираясь на результаты соцопросов, мы хотим представить ответы респондентов на вопрос анкеты «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?». Необходимо отметить, что в опросе участвовали респонденты по национальности ханты, манси, ненцы. Участниками анкетирования были отмечены знатоки той территории (района), где проходил социологический опрос. Вопрос не содержал готовых вариантов ответа, в графе ответов респонденты указывали свои вариации: «Нет», «Не знаю», «Уже нет в живых», «Старожилы, старшее поколение». В качестве примера приведем высказывания респондентов Нефтеюганского района (п. Лемпино, п. Чеускино) и Сургутского района (п. Угут) (табл. 1, 2).

Таблица 1

**Ответы респондентов на вопрос «Кто является знатоком языка
и фольклора в Вашем поселении?», июль 2012 г.,
опрос в Нефтеюганском районе, n* = 54**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Старожилы, старшее поколение	1	1,9
Не знаю таких людей	3	5,6
Уже нет в живых	1	1,9
Затруднились ответить	49	90,7

n* – число респондентов.

Таблица 2

**Ответы респондентов на вопрос «Кто является знатоком языка
и фольклора в Вашем поселении?», май-июнь 2012 г.,
опрос в Сургутском районе, n = 46**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Нет в живых	1	2,2
Не знаю	3	6,5
Национальный коллектив «Питяр-юх»	4	8,7
Затруднились ответить	38	82,6

Отметим, что на вопрос «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?», проанализировав ответы респондентов из шести районов, вариант «старожилы, старшее поколение» был указан респондентами из двух районов (Березовский, Нефтеюганский) (табл. 1, 3).

Таблица 3

Ответы респондентов на вопрос «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?», 2012 г., опрос в Березовском районе, n = 94

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Старожилы, старшее поколение	7	7,4
Не знаю таких знатоков	2	2,1
Уже нет в живых	3	3,2
Затруднились ответить	82	87,2

Открытый тип вопроса позволял респондентам отвечать развернуто, тем самым давая возможность анкетеру узнать больше информации. Наиболее полно и активно на данный вопрос отвечали опрашиваемые жители Белоярского, Березовского, Сургутского районов. Некоторые из респондентов на поставленный вопрос указывали и перечисляли фамилии, имена, отчества людей – односельчан, которых считали знатоками языка и фольклора. Так, например респонденты из с.п. Угут Сургутского района в качестве знатоков отметили 18 человек. Приведем те имена, которые указали в анкетах неоднократно: Ярсомова Мария Семеновна, Нюгломкин Николай Матвеевич, Нюгломкина Полина Ивановна, Мултанова Анна Изосовна, Кинямин Иван Степанович, Ачимов Андрей Николаевич, Ачимова Маргарита Дмитриевна, Ярсомова Альбина Лазаревна.

По результатам социологического опроса в 2012 году в Березовском районе (п. Сосьва, п. Няксимволь, п. Теги) респонденты национального поселения Теги указали знатоками фольклора и языка – Отшамову Людмилу Степановну, Новьюхову Зою Абрамовну, Новьюхову Анастасию Алексеевну, Новьюхову Валентину Григорьевну, Курганову Галину Михайловну, Кашлатову Любовь Васильевну. Респонденты из п. Няксимволь в анкетах отметили – Алгадьева Галину Константиновну (п. Хулимсунт), Самбиндалова Тимофея Константиновича (п. Няксимволь), Пеликова Николая Тимофеевича (п. Хулимсунт), Дунаева Илью Владимировича (родовые угодья по р. Лепля), Слинкину Татьяну Дмитриевну (г. Ханты-Мансийск). Опрашиваемыми из числа жителей п. Сосьва знатоки указаны не были.

Сравнительно с ответами респондентов Советского, Нефтеюганского районов, участники опроса в Белоярском районе указали относительно небольшое количество знатоков (17 человек). По частоте упоминания отметим

следующие имена: Гришкина Пелагея Алексеевна, Гришкин Матвей Романович, Салахова Евгения Даниловна, Вокуева Валентина Михайловна, Обатина Галина Алексеевна, Ерныхова Ксения Григорьевна, Юмина Матрена Григорьевна, Бешкильцева Варвара Тарасовна, Шесталова Валентина Даниловна.

В Нижневартовском районе (опрос 2011 г., п. Ларьяк, п. Охтеурье, п. Чехломей) анкетлируемыми были указаны знатоки – Прасина Марина Александровна, Мещерякова Нина Васильевна, Каткамова Татьяна Федоровна, Чумин Борис Павлович, Хоросова Лариса Михайловна.

Отвечая на вопрос, прежде всего, респонденты озвучивали имена, фамилии своих близких – людей старшего поколения, как информаторов, от кого в детском возрасте довелось слышать устное творчество, родную речь. Так, например, в Советском районе одна из респондентов в анкете отметила: «бабушка Хандыбина Анна Кирилловна, 80 лет», «отец Куриков Алексей», «сестра Софья Алексеевна Ярцева». В ходе опроса в Октябрьском районе (2011 г.) в качестве знатоков языка и фольклора респонденты также указали своих родных, например, «мама Плеханова Лукерья Петровна», «мама Зверева Марфа Герасимовна».

Далее показаны ответы респондентов, полученные в процессе анкетирования 2011 и 2012 годы¹ в шести муниципальных образованиях округа.

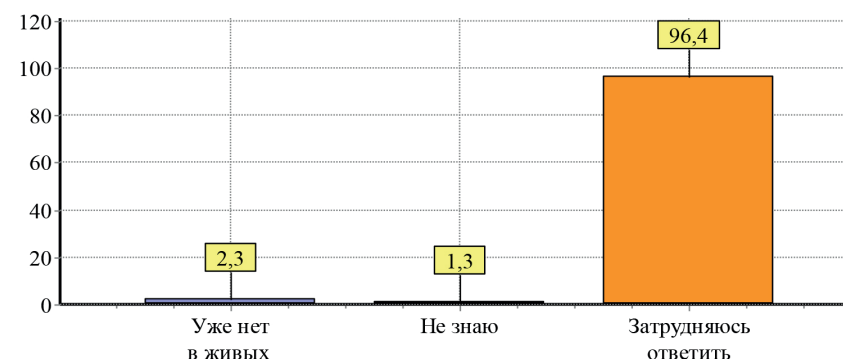


Рис. 1. Ответы респондентов на вопрос «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?», июль 2011 г. (Советский, Октябрьский, Белоярский, Нижневартовский районы), n = 308

¹ «Мониторинг состояния уровня владения родным языком и проблем социально-экономического развития коренных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры», Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок.

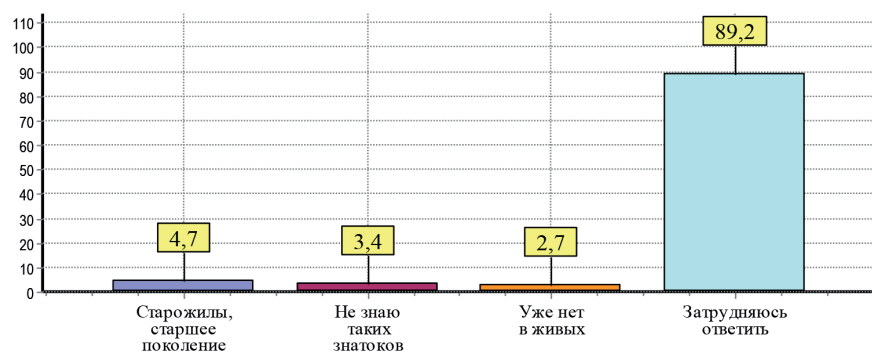


Рис. 2. Ответы респондентов на вопрос «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?», июль 2012 г. (Нефтеюганский, Березовский районы), n=148

Из общего количества опрошенных представителей КМНС (308 человек²) в 2011 г., 96,4% указали «затрудняюсь ответить», в 2012 г. из 148 человек опрошенных, также большинство (89,2 %) затруднились ответить (рис. 1, 2). В социологических опросах, проведенных несколько ранее (2008, 2010 гг.) и позже (2013 г.), вопрос «Кто является знатоком языка и фольклора в Вашем поселении?» нами не ставился.

В заключение можем сказать, что с учетом полученных результатов, почти у каждого второго участника опроса поставленный вопрос о знатоках фольклора и языка вызывал затруднения. Учитывая плотность расселения коренных малочисленных народов автономного округа, за рамками соцопросов остались более отдаленные населенные пункты, следовательно, на основе полученных ответов нами представлен узкий круг людей – знатоков языка и фольклора коренных народов Югры. Необходимо отметить, что указанные нашими респондентами в процессе опросов имен и фамилий встречаются в базе данных³, которой располагает фольклорный отдел Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Принимая во внимание необходимость сохранности фольклорного наследия, научными сотрудниками отдела кропотливо заархивированы биографические данные информантов, носителей фольклора, поскольку «...архив является связующей нитью истории, культуры в самых разнообразных ее проявлениях» [4].

² Всего опрошенных в 2011 г. было 328 человек, из них 20 респондентов – представители других национальностей.

³ С базой данных ознакомила О.Д. Ерныхова, руководитель фольклорного отдела Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

Литература

1. Российская социологическая энциклопедия / Под общей ред. акад. РАН Г.В. Осипова. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА. – М., 1999. – 672 с.
2. Словарь синонимов русского языка / ИЛИ РАН; Под ред. А.П. Евгеньевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2002. – 656 с.
3. Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 18 июня 2003 года № 37-оз «О фольклоре коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» // Официальный сайт органов государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа – Югры [электронный ресурс]. URL: http://www.dumahmao.ru/zclass/thelegaldeviceisstate/kornarsever/kornarsever_138.html/ (дата обращения: 14.11.2013).
4. Федорова В.П. Востребованность архивов в изучении региональной фольклористики // Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Международной школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире» и семинара «Пермистика: язык и стиль фольклора». – Ижевск, 2009. – С. 235.

НАШИ АВТОРЫ

Бахтиярова Татьяна Прокопьевна, научный сотрудник лаборатории по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных малочисленных народов Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Беспокойный Александр Викторович, соискатель степени кандидата наук, Уральский федеральный университет, Институт гуманитарных наук и искусств, департамент «Исторический факультет», кафедра археологии и этнологии, Екатеринбург

Герляк Наталья Андреевна, научный сотрудник отдела хантыйской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Динисламова Светлана Силивёровна, кандидат филологических наук, научный сотрудник лаборатории по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных малочисленных народов Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Дмитриева Татьяна Николаевна, доктор филологических наук, профессор Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина, Екатеринбург

Дядюн Светлана Даниловна, старший научный сотрудник фольклорного отдела Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Енов Владимир Егорович, корреспондент объединённой редакции национальных газет «Ханты ясанг» и «Луима сэрипос», Ханты-Мансийск

Ерныхова Ольга Даниловна, заведующая фольклорным отделом Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Ершов Михаил Федорович, кандидат исторических наук, заведующий отделом истории, археологии и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Исламова Юлия Валерьевна, кандидат филологических наук, доцент, научный сотрудник отдела социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Каксина Евдокия Даниловна, научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский

Кашлатова Любовь Васильевна, начальник Берёзовского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Берёзово

Косинцева Елена Викторовна, доктор филологических наук, заместитель директора по науке Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Кумаева Мария Владимировна, научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Лельхова Елена Юрьевна, научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский

Лельхова Федосья Макаровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела хантыйской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Лобова Вера Александровна, кандидат психологических наук, заведующая лабораторией системных психологических и психофизических исследований Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Немысова Евдокия Андреевна, кандидат педагогических наук, заслуженный учитель школы РФ, отличник народного просвещения РФ, заслуженный работник образования ХМАО, Ханты-Мансийск

Панченко Людмила Николаевна, научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Попова Светлана Алексеевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Потпот Римма Михайловна, научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский

Пятникова Тамара Романовна, начальник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский

Садомина Наталья Сергеевна, аспирантка Югорского государственного университета, Хулимсунт

Слепенкова Рима Константиновна, научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Белоярский

Слинкина Татьяна Дмитриевна, научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Соловар Валентина Николаевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела хантыйской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Сподина Виктория Ивановна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Ткачук Наталья Витальевна, научный сотрудник отдела социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

Чащина Галина Николаевна, студентка 4 курса Югорского государственного университета, Ханты-Мансийск

Шиянова Анастасия Антоновна, кандидат филологических наук, научный сотрудник лаборатории по разработке учебно-методических комплексов для изучения языка и литературы коренных малочисленных народов Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, Ханты-Мансийск

**Филологические исследования обско-угорских языков:
традиции, новации, итоги, перспективы:**
Материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции
XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск).

Формат А5. Бумага матовая 80 г/м². 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.