

**Этнокультурное
пространство Югры:
опыт реализации проектов
и перспективы развития**



Департамент образования и молодёжной политики
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок



Этнокультурное пространство Югры:
опыт реализации проектов
и перспективы развития

Ханты-Мансийск
2021

УДК 008.001
ББК 71.083
Э 91

Редакционная коллегия: докт. ист. наук А. Г. Киселев, докт. филол. наук Е. В. Косинцева, докт. ист. наук В. И. Сподина, канд. филол. наук В. Л. Сязи, А. А. Галямов, И. М. Молданова.

Ответственный редактор: докт. филол. наук Е. В. Косинцева

Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития: Материалы межрегиональной научно-практической конференции (28–29 марта 2021 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2021. – 164 с.

В сборнике представлены материалы межрегиональной научно-практической конференции «Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития». Конференция была организована в рамках государственной программы Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Устойчивое развитие коренных малочисленных народов Севера», утверждённой постановлением Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры 05.10.2018 № 350-п, и стала новым вкладом в изучение и формирование этнокультурного пространства региона.

Материалы представляют интерес для специалистов, занимающихся проблемами культуры, истории и языка коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

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

*Рекомендовано научно-методическим советом
Обско-угорского института прикладных исследований и разработок*

ISBN 978–5-6046202–4-3

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2021
© Коллектив авторов, 2021
© Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Пленарные доклады

Бакула В. Б. Финно-угорский литературный процесс: проблемы классификации и периодизации	5
Киселёв А. Г. История Югры, история округа, к вопросу о подготовке академической истории Югры	17
Пивнева Е. А. Обские угры на пересечениях идентификационных границ (к проблеме этнической систематизации)	23

Сессия I. Этнокультурное пространство Югры в практике историко-этнографических и социологических исследований

Волдина Т. В. К вопросу об историческом развитии представлений обских угров о реинкарнации.....	36
Галямов А. А. Репрезентации обских угров на примере изобразительных источников второй половины XVIII – XIX вв.: модели восприятия.....	52
Динисламова Л. И. Об изучении предметов с этнокультурным содержанием в городских общеобразовательных учреждениях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (по материалам социологического опроса.....	70
Мартынова Е. П. «Метисы» среди коренных народов Югры: идентичность как инструмент социальной конкуренции	76
Рудаков В. А. Этнокультурное образование КМНС в Югре: результаты социологического исследования	81

Сессия II. Отражение межнациональных (межрегиональных) взаимодействий в литературе и фольклоре Югры

Динисламова С. С. Проблема взаимодействия современной мансийской литературы с фольклором в условиях культурного пограничья.....	86
Дядюн С. Д. Смешение ментальных пространств «Мош» и «Пур» в сказочном дискурсе: на материале хантыйских народных сказок.....	96
Кумаева М. В. Отражение христианства в устном творчестве и жизни народа манси	104
Сязи В. Л. Средства массовой информации как индикатор развития хантыйской литературы в Ямало-Ненецком автономном округе и Ханты-Мансийском автономном округе – Югре	113

Сессия III. Этнокультурное пространство региона и языковое сознание

Динисламова О. Ю. Соматические фразеологизмы как отражение архетипов языкового сознания мансийского и русского этносов	124
Молданова И. М. Хантыйский язык: «жизнь» в социальной сети «ВКонтакте».....	135
Потпот Р. М. Дом в этнокультурном пространстве хантов и ненцев	142
Соловар В. Н. Образ птицы в языковой картине мира обских угров	147
Резолюция конференции	158
Сведения об участниках конференции	161

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

В. Б. Бакула

Финно-угорский литературный процесс: проблемы классификации и периодизации

По итогам Всероссийской переписи населения 2010 года, на территории России проживает 192 национальности¹. Наиболее высок удельный вес в населении России народов индоевропейской языковой семьи, после которых идут по численности этносы алтайской семьи, за ними – народы уральско-юкагирской языковой семьи, подразделяющейся на финно-угорскую, самодийскую и юкагирскую группы. Наиболее многочисленна среди них финно-угорская группа, после которой идёт северокавказская языковая семья, остальные языковые семьи невелики по численности [9, 58–59].

Финно-угорские народы представляют собой крупную европейскую общность. В качестве основного связующего компонента выступает этнолингвистический фактор — принадлежность финно-угорских языков к единой (уральской) языковой семье. «Под этнолингвистическим фактором понимается совокупность определённых условий взаимодействия языка, культуры и национальной ментальности, при которых достигается структурное единство данных компонентов, направленное на гармоничное развитие общества» [10, 187–188]. В настоящее время эти народы проживают в различных природно-климатических условиях в Центральной, Северной и Северо-восточной Европе, в Северо-западной Сибири, т. е. на широком пространстве от Венгрии и Скандинавии на западе и до бассейна реки Оби на востоке. Но, несмотря на расстояния, на различия в хозяйственно-культурной деятельности, эти народы роднит единство происхождения.

¹ Всероссийская перепись населения 2010. – URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 25.04. 2021).

Из 24 народностей финно-угорского происхождения 17 общей численностью около 3 млн. человек проживают в России. Семь финно-угорских народов относятся к коренным малочисленным (вепсы, воль, ижорцы, саами, бессермяне, ханты, манси).

Финно-угорские народы России представляют собой часть единого многонационального народа Российской Федерации. Этноты, говорящие на финно-угорских языках уральской языковой семьи, относятся к древнейшим народам с самобытной материальной и духовной культурой. Финно-угорская группа народов уральской языковой семьи состоит из пяти подгрупп: в прибалтийско-финскую подгруппу входят финны, эстонцы, карелы, ингерманландцы (или финны ингерманландцы), вепсы (дореволюционное название «чудь»), ижорцы (ижора), ливы; в саамскую группу – саамы (устаревшее название «лопари»); в пермскую группу – коми (устаревшее название «зыряне»), коми-пермяки и удмурты (устаревшее название «вотяки»); в волжскую группу – мордва-мокша и мордва-эрзя, луговые, восточные и горные марийцы (устаревшее название «черемись»); в угорскую группу – венгры, ханты (устаревшее название «остяки») и манси (устаревшее название «вогулы») [1, 1]. Составляющие финно-угорской этнической общности существенно отличаются по всем параметрам: антропологическим, языковым, религиозным, социальным. Финно-угорские народы проповедуют православие и лютеранство, протестантство и язычество. Разница в языках настолько значительна, что многие финноязычные этносы не могут обходиться без переводчика при общении. Все это ставит под сомнение определение общности культуры финно-угорских народов. Сегодня существуют диаметрально противоположные точки зрения по этому вопросу. Для обоснования своих позиций учёные обращаются к обстоятельствам этногенеза и нахождения прародины финно-угорских народов, к анализу языковых соответствий, выделяют при этом период разделения уральской языковой семьи на финно-угорскую и самодийскую ветви, не оставляют без внимания влияние географических соседей финно-угров на их социально-культурное и политическое развитие [2, 8]. По мнению учёных Н. Н. Глухой и В. А. Глухова, сложно сравнить между собой

все компоненты даже двух культур, поэтому они предлагают обратить основное внимание на «сущностную часть» культуры – этнические ценности. В этом случае задача установления межкультурной общности становится выполнимой [2, 8–9], а в будущем «мироразвитии», в геокультурном пространстве, ревитализация глубинных пластов этнической культуры становится «важным ресурсом жизнеспособности общества» [12, 52].

По мнению Н. Н. Глуховой и В. А. Глухова, «этническая система ценностных ориентиров представлена в фольклорных произведениях любого народа», но «среди всех существующих жанров фольклора система этнических ценностей наиболее кратко и содержательно выражена в пословицах и поговорках», поскольку «они обобщают колоссальный опыт народа, накопленный в течение жизни многих поколений» [2, 8–9]. В своей монографии учёные на основе анализа системы этнических ценностей одиннадцати финно-угорских народов: венгров, води, карел, коми, ливов, мари, мордвы, саамов, удмуртов, финнов и эстонцев – устанавливают «глубинную суть общности культуры финно-угорского “суперэтноса”», подразумевая под суперэтносом вслед за Л. Н. Гумилёвым «этническую систему, состоящую из нескольких этносов, возникших одновременно в одном ландшафтном регионе, проявляющуюся в истории как мозаичная целостность» [2, 7].

Не менее значительны различия финно-угорских литератур в типологическом и генетическом планах, что позволило поставить вопрос об обоснованности такого понятия, как финно-угорская литературная общность.

Черты и признаки литературной общности определяет доктор филологических наук, специалист по литературам народов России Р. Бикмухаметов, по мнению которого это понятие «отражает общественно-политическое, государственное и культурное единение; определяет её место в истории как отечественной, так и мировой культуры художественного слова; связывает закономерности её развития с закономерностями мирового художественного развития». Это определение Р. З. Хайруллин и Т. И. Зайцева дополняют «общностью исторических судеб народов, литературы которых отнесены к этой общности; устойчивыми взаимосвязями

и взаимовлиянием литератур, входящих в неё; наличием развитого языка-посредника, через который отдельные литературы соединяются в общность; наличием подсистемы и включённостью в систему более высокого порядка» [7, 69].

По мнению первого президента Международной ассоциации финно-угорских литератур, известного венгерского учёного П. Домокоша, в словесном творчестве финно-угорских народов обнаруживаются черты общности, которые «могут служить материалом для исследования прапоззии, мифологии или же просто духовной культуры конкретных финно-угорских народов». Доказывая свою точку зрения, учёный обращается к широкому кругу явлений культуры финно-угорских народов: «тесным взаимоотношениям уральских литератур с уралистикой как целым научным направлением», данным смежных наук – истории, этнографии, фольклористики, лингвистики и др. Именно комплексное изучение смежных наук приводит учёного к выводу о существовании финно-угорской литературной общности. Понимая литературу расширенно, т. е. как включающую не только письменные, но и бесписьменные устно-поэтические произведения данного народа, представляющие эстетическую ценность (если их авторство индивидуально по характеру и научно установлено), учёный включает в число финно-угорских двадцать литератур, определяет различия между понятиями национальная литература, литература данного народа или литература данного языка. Задачи дальнейшего исследования финно-угорской литературной общности учёный видит в следующем: «должны быть обнаружены взаимосвязи между отдельными уральскими литературами», «подняты переводческо-филологические вопросы», «установлены параллели и различающиеся явления», обозначенные литературы должны быть «дифференцированы и классифицированы в историческом и типологическом отношении», раскрыты «взаимоотношения между отдельными национальными литературами и литературой мировой». Перспектива изучения уральских литератур, по мнению П. Домокоша, в том, чтобы расположить «весь блок уральских литератур – согласно его ценности – на табло мировой литературы в соответствии с координатами универсальной всемирной

литературы», однако для этого недостаточно рассматривать их в сравнении только между собой. Необходимо исследовать их, привлекая для сравнения соседние восточно-европейские, прибалтийские и сибирские литературы, которые сформировались в одинаковых или сходных исторических и культурных условиях. «Кроме того, в отношении их всех нельзя не принимать во внимание связь с русской культурой, имеющую глубокие корни» [3, 8].

Таким образом, в основу отбора литератур, входящих в финно-угорскую литературную общность, П. Домокош кладёт генетическое родство народов, их культур. Тем самым учёный утверждает систему новой дисциплины – уралистского литературоведения [См. об этом: 5, 234–236].

В пользу существования финно-угорской литературной общности говорят исследования эстонского фольклориста и литературоведа И. Шётера, венгерского академика Б. Кёпеци, словацкого исследователя Д. Дюришина, эстонского литературоведа Н. М. Басселя, др. [См. об этом: 5, 237–240]. В последние годы стало заметным общественным явлением в Европе международное финно-угорское движение, направленное на сохранение и развитие народов, входящих в эту языковую семью. Эти народы объединяются, поскольку хотят защитить не только право на существование, но и сохранить свои традиции, язык, культуру. «Примером таких взаимоотношений является процесс интеграции или сотрудничества финно-угорских народов России, начавшийся в конце 1980-х – нач. 1990-х гг. в области культуры и науки, средств массовой информации, образования и общественно-политической сфере. Он направлен на решение общих для большинства финно-угорских народов России задач, важнейшими из которых являются устранение угрозы ассимиляции и потери национальных культур и языков, а также защита прав коренных малочисленных народов» [8, 3]. «Сформировавшийся финно-угорский мир, который складывается из ставших традиционными взаимодействий научных, общественных, культурных кругов финно-угорских народов, сегодня становится фактором этнической мобилизации» [12, 52]. Национальные движения финно-угорских народов России – карелов, коми, мари, мордвы,

удмуртов, которые утвердились в российском общественно-политическом пространстве в начале 90-х годов XX в., сегодня имеют собственную идеологию, участвуют в общероссийском и мировом глобальном процессах, демонстрируют способность структурировать социальное пространство. «Позиционирование своих этнокультур творческим меньшинством финно-угорских сообществ получило название этнофутуризм» [12, 52].

Многие финно-угорские этносы относят к «малым народам». Но, по мнению П. Домокоша, каждый народ велик своей историей, культурой, неповторимостью, неразрывной общностью со всем человечеством, мировой историей, единой общечеловеческой судьбой [1, 1–2]. Значителен вклад финно-угорских народов в сокровищницу мировой цивилизации. «Мир узнал и полюбил финский эпос «Калевала», эстонский эпос «Калевипоэг», фольклорные мотивы в произведениях венгерских поэтов-классиков XIX века Верешмарти Михая, Араня Яноша, Петефи Шандора. Мир узнает и полюбит эпос обско-угорских народов «Янгал-Маа» (или «Мадур Ваза-победитель»), знаменитый шедевр ханты и манси «Медвежьи игрища», легендарных народных героев Мир-суснэ-хума и Танию-богатыря. Миру ещё предстоит открыть материальные и духовные ценности карелов, коми, мари, мордвы, удмуртов и других финно-угорских народов России и Европы» [1, 2].

Ещё одна проблема в науке настоящего времени – отсутствие единой точки зрения на существование «финно-угорского литературоведения» как комплексной межнациональной дисциплины, в то же время давно уже функционируют в таком качестве славянское, германское, романское, тюркское и др. литературоведения. Причина этого в том, что о художественной финно-угорской литературе до недавнего времени речь шла только в научных исследованиях, связанных с финно-угристикой (как правило, лингвистикой), хотя необходимость создания финно-угорского литературоведения заявила о себе давно. Кроме того, сложность такого явления, как финно-угорская литературная общность, привела к тому, что «до сих пор дискуссионной и нереализованной остаётся идея создания финно-угорского литературоведения как

специального научного направления, в рамках которого были бы чётко определены периоды развития финно-угорской литературной общности» [6, 150], хотя фактом остаётся и то, что «литатуроведение выросло в сообществе других дисциплин (археология, этнография, фольклористика, история) из финно-угорско-уральской лингвистики и неотделимо от неё» [4, 300]. По мнению Н. М. Басселя, причина этого в «необычайной гетерогенности самих финно-угорских народов и литератур – как в историческом, географическом, так и стадияльно-типологическом отношении» [6, 151]. Сторонниками идеи о возможности создания финно-угорского литературоведения являются, в первую очередь, венгерские литературоведы, среди которых право быть его основателем признаётся за первым президентом Международной ассоциации финно-угорских литератур Петером Домокошем.

Чаще всего финно-угорские литературы разделяют на «большие» и «малые». К «большим» относят венгерскую, финскую и эстонскую по их значительности и количеству посвящённой им научной литературы. «Большие» финно-угорские литературы наиболее известны в мировом научном сообществе, они есть во многих антологиях, справочниках и энциклопедиях [4, 290]. В ином положении находятся «малые» финно-угорские литературы, при изучении которых необходимо принимать во внимание обстоятельства их создания и историю формирования, «особенности её развивающегося взаимоотношения с действительностью» (Д. С. Лихачёв) [См. об этом: 7, 36], т. е. всё то, что определяет национальное своеобразие каждой из них. Даже во всемирной литературе существуют трудности утверждения уралистского литературоведения: «Составлять труд по предмету уральских литератур неблагодарная задача. Большинство литературоведов с недоверием смотрят на уралистские темы, и лишь немногие включают литературы уральских народов, особенно малых, в состав мировой литературы» [3, 8].

О большинстве малочисленных уральских народов, имеющих самостоятельную общность и говорящих на своих родных языках, в исторических источниках стало известно около тысячи лет тому назад. За долгий период истории им приходилось

сосуществовать с монголами, татарами, тюрками, сибирскими племенами, со многими из которых приходилось бороться за свою независимость, территорию проживания. В XIV в. на северо-восток Европы пришли русские к коми (зырянам), в XVII-XVIII вв., в Западную Сибирь – к манси (вогулам), затем последовала православная колонизация, наконец, присоединение этих территорий вплоть до Тихого океана к России. Русско-саамские контакты начались ещё в XII в., когда на южный берег Кольского полуострова стали переселяться новгородцы. В XIII в. Кольский полуостров под названием «Тре» наряду с другими северными землями уже официально входил в состав владений Новгородской феодальной республики [11, 34].

Несмотря на сильное влияние русской культуры, большинство малочисленных народов сохранили свои обычаи и родной язык, став при этом двуязычными.

Исследование финно-угорских литератур ставит перед учёными проблему их классификации и периодизации.

I. Проблема классификации финно-угорских литератур

II. Домокош отмечал сложность такого явления, как финно-угорская литературная общность, которую нельзя рассматривать как одно, единое явление ни по языковому признаку, ни по территориально-административному, в то же время нельзя отказываться ни от одной из этих классификаций. «Дифференциация этих народов в истории, культуре по значимости, различию в результатах мотивирует их подразделение вопреки имеющимся в их судьбе общим чертам (которые, главным образом, можно выразить в триаде: русский – русификация – обрусение) – на уровне самостоятельных, единичных проявлений или любых маленьких характерных особенностей» [4, 294].

Создают проблему для классификации и большие временные разрывы в стадиях развития у российских (марийцы, удмурты, мордва, коми, ханты, манси, карелы и др.), постсоветских (эстонцы) и европейских (венгры, финны) финно-угорских народов [6]. «На сегодняшний день наиболее известными являются типологические классификации финно-угорских литератур мира по степени родственности языков, по этнически-языковым

характеристикам (Ч. Гусейнов: прибалтийско-финская, волжская, пермская, обско-угорская группы) и по стадияльно-типологическим параметрам (П. Домокош: высокоразвитые; младописьменные; новописьменные; отдельно – карельская, которая развивается одновременно на двух языках, финском и русском, и саамская, «разбросанная» по разным странам; литература на «вымирающих» языках, в основном, бесписьменная)» [6, 151–152].

Классификация литератур малочисленных уральских народов П. Домокоша по территориальному признаку выглядит следующим образом:

1. Балтийский блок: саамская, карельская, вепсская, ливская, ингерманландская и ижорская, водская литературы.

2. Волжско-камский регион: мордовская, марийская, коми, пермяцкая, удмуртская литературы.

3. Сибирская группа: а) обские угры: мансийская, хантыйская литературы; б) самодийская: ненецкая, селькупская, энецко-нганасанская литературы [4, 295–303].

II. Проблема периодизации финно-угорских литератур

По мнению П. Домокоша, пользоваться старой периодизацией, по которой национальные литературы до 1917 г. не существовали или признавались реакционными, нельзя. В развитии балтийских, поволжских, сибирских литератур, в предпосылках их появления, связях, внутреннем разделении и результатах выявляются значительные различия. Так, Карелию нельзя рассматривать по тем же временным критериям, что и Восточно-Европейский регион, другое восприятие времени у тех, кто за Уралом. С другой стороны, в последнее время возникла ещё одна проблема: если раньше можно было говорить о мордовской или карельской литературе, то в последнее время это стало невозможным, так как эти народы, языки и литературы в их традиционном понимании не существуют, поскольку не представляют единой нации и относят себя к нескольким разным группам.

В основу одной из периодизаций финно-угорских литератур положена историческая типология соотношений таких категорий, как «национальное» и «универсальное» (предложена Н. М. Басселем вслед за П. Домокошем). «По такой периодизации

первый этап «относится ко времени зарождения национальных литератур у большинства финно-угорских народов, когда литература была средством самопознания собственного «я» этих народов и находилась, в первую очередь, на службе интересов национального самоутверждения»; для этого периода характерно «выдвижение на первый план фольклора, актуализация родного языка, даже обращение – в целях национального самоутверждения – к псевдоисторическим и псевдофольклорным мотивам» и, естественно, преобладание национального над универсальным («Калевала», «Калевипоэг,» коми поэт И. Куратов, венгерские литераторы 1820–1948 гг., эстонка Л. Койдула, мариец С. Чавайн, удмурт К. Герд, финн А. Киви и др.). При этом нельзя не учитывать известную условность сближения писательских имён, «представляющих разные в стадияльно-типологическом отношении ступени литературного развития финно-угорских народов» [6, 152]. Второй этап относится к периоду между двумя мировыми войнами XX века, когда, как отмечал П. Домокош, «национальные устремления частично, более или менее полноценно осуществились и каждый из уральских народов стал тем, что выражает его имя: сообществом, говорящим на родном языке и осознанно развивающимся далее», когда «у писателей появляется чувство причастности ко всему человечеству» (универсальность), но «национально-специфическое всё же имеет пока больший удельный вес сравнительно с общечеловеческим» [6, 152–153]. На третьем этапе отмечен синтез национального и универсального, национальный материал становится средством выражения общечеловеческого содержания.

Н. М. Бассель считает такой путь сравнительного изучения финно-угорских литератур и соответственно данный принцип их общей периодизации плодотворным и перспективным, несмотря на то, что «сама проблематика национального и интернационального в финно-угорских литературах многообразна и сложна» [6, 153]. С точки зрения доктора филологических наук Р. А. Кудрявцевой, такой подход является тупиковым, поскольку «актуальность этносоставляющей в финно-угорских литературах (особенно российских) и этноидентичности писателей не сходит

на «нет», т. е. интерес к национальной картине мира, национальному менталитету, специфике национального идеала и национального характера в современной литературной практике финно-угров не угасает. Принцип, предложенный П. Домокошем и Н. М. Басселем, с точки зрения Р. А. Кудрявцевой, «интересен, но только в общем плане взаимопроникновения и взаимодействия национальных литератур» [6, 153].

Более привлекательным и возможным принципом периодизации финно-угорских литератур она считает типологический критерий «фольклор и литература», т. е. соотношение литературы и фольклора. Первый период развития литератур в этом случае «характеризуется связью прямой и непосредственной – литература рождается из фольклорной основы; произведения, обозначающие рождение национальной литературы, либо обретают форму национального эпоса», «либо являются более или менее беллетризованной обработкой произведений фольклора, сохраняющей в своей структуре зримые элементы фольклорной основы» [6, 153]. Яркое свидетельство этому, например, раннее творчество основоположника марийской литературы С. Г. Чавайна и вся марийская дореволюционная литература в целом. Второй период отличается «более опосредованной связью с фольклором: либо это намеренная стилизация под произведения устного народного творчества, либо творчество уже собственно художественное, но в структуре которого фольклорная тематика и фольклорный арсенал изобразительных средств ещё играют определяющую роль» [6, 154]. Такой этап, к примеру, в истории эстонской литературы отмечен на рубеже XIX–XX вв., а в художественном творчестве финно-угров Урало-Поволжья – в 1920-х гг. (ярким примером такого типа фольклоризма в марийской прозе является рассказ С. Г. Чавайна «Окавий»). Особенность третьего этапа в художественной «работе» с фольклором определена Н. М. Басселем следующим образом: «фольклорные элементы уже оказываются в подчинённом индивидуально-творческому литературному замыслу писателя положении, служа выражению его идейно-художественной концепции» [6, 154]. Четвертый этап – наиболее высокие ступени литературного развития, которые отличаются «свободным

и творческим отношением писателя к фольклору в литературе», когда оказываются востребованными «различные инверсионные формы интерпретации фольклора в литературе» [6, 154].

Ещё одним критерием периодизации истории финно-угорских литератур, с точки зрения Н. Басселя, могут быть «формы реалистического обобщения в литературе», которые предлагается рассматривать на материале романа [6, 154].

Таким образом, говорить об окончательно сложившейся периодизации истории развития финно-угорской художественной общности пока не представляется возможным, это скорее актуализация проблемы, которая открывает перспективы дальнейшего исследования.

Литература

1. Большая литература малых народов: финно-угорская литература: дайджест/ сост.: Е. Н. Лом. – Екатеринбург: СОМБ, 2007. – 60 с.

2. Глухова Н. Н., Глухов В. А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса. Монография. – Йошкар-Ола: Стринг, 2009. – 276 с.

3. Домокош П. Формирование литератур малых уральских народов. – Йошкар-Ола: Марийское книж. изд-во, 1993. – 288 с.

4. Домокош П. Этот удивительный мир // Ненецкая литература: Сборник / сост. В. Огрызко. – М.: Литературная Россия, 2003. – С. 290–303.

5. Кубанцев Т. И. Общность финно-угорских литератур и пути её изучения // Интеграция образования. – 2005. – № 1/2. – С. 233–241.

6. Кудрявцева Р. А. Периодизация литератур финно-угорских народов в контексте сравнительной филологии // *Litera*. – 2017. – № 1. – С. 149–155.

7. Литература народов России: Учебное пособие / под ред. Р. З. Хайруллина, Т. И. Зайцевой. – М.: ИНФРА-М, 2017. – 397 с.

8. Малинина О. С. Этнокультурное и общественно-политическое сотрудничество финно-угорских народов в современной России. Автореф. дис. канд. ист. наук. – Йошкар-Ола, 2008. – URL: <http://cheloveknauka.com/etnokulturnoe-i-obschestvenno-politicheskoe-sotrudnichestvo-finnougorskih-narodov-v-sovremennoy-rossii#ixzz5iT09ko21> (дата обращения: 7.04.2021).

9. Платонов Ю. П. Психология национального характера: Учебное пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2007. – 240 с.

10. Сичинава О. М. Этнолингвистический фактор: основные терминологические и структуральные параметры // Грамота. – 2017. – № 4(78). – С. 187–188.

11. Ушаков И. Ф. Избранные произведения. В 3 т. – Т. 1. – Кольская земля. – Мурманск: Кн. изд-во, 1997. – 647 с.

12. Шкалина Г. Е. Финно-угорская культура в России: проблемы и перспективы // Вестник КемГУКИ. – 2012. – № 20. – С. 51–55.

А. Г. Киселёв

История Югры, история округа, к вопросу о подготовке академической истории Югры

Одной из актуальных проблем исследований истории Югры является проблема методологии. При том, что методологический кризис, остро ощущавшийся в 90-х гг., казалось бы, более или менее преодолён, задача создания большого нарратива неизбежно актуализирует вопрос о методологических основаниях. Нередко в объёмных научных сочинениях – монографиях, диссертациях авторы стремятся к методологическому монизму, кладут в основу работы какую-то единственную концепцию. Неожиданным для меня стало знакомство с книгой Людмилы Васильевны Корель «Социология адаптаций». Меня удивила одна её мысль: не стоит бояться методологической эклектики. Текст исследования конечно должен быть органичным целым. А подходы к материалу, исходные методологического характера концепции, могут быть и разными. Речь в книге по социологии шла, разумеется, о социологической литературе. Учитывая нынешний интерес к междисциплинарности, этот тезис можно смело помножить на число научных дисциплин, подходы которых мы можем и должны использовать в нашем историческом исследовании.

Готов предложить несколько таких подходов или концептуальных идей.

Первая – это *модернизация*. Судя по планам-конспектам 6-го тома, эта идея взята на вооружение. Речь идёт о так называемой

«принудительной модернизации». Здесь стоит подумать, что даёт нам этот ракурс? Модернизации догоняющего характера, видимо, и не могут обойтись без принуждения. Такова «петровская модернизация», в известной степени – столыпинские преобразования. Ну и конечно, советские. Определение «принудительная», как я думаю, априори упрощает ситуацию. Оно предлагает нам сосредоточиться на поиске признаков, форм, результатов «принудительности», а также предполагает наличие двух сторон – принуждающей и принуждаемой. Наверное, при разработке плана-конспекта 6-го тома стоило бы ещё раз обратиться к трудам Игоря Васильевича Побережникова, давшего развёрнутые характеристики различных типов модернизации, в том числе, скажем, многолинейной, акторской, структурационной моделей. Не вдаваясь в разбор, отмечу последнюю, предполагающую концентрацию внимания исследователей на взаимодействии индивидуальных и коллективных акторов в системе структур и культуры [7, 163–167]. Этот подход, как представляется, более или менее гармонично соединяет антропологические и структуралистские начала. При всём при этом, сама по себе «принудительность» у меня сомнений не вызывает, но её нельзя класть в основание методологии – слишком зауженным получится поле исследования.

Вторая – это *имперский подход*. В постсоветской историографии это целое явление, заметное не только в России, но и в литературе бывших союзных и автономных республик. Сопровождавшая распад СССР этническая мобилизация, «национализация» элит способствовали вмешательству политики в историческую науку, что негативно сказалось на её качестве. В национальных нарративах имперский подход породил конструкции и оценки: «угнетённые мы – угнетатели русские», «хорошие – нехорошие». Фактически возродилась насквозь идеологизированная концепция истории России, как «тюрьмы народов», господствовавшая в литературе в 20-х – начале 30-х гг. Между тем, сама по себе идея изучения истории регионов, в том числе национальных регионов с позиций имперского подхода, весьма плодотворна. Достаточно вспомнить нашего классика Василия Осиповича Ключевского, связывавшего основные этапы русской истории с колонизацией,

заселением и хозяйственно-культурным освоением окраин русским земледельцем. В рамках нашего доклада обратимся к той модели исследования империй, которая представлена в работах Алексея Ильича Миллера [5]. Этот подход интересен для нас тем, что позволяет решить две большие исследовательские проблемы. Во-первых, такой подход позволяет постоянно видеть Югру в более широком контексте. Очень условно говоря, следуя за *Ab Imperio*, видеть её и как часть евразийского мира раннего средневековья и как часть средневековых государственных образований, и как часть так называемой московской пушкарской империи [6] и т. д., вплоть до советской эпохи включительно, а может быть и дальше. Такой контекст представляется архиважным. Приходится читать региональные ли, национальные ли нарративы, в которых исследуемый регион, область, район, этнос предстают перед читателем, как нечто совершенно уникальное и самодостаточное, никак не связанное с остальным миром. Описываемый феномен невозможно сравнивать с другими подобными, а значит невозможно отыскивать характерные черты, особенности, специфику, которая действительно делает изучаемый предмет своеобразным. Во-вторых, Миллер весьма убедительно показывает, что империя как социально-политический организм – это не только и даже не столько «метрополия-колонии», «центр-окраины», сколько сложно взаимодействующее множество акторов, представляющих как центральные, так и региональные, местные элиты и интересы [5, 29–32]. И совсем не обязательно «центр» – исключительно плохо, а «регион» – исключительно хорошо. И, вспомните «принудительную» модернизацию, – ещё не известно, кто кого принуждает. Позволю себе два примера. Май 1948 г., в Москве заседает коллегия Минпроса РСФСР, обсуждается вопрос, вводить ли для всех учащихся – и коренных, и русских в качестве обязательного родной язык коренных народов Севера. Министр – Александр Алексеевич Вознесенский (старший брат Николая – их расстреляют через 1,5 года по ленинградскому делу) сначала сомневается: нет ли принуждения в отношении русских, а после обмена мнениями говорит: всех обучаем одинаково, в том числе родным языкам. А чтобы исключить формальное

отношение к этому у русских предлагает русские отделения закрыть вообще. Училища должны быть чисто национальными. Если их выпускники не будут удовлетворять русскую школу – откроем там к имеющимся национальным ещё и русские педучилища. Известны несколько выступлений на подобных коллегиях в послевоенные годы Фани Филипповны Кронгауз. Чиновник Нарком/Минпроса РСФСР, автор совершенно официозной книжечки о школах на Севере [4], она была на редкость последовательной и упорной защитницей идеи не только преподавания родных языков, но и обучения на родных языках в начальной школе, резко критиковала идею перевода преподавания исключительно на русский язык, в том числе проекты, исходившие с мест. А такие проекты и на Ямале, и в ХМНО были. И, в конце концов, именно они и были реализованы. Получается, что родной язык для коренных народов защищала Москва, а Салехард, Тюмень, напротив высказывались за отказ от преподавания на родном языке даже в начальной школе. Я не буду продолжать эту тему – слишком затянется доклад. Подчеркну: и в центре и на местах были разные, часто несовпадающие и даже разнонаправленные интересы, идеи, позиции. И если мы стремимся к истине, то, конечно, должны видеть картину борьбы вокруг проблем Югры во всей её сложности, подчас противоречивости, во всей полноте.

Третий базовый подход, это локальный подход, в духе *новой локальной истории*. Новая локальная – это история не территорий, а история локальных социумов. Югра – это слишком большая и культурная, и территориальная единица. Локальность нацеливает нас на исследование небольших социумов. Собственно и само понятие ‘Югра’ в языковом, этнокультурном отношении есть понятие собирательное. Это очень хорошо показала, в частности, уважаемая Татьяна Владимировна Волдина на прошлой конференции 2019 года, размышляя о диалектно-этнографической дробности народа ханты [1, 6–11]. Я думаю, будет правильным, если историки в данном случае пойдут вслед за этнографами, как правило, собирающими свой полевой материал применительно к конкретным небольшим сообществам оленеводов, рыбаков и охотников. Что это значит? Рискну высказать предложение, которое

не всем понравится. Мы должны идти не от территорий, хотя бы районов, а населения деревень, посёлков, а применительно к советской эпохе, может быть даже от изучения истории коллективов предприятий, учреждений, организаций. В качестве подтверждения сошлюсь на замечательный, хотя и непродолжительный опыт истории фабрик и заводов СССР, опыт в последнее время нашедший своих историографов и продолжателей, в том числе Сергея Владимировича Журавлёва [2]. Конечно, надо отдавать себе отчёт в том, что такая работа может быть успешной в научном отношении только силами большого коллектива учёных, согласных между собой в самых общих и самых методологически важных вещах, работающих по единой, совместно разработанной программе. Только так частные результаты можно будет приводить к общему знаменателю, из локальных выводов строить надёжные качественные обобщения, создавать общую картину Югры, её исторического прошлого не замазывая феноменальность отдельных, «маленьких историй». Мне бы хотелось, чтобы вы, уважаемые коллеги, обратили внимание на то, что тема «многоакторности» исторического процесса просматривается и здесь.

Четвёртый, предлагаемый мной подход – это история повседневности. Повседневности тех самых локальных социумов, тех «народов реки», тех рабочих и служащих Самаровского консервного комбината, учителей и учащихся Ханты-Мансийского национального педучилища, которые представляли собой, по сути, малые группы, наряду с семьёй, первичные группы, в рамках которых проходила повседневная жизнь человека. Одной из идей знаменитой книги Питера Бергера и Томаса Лукмана «Социальное конструирование реальности» является положение о повседневном взаимодействии индивида со средой через образы и её «додумывание». Человек есть продукт, человек есть творец окружающего мира. В этой последней связи невозможно обойти вниманием и следующий – пятый подход – подход *гуманитарно-географический*. Блестяще разработанный Дмитрием Николаевичем Замятиним, он ценен для истории Югры тем, что позволяет увидеть как общество, локальный социум на протяжении известного исторического периода или периодов накладывало свой

культурный отпечаток на географический ландшафт, превращая его природные особенности в культурные символы, оснащая его культурными смыслами. Гуманитарная география выводит нас на ещё одно методологическое основание – *ментальную историю*, историю образов Югры [3].

Два слова об источниках для истории повседневности. Общим местом в соответствующих трудах является работа с эго-документами. Но что делать, если они в дефиците? Применительно к 6-му тому (1917–1953 гг.) это именно так. Хотел бы, опираясь на собственный опыт, сказать: при соответствующем к ним отношении многое дают и делопроизводственные источники. При работе с ними важно использовать наряду с историческими подходами и методами, также и лингвистические. Речь идёт о концепциях концепта, лексико-семантического поля, семантических ролей, языкового мира личности, контент-анализе и других, которые позволяют глубже прочитывать текст, не только видеть непосредственное, но и извлекать неочевидное, проливающее свет на изучаемый предмет.

Новая локальная история, повседневность, ментальная история, гуманитарная география, лингвистические подходы, как впрочем, и некоторые отмеченные выше аспекты концепции модернизации, имперской истории – суть направления исследований, которые по существу являются позитивным ответом на антропологический поворот в гуманитаристике, в том числе в историографии. Очень хотелось бы видеть в центре «большого текста» «советских» и «постсоветского» томов Академической истории не тонно-километры, не пространные описания «процессов социально-экономического развития» и «политических перемен», а всё это через судьбы людей.

Литература

1. Волдина Т. В. Основные принципы организации жизненного пространства обских угров как один из маркеров территориального брендинга // Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития: Материалы межрегиональной научно-практи-

ческой конференции. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2019. – С. 4–13.

2. Журавлёв С. В. «Маленькие люди» и «большая история»: иностранцы московского Электростанции в советском обществе 1920–1930-х гг. – М.: РОССПЭН, 2000. – 351 с.

3. Замятин Д. Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. – СПб.: Алетейя, 2003. – 331 с.

4. Кронгауз Ф. Ф. К истории советской школы на Крайнем Севере. – М.: Учпедгиз, 1948. – 124 с.

5. Миллер А. И. Империя Романовых и национализм: эссе по методологии исторического исследования. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 246 с.

6. Новая имперская история Северной Евразии. – Ч. 1. – Конкурирующие проекты самоорганизации, VII-XVII вв. / Под ред. И. Герасимова. – Казань: Ab Imperio, 2017. – 364 с.

7. Побережников И. В. Модернизация: теоретико-методологические подходы // Экономическая история. Обозрение / Под ред. Л. И. Бородкина. – Вып. 8. – М., 2002. – С. 146–168. – URL: <http://www.hist.msu.ru/labs/Ecohist/obozren.htm>. (дата обращения: 20.04.2021).

Е. А. Пивнева

Обские угры на пересечениях идентификационных границ (к проблеме этнической систематизации)*

Этническая культура любого народа никогда не была однородным единством. Неотъемлемой чертой человеческих сообществ и даже условием их развития является феномен культурной и социальной сложности [9]. Как из этого разнообразия оформляются и закрепляются в общественном сознании этнические категории? Каким образом (посредством каких отличительных признаков) сами люди проводят линию разграничения между «мы» и «они»?

* Публикуется в рамках Программы фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2020–2022 гг.

Другими словами – что лежит в основе этнической идентификации? Это проблемное поле определяет основные сюжеты моего доклада.

В качестве предварительного замечания стоит отметить, что этническая идентичность (этничность) – это только один из аспектов, одно из измерений более сложного понятия «социальная идентичность». Социальная идентичность – это то, кем человек осознаёт себя и то, кем его осознают другие, с кем он себя отождествляет и от кого отделяет в социальном плане. Кроме этничности она включает и другие аспекты, такие как пол, возраст, поколение, социальный класс, место жительства, профессия, уровень образования и т.п. [5, 37]. Вообще выстроить иерархию идентичностей довольно сложно. Известный в социологии тест М. Куна-Маркпатленда, когда респондент несколько раз отвечает на вопрос «Кто я?», фиксируя при этом наиболее важные для себя характеристики, даёт очень противоречивые результаты. При этом самооценка человека зачастую зависит от «внешней» категоризации.

Этноклассификации. В этнографии / этнологии / социально-культурной антропологии существует множество попыток систематизации многообразия человеческих культур. Сергей Михайлович Широкогоров, идеи которого легли в основу отечественной этнографии советского периода, так писал об этом методе познания: «Классификация наблюдений есть первый шаг наблюдателя, помогающий ему в хаос его сознания *коротко* определить место явлений среди других, не предаваясь изучению каждого явления в отдельности. Наши классификации помогают нам *сокращенно мыслить и познавать*, а именно: достаточно иметь какой-нибудь признак, хотя бы один, но общий для целого ряда явлений, и положить этот признак в основу отличия, чтобы знать, какое место (в сознании наблюдателя) в системе классификаций по данному признаку должен занимать и данный факт» [21, 35].

Таким образом, за основу отличия здесь берётся какой-то один, общий для целого ряда явлений, признак. В качестве таковых выделяются: (1) антропологические или соматические при-

знаки, т. е. особенности строения и окраски тела; (2) этнографические признаки, т. е. комплексы обычаев и уклад жизни вообще; (3) лингвистические признаки, т. е. язык этнической группы. Надо сказать, что последний признак – язык этнической группы – проявил себя как наиболее надёжный критерий этнической идентификации. Как заметил тот же Широкогоров: «Первый вопрос, который задаёт себе исследователь, таков: на каком языке говорит данный народ? Установление этого одного факта иногда бывает достаточно для определения его культурного места» [21, 41].

Однако при ближайшем рассмотрении все перечисленные выше критерии (включая лингвистический) оказываются неудовлетворительными, на деле всё оказывается гораздо сложнее. Весьма несовершенные результаты дали и попытки соединить классификации антропологическую и лингвистическую, лингвистическую и этнографическую. Уже в начале XX в. Широкогоров приходит к выводу о том, что классификации с антропологической, лингвистической и этнографической точек зрения не дают возможности построить согласованную схему. При наложении признаков антропологических, этнографических и лингвистических оказывается, что один и тот же комплекс признаков антропологических может быть характерным для различных лингвистических и этнографических комплексов. В связи с этим исследователь делает весьма актуальное и по сей день заключение: «Быть может ввиду неустойчивости всех признаков это и невозможно сделать вообще». Но это не означает, что классификации не нужны вовсе. Ими можно пользоваться условно, в качестве «рабочих гипотез» [21, 46].

В ставшем уже классическим учебнике этнографии, вышедшем в 1982 году под редакцией Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова, по поводу систематизации говорится следующее: «Этнографическое изучение и описание народов мира имеет в своей основе их научную систематизацию. Путём классификации выделяются народы и группы народов, обитающие в одном географическом регионе, стоящие на одном уровне хозяйственного и социального развития, обладающие общими культурными чертами. Каждый из этих признаков, положенный в основу классификации, важен

при исследовании тех или иных этнических явлений. Однако полную характеристику народа, его места среди прочих народов мира даёт только совокупность наиболее существенных и фундаментальных классификационных признаков. К их числу можно отнести географическую, антропологическую, языковую и хозяйственно-культурную принадлежность» [23, 13–14]. Попытки систематизации этнокультурной сложности в советской этнографии, в т. ч. в североведении, нашли воплощение в таких концептах, как «культурный ареал» и «культурный тип», в концепции «хозяйственно-культурных типов» и «историко-этнографических областей» и пр. [2; 19].

Однако проблема состоит в том, что ни одна из существующих классификаций, принятых в этнологии (лингвистическая, расовая, конфессиональная, историко-культурная), не является собственно этнической. Все они отражают лишь отдельные характеристики человеческих общностей, но отнюдь не то, что можно назвать сутью этнического. Как пишет С. В. Чешко: «Комплексно-онтологический подход, содержащийся, например, в отечественной “теории этноса”, имеет значение для процесса познания природы, развития, взаимодействия этнических образований. Однако он не может дать чёткого ответа на вопрос о том, когда перед нами *этнос*, а когда — *субэтническая* или вообще *неэтническая* группа. Даже базовый признак, принятый этнологами при классификации народов, — язык — на поверку оказывается далеко не бесспорным, так как разделение на языки, диалекты и говоры — это тоже результат *консенсусной типологизации*, не говоря уже о том, что этническая общность и язык не всегда совпадают» [20, 35]. В качестве единственного и универсального критерия, по мнению этого исследователя, может выступать только «*этнонимическое самосознание*», собственная этническая самоидентификация людей. Он допускает оговорку, что это «очень субъективный показатель, но такая субъективность всё же лучше, чем навязанная государством с помощью учёных или идеологов национальных движений» [20, 37–38].

«*Этнографические*» и «*территориальные*» группы. Идентификационные сложности, связанные с культурным разно-

образом, этнической динамикой и подвижностью, характерны практически для всех народов. Советская теория этноса старалась приспособиться к этому вызову. Внутри коллективного тела под названием *этнос* допускалось существование своего рода составляющих его частей или отличительных ячеек (культурно-отличительные сегменты), которые разные специалисты называли по-разному – *субэтносы, этнические группы, этнографические группы и пр.* Все указанные модификации позволяли позднесоветскому академическому примордиализму объяснять мировую культурную мозаику. Однако уже в тот период исследователи отмечали тот факт, что критерии выделения подразделений этноса, их классификация, а также выбор терминов для обозначения всего разнообразия этнических подразделений, оставались дискуссионными [24].

На слабую разработанность в этнографической литературе вопроса об этнических подразделениях, особенно в части дефиниций и терминологии, обращает внимание в своей фундаментальной монографии «Ханты и манси: взгляд из XXI века» Зоя Петровна Соколова. Она пишет: «Можно встретить более десятка терминов, относящихся к одним и тем же типам этнических подразделений: этническая группа, этническое подразделение или единица, этническое объединение, языковые группы, с одной стороны; областные, местные, территориальные, этнографические, географические группы – с другой. Нередко такие группы названы просто “группами”, “подразделениями”, “образованиями”, “подгруппами”, “обособленными группами” и т.п.» [15, 313]. В 1970-х годах Соколова предложила различать среди обских угров этнографические и территориальные группы. *Этнографические группы* соответствуют большим диалектным областям, занимают территории крупных административных единиц (в прошлом – уездов) и различаются в культурном отношении, а также имеют самоназвание и заключают браки только в своей среде. Более мелкие подразделения – *территориальные группы*. Их представители расселены в бассейнах обских и иртышских притоков, различаются особенностями языка на уровне говоров, самоназванием географического характера

и обладают некоторым этнографическим своеобразием [13, 186–210].

Эта классификация до сих пор используется в работах, посвящённых обским уграм. Среди хантов обычно выделяют три большие этнографические группы (северная, восточная и южная), среди манси – четыре (северная, восточная, южная и западная). Внутри них различают территориально-диалектальные и территориально-говорные группы. В основе такой классификации лежат в основном языковые различия. Однако этот критерий этнического различения на материале обских угров работает не всегда даже в «традиционном» прошлом, о чём свидетельствует множество примеров. Некоторые из них приведены ниже.

«Остяки, живущие в одном и том же округе, но разделённые пространством земель, между ними лежащих, составили три совершенно различные наречия, из коих каждое имеет особенное свойство и, имея одинаковое произношение, заключает в одних и тех же словах совершенно различные значения, так что остяки из разных мест совершенно не понимают друг друга» [4]. «Язык остяцкий в Берёзовском крае разделяется на четыре совершенно различные наречия: обдорское, югорское (сосьвино-ляпинское), березовско-кодское и сургутское. В первое вошло немало слов самоедских и зырянских; во втором самая большая часть слов вогульских, потому что вогулы издавна смешались с здешними ляпинскими остяками и известны стали под именем сих последних; в третьем много слов татарских от близости их жительства и частых с ними сношений; в последнем, совершенно различном от прочих много слов, заимствованных от разных сопредельных племён и народов» [1].

Любопытное свидетельство содержится в одной из статей венгерской исследовательницы Агнеш Кережи о путешествии Йожефа Папаи в Северо-Западную Сибирь. Она пишет: «Йожеф Папаи один год жил среди северных хантов, с июля 1898 года до конца июня 1899 года. Он прошёл около 1200 километров по территории обдорских и березовских хантов. В конце пребывания в Берёзово к учёному приехал один из хантов, с которым он познакомился ещё прошлым летом на стойбище Шей-пугор. Его звали Уртыпен-

ковым, и был он родом с истока реки Вогулки. После нескольких слов Папаи понял, что диалект Уртыпенкова стоит ближе всего к диалекту, на котором Регули записал свои фольклорные тексты. *Уртыпенков сам не знал, ханты он или манси, потому что с детства говорил на обоих языках* (курсив мой – Е.П.). Жители вдоль Вогулки двуязычные, ханты и манси живут здесь в одной общности, и смешанные браки довольно часты среди них. Работая с Уртыпенковым Папаи перевёл все северно-вогульские предложения Регули на хантыйский язык. Когда установил, что говор Уртыпенкова является самым близким к тому языку, на котором Регули записал свои фольклорные тексты, уже стало ему ясным, откуда мог собирать Регули свой материал. Исходя из этого и изучая дневник Регули, Папаи мог установить даже личность того человека, от которого Регули собирал хантыйские песни. Его звали Максимом Никиловым, он был из рода *Пец*, который жил в *Харум паул*, на правом берегу Сыгвы. Во время пребывания Регули в Сибири, в середине XIX века, здесь ещё жили люди, говорящие и по-хантыйски, и по-мансийски. Во время пребывания Папаи в Сибири, на Сыгве уже жили исключительно манси. Предки Максима Никилова, как сказал он Регули, пришли на правый берег Сыгвы от истока реки Сосьвы. Кем был Максим, хантом или манси Папаи не мог определить, так как певец говорил на обоих языках и Регули записал от него и хантыйские, и мансийские песни» [8, 161–182].

Из сказанного следует вывод, что границы этнической и языковой группы, как правило, не совпадают. В пределах одной этнической группы могут существовать разные языковые варианты, и, наоборот, на одном языке могут говорить разные этнические группы. На несовпадение в некоторых группах культурных особенностей с языковым делением (пример – салымские ханты на основании языковой классификации относятся к восточной группе, а в культурном отношении – к южным) обращает внимание Е. Г. Фёдорова [17, 25]. В отношении манси она считает целесообразным объединение южных и восточных групп в одну. Число же территориальных групп увеличивается как за счёт выявления специфики (различия в культуре и языке) населения

верховьев и низовий обских притоков, так и за счёт выявления новых образований, сложившихся уже во второй половине XX в. [16, 258].

Дистрибуция культурных и иных «объективных» компонентов всегда была тем эмпирическим свидетельством, на которое опирался этнографический подход. Однако при этом возникала проблема «переходных зон», т. е. таких зон, где этнические границы, определяемые в соответствии с указанными критериями, выражены слабо. Е. В. Перевалова пишет, что «в языковом отношении северные ханты относятся к угорской группе, в рыболовстве они – «угры», в оленеводстве (особенно группа *хаби*) – «ненцы», а в культовой практике сочетают самодийские и угорские традиции» [11, 304]. И тем не менее, во многих таких областях сами люди не испытывали особых трудностей в приписывании этнической принадлежности. Как замечает, например, И. Н. Гемуев, не только обитатели того или иного речного бассейна осознавали свою общность, но и «с точки зрения невольных сторонних наблюдателей они действительно представляли собой таковую» [6, 134].

Курс на «границы». В последние десятилетия отечественная этнология стремится выйти за пределы эссенциалистского подхода к этой проблеме. Внимание к статическим характеристикам группы, отличающим её от других, заменяется процессуальной (социально конструируемой) трактовкой природы этничности в подвижных по составу контактирующих обществах. Одним из базовых теоретических постулатов в этом вопросе остается концепция Ф. Барта и его сторонников, которая важна с точки зрения понимания роли культурных характеристик в маркировке и воспроизведении этнических и групповых границ. Барт и его последователи придают особое значение тому, что недостаточно составить перечень особенностей или описать культурные и другие характеристики. Важен набор только тех различий, которые *сами люди* считают значимыми. Да, экологические вариации подчёркивают и усиливают различия. Но при этом одни культурные признаки используются членами сообществ как сигналы и знаки различий, а другие игнорируются: в некоторых видах взаимоот-

ношений даже, казалось бы, радикальные различия нивелируются и не принимаются во внимание. Идентификация другого индивида как члена своей группы предполагает наличие разделяемых этими индивидами критериев оценки и суждений. Предполагается, таким образом, что оба в принципе «играют в одну и ту же игру» [22]. С такой точки зрения в фокус исследовательского внимания попадает этническая *граница*, определяющая группу, а не культурный инвентарь, который она в себе заключает. Этнические категории представляют собой своего рода «организационный сосуд», который может принимать разные объёмы и формы содержания в различных социокультурных системах. Стенками этого сосуда являются этнические границы, а вечно текучим содержимым – культурный материал, служащий резервуаром символов и знаков для манифестации групповой идентичности [22].

Теория Барта легла в основу всех без исключения работ, касающихся проблематики этничности. Помимо критиков Барта, оспаривавших его выводы с различных методологических позиций, появился и ряд авторов, поставивших целью творчески переосмыслить и развить наиболее плодотворные идеи норвежского антрополога. К числу таких авторов можно отнести Ричарда Дженкинса, который пытается пересмотреть одностороннюю, на его взгляд, трактовку этничности как формы самоидентификации группы и выдвигает альтернативную точку зрения: идентичность, как социальная, так и индивидуальная, создаётся на пересечении внутреннего и внешнего определений (бартовских самоприписывания и приписывания другими). Этничность в целом существует в двух формах – как группа (результат внутреннего определения) и как категория (продукт определения извне) [25 и др.].

Здесь мы подходим к проблеме «центральной зоны культуры» – основания, исходя из которого, люди различают «своих» и «других». В специальной литературе встречаются такие выражения, как «связующее чувство общей национальной/этнической принадлежности», «чувство традиции», «общая культура» или «связь с исторически сложившимся аутентичным коллективом». Такие представления, как чувство принадлежности, осознание

общих культурных традиций и исторической преемственности, являются главными атрибутами так называемой «священной сердцевины» этнической группы. Её определение дает критерии, с помощью которых граница может стать распознаваемой. Однако проблема состоит в том, что эта «сердцевина» изменяется от группы к группе, во времени, а также внутри группы. Поэтому научное определение этнической группы затруднено.

Где провести границу? Среди угроведов всегда было предметом споров или оставалось неясным: самостоятельность языка и самосознания хантов и манси и поразительное, почти идентичное сходство их материальной, духовной культуры [14, 9–15]. У обских угров, как уже было отмечено выше, существует множество территориальных / локальных / этнолокальных групп, более или менее самобытных по языку и культуре. В их составе (при рассмотрении на уровне «этнографических групп») можно выделить по меньшей мере семь самобытных по языку и культуре этнических общностей. Е. П. Мартынова по совокупности признаков, отнесённых к этническим, выделяет в составе хантов пять «этнографических ареалов» [10]. Р. К. Бардина на основе фамильного состава, родственных связей и поклонения определённым духам даёт характеристику семи локальных групп внутри обских и нижнесосьвинских манси [3]. С другой стороны, не лишено логики и объединение хантов и манси в рамках более крупной таксономической единицы. Известна, например, точка зрения Б. О. Долгих об условности существующего деления обских угров на хантов и манси [7, 58]. Не случайно в научной литературе эти народы часто рассматривают вместе, подчеркивая общность их происхождения, близость по языку и культуре. Дисперсное расселение обских угров на обширной территории затрудняло оформление этнической целостности, общехантыйское (общемансийское) единство в прошлом прослеживается слабо. Есть мнение, что долгое время развитие обских угров шло главным образом в рамках именно территориальных / локальных групп, а «окончательное оформление этносов оказалось возможным лишь в XX в., когда за обскими уграми, проживающими преимущественно по левым притокам Оби и в Зауралье, было закреплено название

манси, а за населением низовьев Иртыша, Оби и её правых притоков – ханты» [18, 63–64]. Соглашаясь с оценкой «внешнего» фактора в формировании этнической идентичности хантов и манси, я бы подвергла сомнению вопрос о финальной точке в оформлении этнического облика этих народов, о чём свидетельствуют динамические события последних десятилетий. Сегодня мы являемся свидетелями того, как в условиях глобализации, тесного взаимодействия и взаимовлияния различных этнических культур, идёт процесс складывания новых социально-культурных конфигураций и связанных с ними границ [12]. В целом же стоит отметить, что в основе этнической идентичности лежат реальные отношения, а не набор признаков. Идентичность, как социальная, так и индивидуальная, создаётся на пересечении внутреннего и внешнего определений (бартовских самоприписывания и приписывания другими).

Литература

1. Абрамов Н. А. Описание Берёзовского края // Записки РГО. – Кн. 12. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1857. – 448 с.
2. Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и проблема их картографирования // Советская этнография. – 1972. – № 2. – С. 3–16.
3. Бардина Р. К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века. – Новосибирск: СО РАН, 2009. – 150 с.
4. Белявский Ф. И. Поездка к Ледовитому морю. – М.: Тип. Лазаревых ин-та вост. яз., 1833. – 259 с.
5. Вахтин Н. Б., Головкин Е. В. Социоллингвистика и социология языка. Учебное пособие. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2004. – 336 с.
6. Гемуев И. Н. Река и этнос (к вопросу о роли изолированных речных бассейнов в формировании культуры) // Природа и цивилизация. Реки и культуры / отв. ред. Л. Р. Павлинская. – СПб.: Европейский Дом, 1997. – С. 131–134.
7. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // Труды Института этнографии. Новая серия. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – Т. 55. – 622 с.

8. Кережи А. Путешествие Йожефа Папаи в Северо-Западную Сибирь и его этнографическая коллекция // С любовью и болью...: к 60-летию Евы Шмидт. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 161–182.
9. Культурная сложность современных наций / отв. ред. В. А. Тишков, Е. И. Филиппова. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – 384 с.
10. Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. – М.: ИЭА РАН, 1998. – 235 с.
11. Перевалова Е. В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, УрО РАН, 2004. – 413 с.
12. Пивнева Е. А. «Мы одни, но мы все разные»: об обских уграх, классификациях и идентичностях // Уральский исторический вестник. – 2011. – № 2 (31). – С. 57–62.
13. Соколова З. П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1975. – С. 186–210.
14. Соколова З. П. Культура обских угров в свете историко-сравнительного метода исследования. – Тюмень: ФОРМАТ, 2018. – 80 с.
15. Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI века. – М.: Наука, 2009. – 756 с.
16. Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб.: МАЭ РАН, 1994. – 283 с.
17. Фёдорова Е. Г. К вопросу об изучении локальных групп обских угров // Обские угры: научные исследования и практические разработки. Материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 20–30.
18. Фёдорова Е. Г. Обские угры: веки этнической истории // Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). – СПб.: Европейский дом, 1999. – С. 5–68.
19. Чебоксаров Н. Н. Историко-этнографическое районирование Дальнего Востока // Проблемы истории Дальнего Востока. – Владивосток, 1969. – С. 131–146.
20. Чешко С. В. Новые и непризнанные этнические категории в контексте переписей населения // Этнические категории и статистика. Дебаты в России и во Франции / под ред. Е. И. Филипповой. – М.: Росинформгротех, 2008. – С. 33–38.
21. Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: Кафедра социологии международных отношений Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, 2010. – 124 с.

22. Этнические группы и социальные границы / под ред. Ф. Барта. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.

23. Этнография: Учебник / под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. – М.: Высшая школа, 1982. – 320 с.

24. Этнос и его подразделения. Материалы конференции (Уфа, сентябрь 1989 г.) / отв. ред. Р. Г. Кузеев, В. А. Тишков. – Ч. 2. – Этнические и этнографические группы в Волго-Уральском регионе. – М.: Ин-т этнологии и антропологии, 1992. – 172 с.

25. Jenkins R. Rethinking ethnicity: identity, categorization and power // *Ethnic and Racial Studies*. – 1994. – Vol. 17. – no 2. – pp. 197–223.

Сессия I
ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ЮГРЫ
В ПРАКТИКЕ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Т. В. Волдина

К вопросу об историческом развитии
представлений обских угров о реинкарнации
(по данным фольклора)

Представления о трансмиграции души характерны для многих древних традиций и связаны с анимистическим восприятием мира. Для многих племён из разных концов Земного шара реинкарнация – часть повседневной реальности, воспринимаемая как естественное явление. Исследователи отмечают, что понятие реинкарнации возникло в мире во многих местах и одновременно, оно существует уже в течение многих-многих веков.

Изучение традиций реинкарнации в культуре обско-угорских народов, рассматриваемых в мифоритуальном контексте [4] сопряжено с определённым кругом источников и соответствующих им временными характеристиками, которые, в свою очередь, позволяют условно выделить мировоззренческие «пласты». Ключевым источником для рассмотрения развития идеи о реинкарнации у обских угров являются фольклорные материалы. Существует определённая привязка по времени сложения конкретных жанров фольклорных произведений и бытующих в традиционном обществе взглядов на мир. Н. В. Лукина обратила внимание на отражение в народной жанровой классификации обско-угорского фольклора представлений о существовании нескольких эпох: 1) самой древней эры, времени первотворения; 2) «богатырской эпохи»; 3) «эпохи хантыйско-мансийского человека», а также на то, что «время действия предков фратрий северных обских угров Пор и Мось иногда выделяется в самосто-

тельный период, но чаще причисляется к «богатырской эпохе» [11, 107]. Это позволяет разделить фольклорные источники согласно отражённым в них периодам времени и последовательно рассмотреть содержащиеся в них представления о реинкарнации в каждом из таких временных «напластований», обозначенных под условными наименованиями: «архаический», «фратриальный», «героический». С момента вхождения территории расселения обских угров в российское государство и последующим появлением письменных фиксаций их традиций, можно выделить также «исторический» пласт.

В данной работе я коснусь первых трёх напластований посредством соотносимых с ними фольклорных источников, где отражены представления о реинкарнации. Они уводят нас далеко за пределы исторического времени, а первые два имеют отношение к предкам обских угров, участвовавших в их этногенезе; наиболее древний из обозначенных «пластов» имеет параллели с мифологией широкого круга этносов.

1. «*Архаический*» пласт, реконструируется на основе сюжетов мифологических сказаний (по народной классификации – «священные сказания» или «старинные сказания») и сказок, и их элементов.

В теоретическом анализе мифологии широко используется понятие «архетипы» (греч. *arxetypos* ‘первообраз’), введённое К. Г. Юнгом и первоначально означавшее «первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно <...>, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях <...>» [1]. Относящиеся к рассматриваемому пласту архетипы и мифологические сюжеты роднят обских угров с огромным количеством народов, прежде всего – урало-алтайских, между которыми, после генетического разделения между уральскими и алтайскими языками, «многие тысячелетия существовали интенсивные языковые контакты» [16, 483–491]. Мифологической картине мира, объединяющей эти народы, включающей в себя «ключевые символы мифоритуального сценария мира», посвящена книга А. М. Сагалаева «Урало-алтайская мифология: Символ и архетип» [23], в которой представлены «основные символы архаичного мироощущения: гора, дерево, река, птица...». Как установлено нами в процессе изучения

реинкарнации у обско-угорских народов именно эти древнейшие архетипы являются ключом к её пониманию:

– Мировая река считается более древней пространственной моделью – связующее начало миров по горизонтали, лежащее в основе цикла жизни-смерти-прерождения. Течение реки олицетворяет круговорот жизни: человек «приходит в этот мир из верховьев мировой реки и уходит в её низовья» [20, 25–28].

– Мировая Гора олицетворяет структуру бытия, как по горизонтали, так и по вертикали (аналог мировому дереву). Эта модель мира выходит на первый план для этнических групп, проживающих вблизи Урала, и выражается в почитании холмов и гор – для всех остальных.

– Наиболее выраженным в мифологии выглядит архетип Древа Жизни как вариант Мирового Древа, которое одновременно мыслится как мировая ось, соединяющая воедино Нижний, Средний и Верхний миры; и в тоже время олицетворяет собой жизнь, идеальную структуру, в рамках которой осуществляется великий жизненный круговорот. Обе эти стороны («мировая ось» и «дерево жизни») в шаманизме и вообще в сибирских верованиях одинаково важны, органически переплетены и вне друг друга не существуют [8, 248–249]. Во многих архаичных традициях, включая обско-угорскую, с Древом Жизни связано женское божество с материнскими функциями. В детских сказках этот образ трансформируется и предстаёт уже в облике седой старушки, высказывающей из трухлявого берёзового пня... а в сказках для самых маленьких – в образе зайчихи [25]. Широко распространён в урало-алтайских культурах образ чудесного дерева с сидящей на нём вещицей птицей – посредником между мирами, в котором также олицетворяется богиня-мать [22, 30]. Дерево, на котором сидит птица, соотносится с местом «рождения-умирания». Оно становится семантическим центром мироздания, ориентированным на непрерывное воспроизводство жизни в Среднем мире. Эти два образа составляют неразрывное единство, сопутствуя человеку на протяжении всей его жизни, таким образом, образы «птицы» и «дерева» играли важнейшую роль в осознании непрерывного круговорота жизни.

В обско-угорских сказках смерть и повторное рождение после неё происходят очень быстро, при этом напрямую не указывается, что это смерть и последующее рождение, а преподносится как чудесная волшебная трансформация. Подобные концовки в обско-угорских сказках являются достаточно распространёнными. Вот несколько примеров:

– *«Когда пришли домой, смотрят: в избе три угла обвалились, только один угол держится. Если зимой пришли, последнюю горящую искру в чувале снегом засыпали, если летом пришли, водой капнули, и потухла последняя искра в чувале <...>». «Мать и отец выскочили из избы. Только выскочили, подхватили их подбросили, за облака летали, вниз когда упали, маленьким мальчиком и девочкой стали» [15, 52].*

- *«<...> В бабушкином доме из чувала маленький дымок идёт <...>. Три угла дома обвалились, один угол дома остался <...>. У бабушки остался маленький огонёк, этот уголёк она из одной руки в другую перекачивает <...>. Бежит она к внуку. Внук поддел её носком обуви, пнул, запрокинула она голову, упала вниз и стала, оказывается маленькой» [24, 40–41].*

- *«А свёкр со свекровью до того состарились, ничего уже не понимают! Посадил их сын на носок ноги и подбросил кверху. Улетели они в небо. Летали, летали, упали на землю и вновь помолодели» [21, 46].*

О реинкарнации героев обско-угорских сказок речь идёт обычно в конце и предстаёт в достаточно завуалированной форме: «герой возвращается домой после долгих странствий: избушка уже совсем обвалилась, бабушка сидит в уцелевшем углу дома, у очага, в котором тлеет последняя искорка. Главный персонаж <...> различными способами гасит искру, затем толкает (пинает) из угла в угол или отбрасывает в сторону старушку, от чего она становится молодой (маленькой)» [18, 136].

В героических сказаниях также встречаются подобные мотивы, но если в сказках – это концовки, то в больших повествованиях, они могут встретиться в середине текста:

– При возвращении героя к матери также типичными приемами всегда вначале описывается её старость: «<...> у матери

осталась единственная искорка огня <...>», но после встречи: «Сын толкнул её ногой и отбросил. На этом конце поля она заплакала, с того конца поля появилась. Она стала трёхлетней маленькой женщиной, углы её платка стелятся внизу <...>» [6, 100].

– «Они прибыли к первой тётке. Видят, что эта старуха уже трясётся от старости. Его жена толкнула её на землю, подняла, и эта старуха сделалась молодой и красивой женщиной <...>»;

«<...> Старик подбежал, чтобы обнять своего сына; сын его бросил на землю, и он стал молодым, красивым мужчиной. Старуха побежала, чтобы обнять его жену; невестка её толкнула на землю и подняла – та превратилась в молодую и красивую женщину <...>» [17, 235, 236].

Таким образом, процесс реинкарнации по данным этого древнего сюжета выглядит следующим образом (табл. 1):

Таблица 1

Мотив реинкарнации в обско-угорских сказках

Символическое обозначение в текстах сказок	Расшифровка, предполагаемые состояния
полуразрушенное жильё, угасающий очаг	старость, переход в другой мир, нахождение в ином мире
тушение последней искры водой (снегом), заснеженным посохом (мокрым веслом)	смерть, процесс возрождения души старого человека через зачатие в семье близких родственников
престарелый родственник бежит навстречу своему сыну (внуку)	желание души возродиться в своём роду
пинание престарелого родственника и подкидывание его вверх, его витание в небесах	нахождение реинкарнирующей души в Верхнем мире, прежде чем вернуться обратно в Средний мир в семью родственников, младенчество
падение с небес на землю и превращение престарелого родственника в молодого (маленького)	повторное рождение в этом мире, возрождение души в новом теле, проживание им новой жизни

М. Ф. Косарев даёт такое толкование омоложению сказочных персонажей: «“Пинать” в обско-угорском фольклорном контексте

означает “укачивать”: у хантов к младенческой зыбке крепилась особая ременная петля, с помощью которой мать качает зыбку ногой – «пинает». Отсюда такое былинное выражение: “После семи сыновей в песенном доме кого пинали? Златоглазую красавицу-дочь в узорчатой зыбке там пинали”» [10, 255]. Данный мотив подаётся как «сказочный эпизод о гашении последней искры в очаге», а некоторая «оторванность» рассматриваемого мифологического элемента от повествования, позволяет утверждать, что он «очевидно, является частью трансформированной версии древнего мифа», и имеет очень древнее происхождение [18, 138], а первоначальным смыслом, вкладывавшемся в подобные эпизоды, является реинкарнация героев.

В этом сюжете обращают на себя внимание «архаические представления обских угров об огне, о жизненных циклах, о разного рода рубежных состояниях», «гашение последней искры может рассматриваться как смерть героя. <...> искорка или сохранение огня – символ продления, поддержания угасающей жизни в другом мире. Огонь здесь проявляет не только охранительную функцию, но и посредническую: является связующей ниточкой между миром живых и миром мёртвых. Когда проходит определённое время, огонь должен погаснуть, это означает, что цикл завершён» [18, 140].

Интерес представляют также способы гашения искры героем, прежде всего предметы, с помощью которых она гасится: в мансийских версиях внук ткнул в очаг заснеженный посох или мокрое весло. «Посох – это мужской атрибут, а очаг женский». В космогонической мифологии посох символизирует орудие творения мира, «атрибут шамана, торящего дорогу, преодолевающего трудный путь» [18, 141]. Не случайно, как фаллический символ – посох – предстаёт в сценках медвежьих игрищ.

2. *«Фратриальный» пласт*, выявляется на основе различных вариантов мифологического сказания о реинкарнации фратриального предка.

О существовании у обских угров в прошлом фратрий писали многие этнографы, начиная с В. Н. Чернецова [26]. В данном случае речь идёт о дуально-фратриальной организации (Пор и Мось)

у северных групп хантов и манси. У северных групп обских угров широко распространён мифологический сюжет о фратриальном предке – живущей в лесу одинокой женщине *Mos'*, которая возродилась благодаря медведице, съевшей цветок, выросший на месте, куда заползла её душа. Она родилась вместе с медвежатами и считается фратриальным мифологическим предком северных групп обских угров. Продолжением сюжета о чудесном возрождении женщины благодаря медведице является охота на медведицу-мать и её двух медвежат-братьев, которые становятся добычей князя. Предвидя это, медведица наставляет свою человеческую дочь, чтобы она сохранила целостность медвежьих костей, когда люди будут есть их мясо. Это было важно для последующей реинкарнации их душ. Основные элементы сказаний о реинкарнации фратриального предка представлены в таблице № 2.

Таблица 2

**Мотив реинкарнации
в сюжете о фратриальном предке**

Сюжетная линия	Расшифровка, состояние
живущая в лесу одинокая женщина <i>Mos'</i> (<i>Mos'-ne</i>)	первая жизнь
потеря ценной вещи (шубки с бубенчиками, сукна с бубенчиками и т.п.), доставшейся от родителей, заставившей героиню отправиться на её поиски	связь с предками
вещь оказывается подвешенной на дереве	речь идёт о Мировом Древе или Древе Жизни
дерево охраняют особые волки или собаки, они становятся причиной гибели героини	образы волков (собак) представляют Нижний Мир
женщина <i>Mos'</i> предстаёт каплей крови, докатившейся до домов сестёр (в другом варианте она даёт им знать о себе стуком в дверь)	душа <i>Mos'-ne</i> сообщает родственникам о своей физической гибели

душа <i>Mos'-ne</i> заползла в землю, скоро на этом месте вырос красный цветок (<i>punras'</i> – кипрей, Иван-чай или <i>poryh</i> – зонтичное растение)	воплощение души <i>Mos'-ne</i> в цветке
это растение съедает медведица, у которой вместе с медвежатами рождается девочка <i>Mos'-ne</i>	следующая реинкарнация <i>Mos'-ne</i>
предвидя охоту на них людей, медведица наставляет свою человеческую дочь, что ей необходимо сохранить целостность медвежьих костей и когтей, когда люди будут поедать её мясо и мясо двух медвежат–братьев	сохранение когтей и целостности костей – необходимое условие для реинкарнации медведей
берлогу находят охотники, медведица и медвежата становятся добычей князя, а <i>Мосънэ</i> – его женой	по мнению Е.Шмидт, в образе князя предстаёт мужчина <i>Пор</i> [26]
соблюдение дочерью наказа матери: « <i>Она замечает, куда люди разбрасывают кости медведей, кедровцевистые кости их рук, идёт туда, собирает их и всё уносит в тихий лес на берегу. Там она их укладывает – пусть их души возродятся</i> »	необходимые действия для последующей реинкарнации медведицы и медвежат в звезды (обычай сохранения медвежьих костей является частью медвежьего культа)

Сюжетная цепочка показывает идею вечной жизни, постоянного возрождения: «медведица здесь своего рода медиатор, через неё главная героиня совершает переход из одного состояния в другое...»; «Через кровь, растение, животное героиня вновь рождается в человеческом облике. Реинкарнирует также и медведица с медвежатами, их убивают охотники, но дочь помогает им возродиться, подняться на небо» [19, 418, 419].

Итак, *Mos'-ne* считается фратриальным мифологическим предком северных групп обских угров. Реинкарнация первопредка в медвежьей берлоге, но в облике человека – один из важнейших сакральных мотивов, и вместе с включённым в этот сюжет мотивом реинкарнирующей медведицы, превратившейся вместе

с медвежатами в созвездие, также широко распространён у северных групп хантов и манси² и лежит в основе существующего у них развитого культа медведя, в котором также обнаруживаются напластования разных эпох. При этом мотив взаимодействия человеческих душ с «медвежьим миром», который носит мифологический характер у северных хантов и манси, нашёл отражение в актуальных верованиях восточных хантов. У них существуют представления о повторном «приходе в дом» умершего родственника в облике добытого медведя [27], что свидетельствует об общеуругорском характере этих древних воззрений.

Описанный мифологический сюжет³, наряду со сложившейся и устоявшейся в нём линией событий, в процессе развития приобретал дополнительные. Так, в одной мансийской версии *Mos'-ne* погибает из-за своего проступка от рук мифического мужчины, когда их совместного ребёнка унесло на льдине [13, 167–173] (подобный сюжет зафиксирован и у шурышкарских хантов). По другой версии, в тексте, записанном от сказительницы Т. С. Вандымовой, описывается жизнь замужней женщины *Mos'-ne*, нарушившей запрет и вынужденной блуждать в других мирах, а возвращение её на землю оказалось следующим: «*На землю её отпустили, но не к своей семье, а совсем в другое место*». И так же, как и в предыдущих версиях, она возрождается через медведицу в образе хантыйской девочки [12, 65–71]. Но надо заметить, что у манси бытовал подобный сюжет и о происхождении фратрии *Por*, где вместо *Mos'-ne* фигурирует женщина *Por*. В начале повествования говорится об инцесте брата и сестры, в результате

² Сюжет этого мифа-сказки, несмотря на присущую ему этническую специфику, соответствует сюжетике мирового сказочного фольклора. Например, как отмечает В. И. Харитонова, он перекликается с русской сказкой о Крошечке-Хаврошечке, относящейся к волшебным сказкам, подтип «Чудесный помощник», когда корова, перед тем как её зарежет злая мачеха, попросила девочку собрать её кости... [2]

³ По указателю, содержащемуся в работе «Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии» и составленному на основе разработанной авторской методики А. А. Ким, этот текст относится к III типу «Сюжеты о наказании / вознаграждении» подтип 3.4. «Непослушание / послушание» [7, 142–143].

чего сестра-жена была убита. Кровь её становится растением *pori* (*poruh*), его съедает медведица, которая родила первую женщину *Por* [23, 105].

3. «Героический» пласт реконструируется на основе сюжетов героических песен–сказаний и преданий о реинкарнации родовых предков хантов и манси, схематично он представлен в таблице № 3.

«Особенностью религиозно-мифологической системы обских угров является то, что местные духи считаются у них духами-предками, богатырями древних времён» [11, 81], образы которых могут иметь отношение к позднему угорскому периоду. По мнению М. Ф. Косарева, социальная структура, описанная в героических сказаниях хантов, начала складываться с рубежа бронзового и железного веков (I тыс. до н. э.) [8]. Это эпоха захватнических войн и грабительских походов. Также отмечается, что где-то в VII в. произошла ассимиляция уграми местного населения, языковая принадлежность которого не установлена [11, 57]. Сложность выделения данного «пласта» в том, что не всегда можно отделить мифологическое сказание от богатырской эпики: «Последняя, будучи прикреплена к духам-покровителям, функционирует в качестве сакрального жанра, т. е. является не просто «преданием». Героизация мифологических персонажей оказалась настолько сильной, что развилась целая серия вторичных эпических песен и сказаний, относящихся не к мифологической, а к богатырской эре» [11, 108].

В героических сказаниях, например, можно обнаружить развитие сюжета о реинкарнации человека благодаря пребыванию его души в растении, которое съедает самка животного, ставшая добычей охотника. Например, в сказании о богатырях города Сонг-хуша, записанного С. К. Паткановым в 1888 г. у хантов в сел. Шумиловские на р. Конде, повествуется о герое, неоднократно возрождавшемся на земле. В первом случае он рождается сыном богатыря, но во время эпидемии умирает. Придя из мира мёртвых, превращается в репейник, который съедает самка оленя. У неё рождаются три оленёнка (вторая реинкарнация), которых преследует сын небесного бога в облике волка. По его приказу один из оленят становится добычей охотника. Сердце и язык его

съедают княгиня-хозяйка и рабыня; от этого у хозяйки рождаются два сына, у рабыни – один (третья реинкарнация). Сыновья собирают войско и отправляются в путь за невестой... [3, 160–167].

Таблица 3

**Мотив реинкарнации в героическом сказании
о богатырях города Сонг-хуша**

Сюжетная линия	Расшифровка, состояние
герой рождается сыном богатыря, но во время эпидемии умирает	первая реинкарнация
вернувшись из мира мертвых, он превращается в репейник, который съедает самка оленя	воплощение души в растении
у оленях рождаются три оленёнка, которых преследует сын небесного бога в облике волка	воплощение души в животном
один из оленят становится добычей охотника, его сердце и язык съедают княгиня-хозяйка и рабыня; от этого у хозяйки рождаются два сына, у рабыни – один	вторая реинкарнация в трёх мальчиках
сыновья собирают войско и отправляются в путь за невестой...	

Данный пример примечателен ещё и тем, что здесь отражено представление хантов и манси о человеческой душе, которая может воплотиться одновременно в нескольких людях. Согласно представлений обских угров, местом пребывания реинкарнирующей души в теле человека у обских угров считается голова. На этом основано особое отношение к волосам и головным уборам. В обско-угорских фольклорных текстах героического содержания упоминается о скальпировании погибших богатырей. Скальпирование – это древний обычай, направленный на прекращение у побеждённых способности реинкарнировать – возродиться в этом мире. В одном из текстов, говорится о том, что после гибели семи братьев-богатырей, их скальпы были развешены на деревьях [14, 17–22]. Связь данного обычая с образом Мирового Древа / Древа Жизни, прослеживается и в других древних тра-

дициях обских угров – подвешивать на деревья в берестяной ёмкости послед от новорожденного, а в далёком прошлом хоронить на них умерших младенцев, а также шаманов. Архетипический образ Древа Жизни обладает живительной силой, связывает собой разные миры, способствует духовной защите и возрождению.

В одном из сказаний косвенно прослеживается тонкая связь между самым младшим из братьев–богатырей и родившимся после их смерти мальчиком – сыном старшего брата-богатыря. Некоторое время мальчик жил без имени, что можно трактовать как жизнь в Среднем мире не определившейся, не получившей своего предназначения души. Обнаружив развешенные на дереве скальпы своих родственников, мальчик внимательно рассматривает их. Особенно его привлек скальп младшего из братьев, о котором он узнаёт: «<...> таким храбрым был, если бы была у него кольчуга, если бы была у него сабля, он бы не пал перед стрелой, пущенной мужчиной» [5, 100]. После этого контакта с душой богатыря он смог проявить себя: выстрелив из лука, нанизал на одну стрелу всю поднимающуюся на нерест рыбу и получил имя Весенних Нерестящихся Нанизывающий Богатырь.

Таблица 4

**Мотив неявной реинкарнации
несмотря на скальпирование в героическом сказании**

Сюжетная линия	Расшифровка, состояние
повествуется о жизни семи братьев-богатырей, младший из которых обладал необычными способностями («колдовством владел»)	первая реинкарнация младшего богатыря с шаманскими способностями
описывается гибель семерых братьев-богатырей во время войны из-за жадности отца, не пожелавшего делиться с ними кольчугами и саблями, с них были сняты скальпы и повешены на дерево	скальпирование воинов – прерывание их рода, невозможность предков реинкарнироваться
рождение племянника – сына старшего брата-богатыря, некоторое время мальчик жил без имени	жизнь в Среднем мире не определившейся, не получившей своего предназначения души

<p>обнаружив развешенные на деревьях скальпы своих родственников, мальчик внимательно рассматривает их, особенно его привлек скаल्प младшего из братьев, о котором он узнаёт: <i>«<...> таким храбрым был, если бы была у него кольчуга, если бы была у него сабля, он бы не пал перед стрелой, пущенной мужчиной».</i></p>	<p>контакт потомка с душой погибшего родственника</p>
<p>после этого контакта с душой богатыря он смог проявить себя: выстрелив из лука, нанизал на одну стрелу всю поднимающуюся на нерест рыбу и получил имя Весенних Нерестящихся Нанизывающий Богатырь.</p>	<p>к мальчику перешла сила, отвага, стремление служить людям от погибшего богатыря</p>
<p>герой смог отомстить врагам, совершив невероятные подвиги, а после этого он становится духом-покровителем</p>	<p>типичная концовка героических сказаний о становлении героя родовым духом-покровителем</p>

В данном тексте не говорится напрямую о реинкарнации, тем более, что погибшие герои были скальпированы. Но один из них обладал при жизни шаманскими способностями, благодаря которым к его потомку перешла сила, отвага, стремление служить людям от этого погибшего богатыря, мальчик становится богатырём и мстит врагам, совершая невероятные подвиги, после которых становится духом-покровителем своего рода [14, 17–22]. В актуальных верованиях обских угров, как известно, реинкарнировавшаяся душа передаёт свои характеристики, черты характера и т. п. своему преемнику.

Особое значение в героических текстах придаётся образам птиц и животных – как ипостасям героев и героинь, ставших позднее духами-покровителями, в которых их души могут совершать конкретные действия. Например, в сказании о Золотом богатыре, он и его супруга предстают в образах гусей. Нередко в героических песнях и сказаниях невеста в образе совы или другой птицы может оповестить жениха о месте своего нахождения прежде, чем он отправится туда в военный поход.

Таким образом, в фольклорных произведениях обских угров, где упоминается реинкарнация, обнаруживаются напластования разных эпох, свидетельствующие о древности этих воззрений и связанных с ними традиций. На основе представленных материалов можно сделать следующие выводы:

1. К наиболее древним относится система архетипических образов, включающих в себя представления о круговороте жизни и смерти (Мировая Река, Древо Жизни с сидящей на нем птицей...)

2. Сюжет древнего мифа о реинкарнации сохранился в качестве концовок обско-угорских сказок, где предстаёт в виде трансформации старого человека в молодого.

3. Более ранний по времени сюжет о реинкарнации фратриального предка с пребыванием его души в растении, которое съедает самка животного, получил своё развитие в героических песнях-сказаниях; в «исторический» период – в актуальных верованиях эти представления не проявлены, а отголосок их содержится в верованиях восточных хантов («повторный» приход умершего родственника в дом в качестве добытого медведя).

4. Материал героических произведений свидетельствует, что некоторые обычаи и представления, связанные с реинкарнацией в силу исторических причин, уже утратили своё значение (скальпирование врагов), но многие из них получили своё дальнейшее развитие и сохранились до наших дней.

Литература

1. Аверинцев С. С. Архетипы // Мифы народов мира. – URL: <http://www.mifinarodov.com/a/arhetipyi.html> (дата обращения: 23.03.2016).

2. Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Изд-е Русского географического общества, 1929. – URL: <http://www.ru-skazki.ru/kroshechka-havroshechka.html> (дата обращения: 31.03.2016).

3. Богатыри города Сонг-хуша // Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 160–167.

4. Волдина Т. В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритальных традиций обских угров. – Ч. 1. – Тюмень: ФОРМАТ, 2016. – 206 с.

5. Волдина Т. В. Отражение реинкарнации в фольклоре обских угров // Вестник угроведения. – 2014. – № 4 (19). – С. 98–104.
6. Камень семпыр // Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 94–101.
7. Косарев М. Ф. Образ дерева в мифо-ритуальной традиции сибирских народов // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти Валерия Николаевича Чернецова. – М.: Институт археологии РАН, 2006. – С. 239–253.
8. Косарев М. Ф. Предпосылка сложения и специфика раннеклассовых обществ в таёжном Обь-Иртышье // От доклассовых обществ к раннеклассовым. – М.: Наука, 1987. – С. 119–134.
9. Косарев М. Ф. Фольклорные приёмы и способы омоложения, воскрешения и обретения бессмертия // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти Валерия Николаевича Чернецова. – М.: Институт археологии РАН, 2006. – С. 234–261.
10. Ким А. А. Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии. Дис. ... канд. ист. наук. – Томск, 2007. – 236 с.
11. Лукина Н. В. Фольклор в культуре обских угров // Народы Северо-Западной Сибири. – Вып. 9. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 54–125.
12. Маленькая женщина Мощ // Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофонтовны / сост. С. Д. Дядюн. – Ханты-Мансийск: Изд-во ЮГрафика, 2012. – С. 65–71.
13. Маленькая женщина Мбщнэ // Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. – Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное кн. изд-во, 1993. – С. 167–173.
14. Младший внук купца // Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олән / Т. А. Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – С. 17–22.
15. Младший внук царя // Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олән / Т. А. Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – С. 52–59.
16. Норманская Ю. В. Древнейшие урало-алтайские языковые контакты // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям. – М.: Изд-во «Политическая энциклопедия», 2010. – С. 483–491.
17. Подобно Осиновому Листу Верткий Муж // Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – С. 220–237.

18. Попова Л. В. Применение парадигматического метода к разбору мансийских прозаических произведений о Мош нэ и медведице // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 416–420.

19. Попова Л. В. Опыт реконструкции мифологического мотива о последней искре в очаге на материале мансийских сказок // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы Межрегион. научно-практической конференции (30–31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2012. – С. 135–145.

20. Рындина О. М. Символика реки в культуре хантов // История, культура, экономика Урала и Зауралья: Сборник статей Международной конференции (12–13 ноября 2015 г. г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Ред-изд. отд. ЮГУ, 2015. (Приложение к журналу «Вестник Югорского государственного университета». – 2015 – № 4). – С. 25–28.

21. С неба спустившаяся девушка // Лонгортова З. В. Монсян мув. Земля сказок. – Салехард: Изд-во «Красный Север», 2008. – С. 41–46.

22. Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-е, 1990. – С. 21–34.

23. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сибир. отд-е, 1991. – 155 с.

24. Сказки Гришкина Геннадия Григорьевича Зап. Е. Шмидт, пер. с хант. П.Т. Тарлина. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012. – 131 с.

25. Топоров В. Н. Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. – Т. 2. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.

26. Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. – 1939. – № 2. – С. 20–42.

27. Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1989. – 226 с.

**Репрезентации обских угров на примере
изобразительных источников
второй половины XVIII – XIX вв.: модели восприятия**

В качестве пролога к существующей проблеме визуальных репрезентаций обоатимся к заочной полемике А. В. Головнёва с Е. Вишленковой, на примере которой раскрывается характерное различие исследовательских подходов, применяемых в целях толкования «изобразительного языка». Осмысление данных подходов поможет осветить проблему репрезентаций обских угров в изобразительных источниках второй половины XVIII – XIX вв.

А. В. Головнёв в своей статье [5] обращает внимание на следующее место из исследования Е. Вишленковой «Визуальное народоведение империи» [3], посвящённое анализу гравюры «Тунгусы» (рис. 1) из немецкого издания И. Г. Георги «Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich in den Jahren 1773 und 1774» (1775) [23]: «Художественное несовершенство позволяет предположить авторство самого Георги. Как будто отвечая на незримый вопросник, исследователь поместил «костюмы» тунгусов в богатый по наполнению пейзаж – среду их естественного обитания. Подобно музейной экспозиции, гравюра составлена из соответствующих вещей и зверей. Одетые в традиционные костюмы персонажи не имеют каких-либо антропологических особенностей. Они стоят с вывернутыми руками, в которые вложены колчан и стрелы. Такие позы обусловлены, с одной стороны, любительской выучкой рисовальщика, плохо справляющегося с изображением рук, а с другой – негибкостью деревянных манекенов, на которые надевались костюмы из Кунсткамеры. При этом ассоциации с уродцами и диковинками <...> должны были порождать в российском зрителе их соотнесение с экзотикой» [3, 45]. Из приведённого отрывка следует, что рисунок, по мнению Е. Вишленковой, имеет внутреннюю структуру в виде «незримого опросника», подобен музейной экспозиции, далёкой от реалистического отображения (игнорирование антропологических особенностей, а вместо них –

негибкость деревянных манекенов). При всём кажущемся богатстве этнографического антуража и наполненности деталями, данная гравюра скорее отражает любительскую выучку рисовальщика, несовершенство его собственного взгляда, чем представляет непосредственное многообразие природы. Речь идёт об особом «способе упаковывания» будь то естественно-научных теорий, или же наоборот – этнических стереотипов, в определённую иконографическую форму [3, 20].

Напротив, А. В. Головнёв отмечает: «“Манекенность” лучников не затмевает живости общей картины тунгусского стойбища, а в её деталях этнограф-полевик легко различит значимые акценты: именно тунгусский ручной олень-учак может безмятежно дремать рядом с собакой и жилищем <...>. Эта сцена этнографически реалистична, её можно рассматривать и в целом, оглядывая горно-таёжный ландшафт, и в частности, изучая орнамент меховой одежды, татуировку на лице, набор оружия, строение чума и крой его покрывал. Представленная Георги визуальная этнография – слепок действительности, передающий не только тунгусскую культуру, но и погружение в неё рисовальщика. Рисунок «Тунгусы» запечатлел тот самый “этнографический сдвиг” натуралиста, который позволил Георги вернуться из экспедиции знатоком народов России и взять на себя ответственность за создание галереи костюмов, а затем этнографической энциклопедии» [5, 75–76]. Итак, гравюра – это «слепок действительности», в котором каждая деталь (строение чума, дремлющие ручной олень и собака, ландшафт и пр.) получает своё осмысленное звучание и закономерное применение, подчёркивая живость изображённого: это и характерная степень погружения рисовальщика в тунгусскую культуру, и отображение «этнографического сдвига» в трудах самого Георги.

Различие позиций двух исследователей состоит и в разном понимании изобразительной условности. В случае с Вишленковой – условность, создающая вымышленное пространство (музейная экспозиция), некую самостоятельную, «превращённую» реальность. Головнёв же, а вместе с ним и целый ряд современных исследователей [8, 116; 13, 215], считает, что это не просто

условность, или это такая условность, которая ведёт непосредственно к этнической действительности, раскрывает своеобразие культуры Другого. Однако, по нашему мнению, сложность состоит в том, каким образом этнографическая практика (а также развитие этнографической науки в целом), следуя или наоборот, изменяя определённые модели восприятия, опираясь на существующую теоретическую или изобразительную традицию, воплощается в неадекватных себе формах: причудливое переплетение опыта полевых исследований, с претензией на системность (следование систематике К. Линнея [28, 99] или «невидимому опроснику» – этнографической программе Г. Ф. Миллера [21, 25]), с одной стороны, и графической формы – несовершенной, сохраняющей в себе как устаревшие элементы, так элементы, из которых кристаллизуется новая форма, – с другой. То есть, речь идёт о различных, меняющихся соотношениях практики и изобразительной матрицы, академического описания и рисунка.



Рис. 1. Гравюра «Тунгусы» из книги Georgi J. G. «Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich in den Jahren 1773 und 1774» (1775) [23]

На наш взгляд, все вышесказанное применимо к проблеме и практике отображения обских угров в изобразительных источниках второй половины XVIII – первой половины XIX вв., о чём будет сказано ниже. Что касается моделей восприятия современниками народов Севера, то, например, Ю. Слёзкин, говоря о коллективном видении субъекта, то есть о представлениях «россиян» (чиновники, учёные, миссионеры, интеллигенты) в своей работе показывает, как одна модель – «неразумный дикарь» в начале XVIII в., сменялась периодически воскрешаемой моделью «естественного человека» вплоть до конца XX в. [17, 15–16]. Если говорить о выбранных нами хронологических рамках, то сторонники «антипримитивистского» взгляда, «судивших северян по высшим стандартам разума и учтивости» и рассматривающие последних, исходя из всеобщих универсалистских ценностей, могли сосуществовать с «энциклопедистами» («примитивистами»), а также с носителями популярной идеи начала XIX в. – «романтического перевоплощения» бывших «дикарей» в «невинных детей природы» [17, 76–96]. Уже последнее обстоятельство сосуществования разных интерпретаций, говорит не в пользу единого «режима зрения», а, наоборот, о сложной, гетерогенной системе представлений, распадающейся на ряд отдельных модусов репрезентаций. Тем не менее, по мнению того же Ю. Слёзкина, всех их объединяет единый взгляд на коренных северян как радикально отличных от себя «чужаков», так и не ставших своими [17, 438].

Не является ли графическая форма, отображающая мир обских угров, лишь готовой иллюстрацией к подобным моделям восприятия, простой «упаковкой», посредством которой можно собрать воедино научные теории, этнические стереотипы, господствующие мифы и пр.? Попробуем проследить эволюцию графической формы, обращаясь, используя инструментарий иконологии, к устойчивым, иконографическим формулам – «изобразительным мотивам» [16, 27]. Последние, по-нашему мнению, способствуют выявлению в контексте визуальной репрезентации, как сходства, так и различия между изображением и рассмотренными выше моделями восприятия.

Ключом к распространённой репрезентации обских угров в изобразительных источниках с XVIII в. вплоть до первого применения механических средств воспроизводства этнографического знания, можно считать слова уже упомянутого нами И. Г. Георги из предисловия к немецкому изданию «Описания всех в Российском государстве обитающих народов», дающих представление об источниках отображения, а именно о рисунках и фигурах при Императорской Санкт-Петербургской Академии наук в Кунсткамере, и «живых подлинников» [23, XV]. Ряд исследователей полагает, что под последними И. Г. Георги подразумевал костюмы народов Российской Империи, которые в числе других этнографических предметов привозились из академических экспедиций для пополнения коллекций Кунсткамеры. Благодаря актуализации данных источников образовались устойчивые структуры – изобразительные мотивы, по которым, в свою очередь, возможно реконструировать господствующие модели восприятия. Приведём для иллюстрации своих рассуждений наиболее характерные примеры синтеза рисунков, фигур и «живых подлинников».

В гравюре «Остяк при реке Обь» (рис. 2) Х. М. Рота из издания И. Г. Георги [4; 23] первое, что обращает на себя внимание – это этнографический костюм, один из наиболее распространённых и устойчивых мотивов, сохраняющий своё идентификационное значение, несмотря на ряд позднейших трансформаций и уточнений. По словам Е. Вишленковой, костюмы в качестве «опознавательного маркера», представляющие собой не отдельного индивида, а совокупность людей, воспринимались «неоспоримым доказательством существования той или иной группы жителей, её принадлежности к России, они же давали обществам локальную и культурную приписку» [3, 35]. Аналогично этому, как отмечал Ю. Слёзкин, историки или чиновники в своих описаниях народов Севера включали одежду (костюмы) в контекст общего перечня элементов, составлявших «портреты наций». Тем самым была предложена описательная матрица, внутри которой все «нации» могли быть сопоставимыми и прозрачными для взгляда просвещённых [17, 75].



*Остякъ при рѣкѣ Обѣ.
En Ostiacke am Ob. Fluss.
Ostak a la riviere d'Ob.*

Рис. 2. Гравюра «Остяк при реке Обь»
из книги Георги И. Г. «Описание всех обитающих в Российском
государстве народов» (1799) [4; 23]

Большую роль сыграли инструкции Г. Ф. Миллера, благодаря которым происходил научно осмысленный сбор и последующая классификация костюмов в рамках первых коллекций Кунсткамеры. Так, в десятом пункте инструкции «О истории народов» (1733), предписывалось, что «каждого народа и племени несколько человек обоего пола <...> вместе с употребительнейшею их одеждою тщательно списаны, так же и несколько образцов одежды всякого рода в Санкт-Петербург привозимы быть должны» [11, 93–94]. «Этнографическая программа» Миллера (1740), включала тематические пункты (72–95), которые были посвящены «платьям», то есть описанию традиционной одежды разных народов [21, 26]. В них рекомендовалось «изучать зимнюю

и летнюю одежду каждого народа, описывать каждый предмет во всех подробностях» [20, 138]. Приложение данной программы – «О собирании различных вещей для Императорской Кунсткамеры», – было целиком посвящено сбору этнографических коллекций, где учёным предписывалось приобретать и отсылать в музей «всевозможные одежды как мужские, так и женские всех народов» [20, 138; 21, 28]. Говоря об «остятских платьях», уместно напомнить, что сам Миллер, ещё в июле 1739 г. извещал Енисейскую провинциальную канцелярию об императорском указе о сборе одежды «иноземческих народов», живущих в Сибири, для последующей отправки в Сенат и императорскую Кунсткамеру [11, 130]. Приобретать следовало, по словам Миллера, «остяцкое верхнее платье зимнее и летнее, вышитое узорами, женские парки летние и зимние, суконные и ровдужные с привесами и со всяким иным украшением» [11, 130]. В январе 1741 г., им и И. Гмелиным из Тобольска в Сенат было отправлено в «двух ящиках и одной кожаной сумке» – «иноземческие платья разных Сибирских народов» с реестром, включавшим 121 номер [11, 557]. По результатам экспедиционной работы, этнографическая коллекция Кунсткамеры до рокового пожара 5 декабря 1747 г. насчитывала около 150 предметов по культуре народов Сибири и Поволжья (включая костюмы обских угров), о которых мы можем иметь представление лишь с помощью рисунков, со всей подробностью зафиксировавших внешний вид данных экспонатов [15, 253]. О сохранении после пожара акварельных рисунков разных сибирских народов, включая «рисунки платьев», свидетельствует рапорт живописца И. Х. Беркхана [14, 642–643].

На рис. 3 представлены примеры «живых подлинников» (остятская шуба, два головных убора, мужская зимняя остятская промысловая обувь из оленьего меха) [12], сохранившиеся благодаря рисункам, отразившие первые коллекции Кунсткамеры, которые могли быть использованы рисовальщиками и гравёрами для своих работ в качестве источников, включая авторов «Открываемой России». То есть, помимо фиксации музейных предметов, рисунки выполняли ряд других значимых функций, о которых мы скажем позже. Сейчас же сделаем вывод, что «костюм» являлся

и символической репрезентацией какой-либо этнической группы в рамках типажного-костюмного жанра, а также служил важным элементом начального этапа *ex oriente lux* – общей «траектории становления российского народоведения в XVIII в.» [6, 17], посредством которого на тот момент и было возможным отображать внешний облик, быт и культуру народов Севера.



Рис. 3. Акварельные рисунки экспонатов первой коллекции Кунсткамеры (1730-е гг.) – «Нарисованный музей».

Слева-направо: остяцкая шуба (НМ. Т.1. С. 259. № 972); два головных убора угров (НМ. Т.1. С. 261. № 991); мужская зимняя остяцкая промысловая обувь из оленьего меха (НМ. Т.1. С. 261. № 986) [12]

Другой изобразительный мотив, который также бросается в глаза – это неестественно вывернутые руки и условный разворот ступней (рис. 2), демонстрирующие собой использование мастером ещё одного источника – «фигур» Санкт-Петербургской Кунсткамеры, а именно манекенов. По свидетельству унтер-библиотекаря Кунсткамеры О. П. Беляева, первая этнографическая экспозиция музея строилась вокруг десяти «статуй», то есть манекенов, одна из которых – «восковая статуя» – изображала остяка в «оленьей, длиною только до колена шубе», под которой находилась «рубаша из рыбьих кишков», «в длинных оленьих торбосах», которые «завязывались выше колена, и в тёплом треухе или шапке» [1, 182]. Сохранились пометы, сделанные в «Каталоге находящимся в Императорской Кунсткамере всяким художественным

и редким вещам...», где рядом с некоторыми вещами стояло указание, на каком манекене они были надеты: «Остяк»: «пимы или сапоги долгие камасные белые с прошивными суконцами» [18, 119–121]. Внутри Кунсткамеры, также, существовала практика фиксации манекенов с помощью рисунка. Из архивных документов известно, что в апреле 1747 г. живописцу И. Х. Беркхану, вернувшемуся из Второй Камчатской экспедиции, было поручено «имеющееся на верхней галерее [Кунсткамеры] платье азиатских народов срисовать с колерами, и для того рисования дать ему от мастера Гриммеля «глидерман», то есть металлический манекен на шарнирах [14, 441]. Сохранилось архивное свидетельство, в котором скульптору М. П. Павлову в 1764 г. предписывалось Канцелярией Академией наук сделать манекены по рисункам художника И. Люрсениуса: «К оному платью – мастеру Люрзениусу яко бывалому в Сибири народу нарисовать чучелы, а по рисункам оные сделать в резной палате мастеру Павлову» [11, 286–287]. Таким образом, по имеющимся косвенным свидетельствам, так или иначе отражающим научную и изобразительную практику внутри Кунсткамеры, а также исходя из визуального анализа гравюры «Остяк при реке Обь», есть основание предполагать, что авторы (Д. Шлеппер, Х. Рот) срисовывали сам манекен, с предварительно надетым на него «живым подлинником», то есть костюмом остяка».

Интересующий нас изобразительный мотив, а именно – вывернутые руки и условный разворот ступней, который мы могли уже видеть в издании Георги на примере гравюры «Тунгусы» (рис. 1), был распространённым явлением в рамках русского изобразительного искусства первой половины XVIII в., свидетельствующим, по верным словам Е. Вишленковой, ещё о несовершенной выучке рисовальщика. Например, работы, датируемые серединой XVIII в. из собрания Государственной Третьяковской галереи, такие как «Портрет Г. П. Чернышёва», «Потрет Е. Н. Тишиной в детстве», по мнению исследователей, тяготеют к «примитивистскому “провинциальному портрету”», в которых сильны «отголоски парсуны – раннего русского портрета XVII столетия»: невыраженность индивидуальности и характера портретируе-

мых, застылость и статичность фигуры, увлечённость «узоро-
чем» в написании отделки одежды, условность фона и отдель-
ных деталей⁴. Характерно, что данный изобразительный мотив
использовался и тиражировался в иностранных изданиях более
позднего времени. Например, в английском издании Эдварда
Хардинга «Костюмы Российской Империи» [24] рисовальщик
и гравёр повторяли общую схему гравюры «Остяк при реке Обь»
вместе с вывернутыми руками и условным разворотом ступней
(рис. 4). Были, однако, другие и более ранние случаи, когда худож-
ник сознательно уходил от принятой схемы изображения, как это
видно из французского издания С. Марешаля [25] (рис. 5). Таким
образом, сохраняющаяся изобразительная тенденция уходить
от жизни натуры в сторону «манекенности», то есть большей ус-
ловности и неправдоподобия, являлась свидетельством ещё не-
развитых антропологических конвенций, существовавшей на тот
момент малой и ещё не системно разработанной научной базы
о народах Севера, но и отражением несовершенных художествен-
ных практик портретирования.

Если первых два рассмотренных нами источника, а вместе
с ними соответствующие изобразительные мотивы – костюмы
и фигуры – говорили об устойчивой и принятой и, вместе с тем,
устаревшей иконографической схеме, с помощью которой учёные
или художники пытались классифицировать и инвентаризировать
увиденное противоречивое многообразие, что, используя понятие
д'Аламбера называлось «искусством сведения», или, по выраже-
нию Георги, «приближением Грубых народов к единой мете все-
общего просвещения» [4, IX], то ещё один важный источник – ри-
сунок, выполненный в ходе экспедиционной работы, таил в себе
неисчерпаемые возможности отражения мира коренных северян.
Вспомним о полемике А. В. Головнёва и Е. Вишленковой, насчёт
условного и действительного в гравюре «Тунгусы». Е. Вишленко-
ва акцентировала своё внимание на изобразительных мотивах ти-
пажно-костюмного жанра, на фигурах и костюмах, порождающих

⁴ Официальный сайт Государственной Третьяковской галереи. –
URL: <https://www.tretyakovgallery.ru/collection/portret-ksenii-ivanovny-tishininoy/>
(дата обращения: 27.04.2021)

в российском зрителе их «соотнесение с экзотикой». Тогда как, по мнению А. В. Головнёва, рисунок являясь «слепком действительности», создавал живую картину тунгусского стойбища, открывал для взора этнографа-полевика богатейший материал в виде говорящих деталей и вместе с тем, обнаруживал погружённость и личную заинтересованность самого автора.



Рис. 4. Гравюра
«Остяк у реки Обь»
из книги Harding E. «Costume
of the Russian Empire» (1811) [24]



Рис. 5. Гравюра
«Остячка у реки Обь»
из книги Marechal S. M.
«Costumes civils actuels de tous les
peuples connus ...» (1788) [25]

Исследователи отмечают многофункциональность рисунка, который «использовался с научными целями для создания иллюстраций академических изданий, для изучения состава коллекций, для музейных целей восполнения пострадавших коллекций Кунсткамеры, для обучения учеников Рисовальной палаты» [9, 20]. Роль же рисунка в экспедиционной практике отражена, например, в инструкции Миллера, данной участникам Второй Камчатской экспедиции: «В первую очередь следует сделать рисунки мужчин и женщин каждого народа с их характерными чертами

лица и в их обычной, простой и нарядной одежде, в действии или какой-то позе, которые типичны для этого народа» [19, 46]. Позднее, в Наставлении Президента Академии художеств А. Н. Оленина (1819), которое передавалось художникам Первой русской антарктической экспедиции, предписывалось: «Чтоб в каждом Вашем рисунке виден был нам сходнейший портрет самого предмета <...> В изображении иноплеменных народов надлежит Вам стараться списывать с них вернейшие портреты и сохранять в оных характер, свойственный каждому народу <...> хотя бы они казались или действительно были уродливы, ибо в рисунках Ваших натура должна быть представлена как она есть, а не так, как она может быть красива и совершенна» [7, 171]. На практике, с одной стороны, рисовальщик для передачи «характерных черт» обских угров мог прибегать к использованию устоявшихся композиционных схем изображения, а с другой – мог выходить за рамки соответствующего типажно-костюмного жанра



Рис. 6. Гравюра «Внутренность остяцкой зимней юрты» из книги Rechberg Ch. de. «Les peuples de la Russie» (1812–1813) [26]



Рис. 7. Акварель «Интерьер киргизской хижины» (1802) [7]

в сторону «натурной съёмки», как это произошло с произведением Е. М. Корнеева «Внутренность остяцкой зимней юрты» (рис. 6) из издания К. Рехберга «Народы России» [26] и её прототипом – акварелью «Интерьер киргизской хижины» 1802 г. (рис. 7). Напомним, что сам Е. М. Корнеев участвовал в военно-экспедиционной группе, под руководством генерала от инфантерии Г. М. Спренгпортена, побывав, в том числе, и в Сибири [7, 24–25].

Данный изобразительный мотив (жилое пространство) предшествовал работам Корнеева в двух известных вариантах. Первый представлен гравюрой «Внутренний вид жилища камчадалов» (рис. 8) из издания С. П. Крашенинникова «Описание Земли Камчатки» [10], с полупустым пространством, дополненным стаффажными фигурами и отображающим «конструктивные особенности жилища» [2, 172]. Здесь гравюра учитывает реальные особенности экспедиционного рисунка, стремящегося к доку-



Рис. 8. Гравюра «Внутренний вид жилища камчадалов» из книги Крашенинников С. П. «Описание Земли Камчатки» (1755) [10]

ментальной точности и лаконичности и даже некоторой прозаичности изложения, что говорит о стремлении рисовальщика строго следовать букве академической инструкции. Вторым вариантом, существенно переработанный первый – гравюра «Юрта, или зимнее жилище камчадалов» (рис. 8) из издания Шаппа д'Отроша [22], в которой Ж.-Б. Лепренс, напротив, намеренно уходит от строгого следования научным предписаниям, наводняя и перегружая пространство причудливыми деталями, гиперболизируя отдельные черты быта камчадалов в целях получения желаемого для зрителя эффекта шокирующей экзотичности, живого вовлечения его в разыгрываемое действо.

Произведения Е. М. Корнеева – «Интерьер киргизской хижины» и гравюра «Внутренность остяцкой зимней юрты», при всём их различии, тем не менее, синтезируют оба варианта, избегая излишней документальности «антипримитивистов», с одной стороны, а с другой – нарочитой пышности барочной композиции

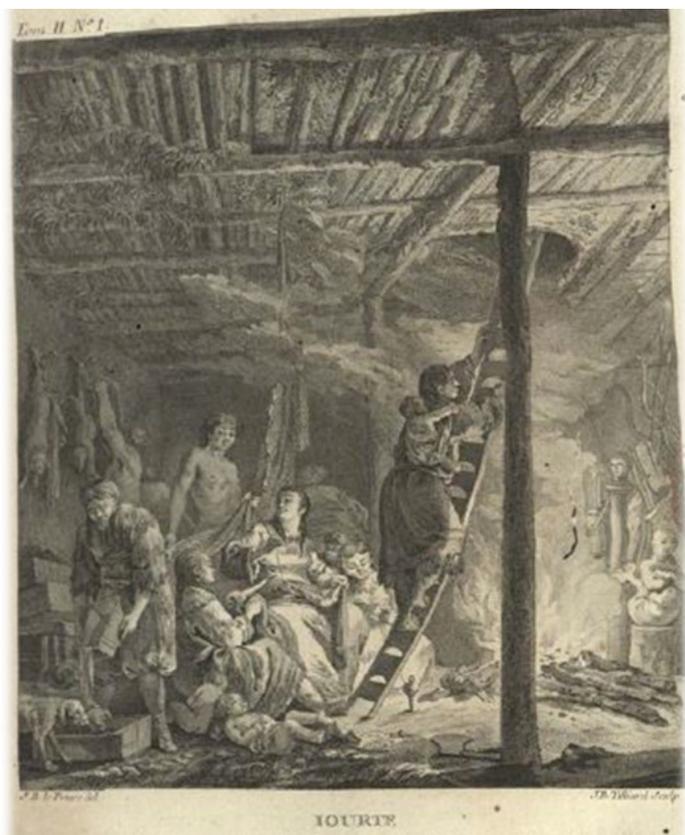


Рис. 9. Гравюра «Юрга, или зимнее жилище камчадалов» из книги Chappe d'Auteroche J. «Voyage en Siberie» (1768) [22]

«примитивистов». В акварели «Интерьер киргизской хижины», выполненной в жанре «художественного репортажа», чувствуется присутствие самого автора (о чём может свидетельствовать встречный взгляд персонажей, усиливающий «эффект присутствия»), его участливое отношение к некогда неизвестному миру. Так мог видеть и художественно воссоздавать экспедиционный художник, но в отличие от своих предшественников, например, И. Беркхана, И. Деккера и И. Люрсениуса, превосходно освоивший достижения европейской классической традиции, включая новаторские для начала XIX в. приёмы работы с натурой.

В гравюре «Внутренность остяцкой зимней юрты», созданной десятилетием позже, Корнеев благодаря дальнейшей творческой переработке первоначального экспедиционного рисунка, даёт развёрнутую просветительскую программу в духе интеллектуального кружка «Вольного общества». В ней, с помощью аллегорий и характерных атрибутов, стадия цивилизованности (иконы и домашняя птица из левой части юрты) противопоставляется стадии дикости (наличие собак из правой части), а классицистические женские образы, отсылающие к античности как утраченному прошлому, противопоставляются мужской фигуре остяка – как живому настоящему «малых сибирских обществ» (по выражению одного из участников кружка В. В. Дмитриева). Показательны позднейшие интерпретации данной гравюры: так работа неизвестного автора «Остяки в жилище» (рис. 10)



Рис. 10. Гравюра «Остяки в жилище» из книги «Vollständige Völker Gallerie in getreuen Abbildungen aller Nationen ...» (1830) [27]

из немецкого издания «Полная галерея народов» [27], предлагает взамен сложной аллегорической программы Корнеева – милую и уютную бытовую сценку, в которой нет даже намёка на экзотику Ж. - Б. Лепренса, как и сознательного следования этнографической программе экспедиционного художника И. Беркхана.

Таким образом, на примере разобранных мотивов (костюм, условные жесты, внутреннее пространство) и на основе имеющихся источников («живые подлинники», фигуры и рисунки), нами была предпринята попытка осветить проблему репрезентаций обских угров в изобразительных источниках второй половины XVIII – XIX вв., реконструировать модели восприятия современников (главным образом, художников), а также подчеркнуть сходства и различия между первыми (изображениями) и последними (господствующими моделями восприятия).

Источники и литература

1. Беляев О. П. Кабинет Петра Великого. Отделение I. – СПб.: Тип. имп. Академии наук, 1793. – 287 с.
2. Борщ Е. В. Трансформация русской книжной гравюры в произведениях французский иллюстраторов XVIII в. // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. – 2011. – № 2 (90). – С. 170–185.
3. Вишленкова Е. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». – М.: Новое лит. обозрение, 2011. – 384 с.
4. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. В 4-х частях. – СПб.: Императорская АН, 1799. – Ч. 1. – 76 с.
5. Головнёв А. В. Визуализация этничности: музейные проекции // Уральский исторический вестник. – 2019. – № 4 (65). – С. 72–81.
6. Головнёв А. В. Этнография в российской этнографической традиции // Этнография. – 2018. – № 1. – С. 6–39.
7. Гончарова Н. Н. Е. М. Корнеев. Из истории русской графики начала 19 века. – М.: Искусство, 1987. – 392 с.
8. Киссер Т. С. Этноракурсы сибирского путешествия И. Г. Георги // Кунсткамера. – 2018. – № 2. – С. 111–118.
9. Копанева Н. П. «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук: цели создания и практическое использование / «Нарисованный

музей» Петербургской Академии наук. 1725–1760. – СПб.: Европейский дом, 2004. – Т. II. – С. 5–20.

10. Крашенинников С. П. Описание Земли Камчатки. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1755. – Т. I. – 438 с.

11. Летопись Кунсткамеры. 1714–1836 // авт.-сост.: М. Ф. Хартанович, М. В. Хартанович; отв. ред.: Н. П. Копанева, Ю. К. Чистов. – СПб.: МАЭ РАН, 2014. – 740 с.

12. «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук. 1725–1760. – СПб.: Европейский дом, 2003. – Т. I. – 320 с.

13. Нечвалода Е. Е. «Eine vornehme Kirgisin» в иллюстрациях экспедиции И. П. Фалька – визуальный образ зауральской башкирки XVIII в. // Кунсткамера. – 2019. – № 3. – С. 209–217.

14. Материалы для истории Императорской Академии наук. – СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1895. – Т. 8 (1746–1747). – 794 с.

15. Павлинская Л. Р. Рисунки коллекций Петербургской Кунсткамеры XVIII в. с предметов культуры народов Сибири и Поволжья // «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук. 1725–1760. – Т. I. – СПб.: Европейский дом, 2003. – С. 253–275.

16. Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. – СПб.: Гуманитарное агентство Академический проект, 1999. – 394 с.

17. Слёзкин Ю. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. – М.: Новое лит. обозрение, 2008. – 512 с.

18. Хартанович М. В. Манекены Кунсткамеры Петербургской Академии наук конца XVIII в. // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. – СПб.: МАЭ РАН, 2011. – С. 116–122.

19. Чистов Ю. К. Костюм народов России в коллекциях Кунсткамеры XVIII века // XI Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. – М.: Екатеринбург: [б. и], 2015. – С. 44–51.

20. Чистов Ю. К. Этнографические коллекции кунсткамеры (1714–1836). К вопросу об институционализации этнографии как научной дисциплины в России // Уральский исторический вестник. – 2017. – № 4 (57). – С. 136–143.

21. Элерт А. Х. Народы Сибири в трудах Г. Ф. Миллера. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. – 240 с.

22. Chappe d'Auteroche J. Voyage en Sibirie, fait par ordre du roi en 1761. Paris: Chez Debure, 1768. Vol. 1. 348 p.

23. Georgi J. G. Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten. – Leipzig: Im Verlage der Dykischen Buchhandlung. 1783.

24. Harding E. Costume of the Russian Empire, illustrated by upwards of seventy richly colored engravings. London: Printed by T. Bensley, Bolt Court, Fleet Street, 1811. 70 p.

25. Marechal S. M. Costumes civils actuels de tous les peuples connus, dessines d'apres nature, graves et colories. Paris: Chez Pavard, 1788. Vol. 3. 440 p.

26. Rechberg Ch. de. Les peuples de la Russie ou description des moeurs, usages et costumes des diverses nations de l'empire de Russie, accompagnée de figures coloriées. Paris: de l'Imprimerie de O. Colas. 1812. Vol. 1. 446 p.

27. Vollständige Völker-Gallerie in getreuen Abbildungen aller Nationen mit ausführlichen Beschreibungen derselben. – Meissen: Friedrich Wilhelm Goedsche, 1830. 278 S.

28. Wortman R. Texts of Exploration and Russia's European Identity. Russia engages the World, 1453–1825 / ed. C.H. Whittaker. – London: Harvard University Press, 2003. – 224 p.

Л. И. Динисламова

**Об изучении предметов с этнокультурным содержанием
в городских общеобразовательных учреждениях
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры
(по материалам социологического опроса)**

Этнокультурное образование – это система процессов, направленных на изучение деятельного освоения культурного наследия и воспитания личности в национальных традициях [1]. Российское многонациональное государство и его государственная образовательная политика, которая имеет дело с огромным количеством этнических единиц, не имеет аналогов в мировой практике. Поликультурность нашей страны, значительная часть субъектов которой определяется по национально-территориальному признаку, порождает разнообразные ориентиры, установки и поведенческие стереотипы, что несомненно требует направленности образования на этнокультурные потребности и образовательные интересы конкретных народов [2].

Сейчас, в условиях современной социокультурной ситуации развития общества, в целях сохранения и развития этнической самобытности и традиций народов, в частности коренных малочисленных народов Севера (КМНС), Правительством ХМАО – Югры разработана концепция развития этнокультурной системы образования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера и утверждён план мероприятий по её реализации на 2020–2024 годы. Концепция направлена на обеспечение личностного и познавательного развития учащихся из числа КМНС, ориентирована на сохранение их самобытности, традиционного образа жизни, формирование национальной идентичности, культурных ценностей [3].

В рамках мониторинга по этнокультурному образованию Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) провёл соцопрос, путём анкетирования. Целью и задачей данного социологического исследования является сбор и изучение информации о потребности в изучении предметов с этнокультурной направленностью в школах Ханты-Мансийского автономного округа-Югры, где проживают представители титульных национальностей округа. Дополнительно были предложены вопросы о языковой среде (уровень владения, использование и пр.), так как язык является одним из главных компонентов культуры и именно язык отражает менталитет, национальный характер народа.

В исследовании приняло участие 96 респондентов из Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, проживающих в городах: Югорск, Мегион, Покачи, Пыть-Ях. Выбор этих городов связан с тем, что с началом развития нефтегазовой промышленности в регионе, все эти города имеют практически одинаковую историю. До начала нефтегазового освоения Югры, на месте названных городов располагались различные деревни, юрты местного населения – ханты, манси, ненцев.

Участников соцопроса по половой принадлежности женского пола оказалось – 68,8%, мужского – 22,9%, остальные не обозначили свою половую принадлежность («нет данных») – 8,3%

от числа всех опрошенных. Из контингента занятых, наибольшим количеством в опросе представлены служащие (26,0%), работники здравоохранения (10,4%); работники образования и науки (7,3%); безработные (9,4%); одинаковое соотношение пенсионеров и работников культуры (по 5,2%); работники в сфере традиционных профессий (оленоводы, рыбаки, охотники и т.п. – 2,1 %) и другие (сфера деятельности не отображена в перечне ответов соцопроса). Возрастной контингент респондентов составил от 20 до 60 лет, где в диапазоне от 20–35 – 34,4%; возраст от 36–50 – 53,1%; возрастная категория 51–60 лет представлена наименьшим количеством – 8,3% респондентов.

По данным соцопроса у 86,5% участников имеются дети школьного возраста, которые обучаются в общеобразовательных учреждениях округа. В исследовании приняли участие респонденты из числа титульных национальностей округа, в том числе – ханты 65,6%; манси – 22,9%; ответ «русские и другие» дали 13,5% человек. Очевидно, что некоторые респонденты идентифицировали себя, как носители нескольких национальностей.

В соцопросе было предложено определить уровень своей компетенции знания родного языка. Ответ «не владею» дали более половины опрошенных респондентов (54,2%). В той или иной степени владеющие языком распределились по уровню владения следующим образом:

- элементарное владение (16,7% – «понимаю речь других и могу использовать простые фразы»);
- свободное владение (12,5% – «умею выражать свои мысли, говорю бегло, читаю и пишу»);
- пассивное владение (11,5% – «понимаю речь других, но не разговариваю»);
- самостоятельное владение (4,2% – «понимаю речь других, говорю бегло»).

Основной сферой бытования родного языка указано «семейное общение» (18,8%); «при общении с друзьями» используют родную речь – 16,7%; «на работе с носителями родного языка» – 9,4% от числа всех опрошенных.

Для участников соцопроса, было предложено два похожих вопроса по предположительному изучению родного языка в дальнейшем, где первый вопрос звучал: «Если будут созданы условия, Вы будете изучать родной язык?», второй: «Если от знания языка будут зависеть ваше экономическое и социальное благополучие, Вы будете изучать родной язык?». Данные приведённые в таблице № 1, показывают, что на сегодняшний день более половины респондентов (55,2%), живущих в городских условиях, согласны изучать родной язык ради социального и экономического благополучия.

Таблица 1.

**Разница в ответах респондентов
на вопрос об изучении родного языка, n* = 192**

Если будут созданы условия, Вы будете изучать родной язык?	% от числа ответивших	Если от знания родного языка будет зависеть Ваше экономическое и социальное благополучие, Вы будете изучать родной язык?	% от числа ответивших
Нет	47,5	Нет	28,1
Да	28,0	Да	55,2
Буду вместе со всеми членами семьи	11,5	Другое	11,5
Буду самостоятельно	4,0	Нет данных	5,2
Нет данных	9,0		
Итого	100	Итого	100

*n-число респондентов

Анализируя данные ответы респондентов на вопрос: «Какие предметы с этнокультурным содержанием изучает Ваш ребёнок в школе?», можно сделать вывод, что из предложенных вариантов практически все предметы с этнокультурной направленностью так или иначе отмечены респондентами. Четверть участников

оставили этот вопрос, без внимания («нет данных»), остальные ответы распределились так, как показано в таблице № 2.

Таблица 2

Какие из предметов с этнокультурным содержанием изучает Ваш ребёнок в школе? n* = 100

Варианты ответов	Число ответивших	% от числа опрошенных
География ХМАО – Югры	17	17,7
Родной язык	16	16,7
Родная литература	14	14,6
История ХМАО – Югры	13	13,5
Другое	13	13,5
Традиционная культура коренных народов Севера	8	8,3
Затруднились с ответом	43	44,8
Итого	96	100,0

Далее раскрывая вопрос об потребности в изучении предметов с этнокомпонентом учащимися, участникам опроса было предложено отметить согласие / не согласие, на вопрос о дополнительных занятиях для их детей по предметам с этнокультурной направленностью. По итогам опроса наибольшая часть респондентов (46,9%) затруднились с ответом на данный вопрос; часть респондентов – 26,0% согласилась с тем, чтобы ребёнок изучал дополнительные предметы с этнокультурным содержанием; 28,1% – ответили отрицательно.

Исследуя цели преподавания предметов с этнокомпонентом, респонденты, отвечая на вопрос: «*Что является целью преподавания родного языка и других предметов с этнокультурным содержанием?*» (с возможным обозначением нескольких вариантов ответов), абсолютным большинством (66,3%) посчитали главной целью преподавания предметов с этнокультурным содержанием сохранение традиций и родного языка. В то же время часть опрошенных (31,5%) полагает, что целью является формирование чувства принадлежности к своей национальности (этнической идентичности); распространённым оказался и ответ, что такой целью

является воспитание патриотизма, знание основ культуры КМНС (22,8%). С суждением о «расширении кругозора и воспитании толерантности для жизни в полиэтническом обществе», как главной цели для преподавания предметов с этнокультурной направленностью согласилась четверть опрошенных (22,8%).

В заключение отметим, что жизнь социума в современных городах округа давно отошла от норм традиционной культуры КМНС, но современная образовательная система имеет широкие возможности в создании условий для интеграции личности в родные языки и этнические культуры. Соцопрос показал, что многие из участвовавших в исследовании утратили связь с родным языком и традиционной культурой, но при этом значительное количество всё же изъявляет желание изучать родной язык. Интерес к проблемам родного языка, этнической культуры в системе образования обусловлен необходимостью обеспечения языковых и этнокультурных потребностей обучающихся. Данное исследование позволяет сделать вывод, что в городах ХМАО – Югры, в которых наиболее остро стоит проблема сохранения традиций, культуры и языковой среды, потребность в изучении родного языка и предметов с этнокультурной направленностью актуальна.

Литература

1. Шаповалов В. К. Этнокультурная направленность российского образования [Электронный ресурс]. URL: <http://vipstav.ru/material/2511-etnokulturnaya-napravlennost-rossiyskogo-obrazovaniya.html> (дата обращения: 19.03.2021).

2. Язык, как элемент культуры [Электронный ресурс] URL https://studopedia.ru/5_29086_yazik-kak-element-kulturi.html (дата обращения 02 апреля 2021).

3. Концепция развития этнокультурной системы образования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на 2020 – 2024 годы (распоряжение правительства № 465-рп, от 14.08.2020) [Электронный ресурс]. URL <https://kmns.admhmao.ru/kontseptsiya/4614456/kontseptsiya-razvitiya-etnokulturnoy-sistemy-obrazovaniya-v-mestakh-traditsionnogo-prozhivaniya-i-tr/> (дата обращения: 15 марта 2021).

**«Метисы» среди коренных народов Югры:
идентичность как инструмент
социальной конкуренции**

Современная концепция этничности обращает внимание на её процессуальную природу, поскольку она формируется и существует в контексте социального опыта, с которым связаны люди [5, 229–230]. «Имеет место... путешествие индивидуальной / коллективной идентичности по набору доступных в данный момент культурных конфигураций или систем, причём в ряде случаев эти системы и возникают в результате дрейфа этничности» [4, 123]. Дрейфует не только этничность, под влиянием различных факторов изменяются критерии идентичности, на основании которых люди относят себя к той или иной этнической общности.

В данной работе автор анализирует феномен новой для Севера идентичности – «метисы». Доклад подготовлен на основе полевых материалов автора, собранных среди хантов и манси на территории ХМАО – Югры в 2002, 2004, 2017 гг. совместно с Е. А. Пивневой.

Кто такие «метисы»? На первый взгляд ответ простой – потомки от смешанных браков. В ходе полевых исследований жители посёлков часто противопоставляют их «националам» («чистым»/«чистокровным» представителям КМНС). Гораздо реже информанты используют определение «коренные» или «МНС-ники». В данной работе автор стремится дать ответ на вопрос – почему термин «метисы» получил распространение в округе среди жителей посёлков, которые в советские времена имели статус национальных?

Прежде всего, обратим внимание на то, что мотивы идентификации представителей КМНС могут быть разными. Этнологи-североведы обращали внимание на прагматическую составляющую этнической идентификации [3; 6]. В ХМАО–Югре это возможность получить разные виды льгот и помощи для КМНС. Причём преференции являются объективно важными для адресатов.

Информанты из Ванзетура говорили: *«Я – метис. Но по документам на вылов рыбы – МНС-ник». «Нам дают помощь и мы пользуемся». «Метисы появились из-за льгот. Когда льгот не было, все хотели быть русскими».*

Стремление «записаться в КМНС» отмечается в округе с 1990-х гг. Именно в тот период началось «переписывание» национальности с «русской» на «хантыйскую» или «мансийскую» среди взрослого населения, а детей от смешанных браков сразу «записывали» по одной из титульных национальностей. Сведения об изменении записи о национальности в паспортах были получены нами от респондентов в Берёзовском районе во время полевых исследований 2002 г. Нужно принимать во внимание то обстоятельство, что для молодёжи из этнически смешанных семей выбор этнической принадлежности определялся в те годы возможностью получить те или иные привилегии, чаще всего это внеконкурсное поступление в ВУЗ или перспектива на получение жилья на льготных условиях. Приведу типичное высказывание: *«Я считаю, что внучка будет манси, так как это выгоднее: за детский сад платит со скидкой в 50%. Кроме того, льготная очередь на жилье».* По сравнению с советскими временами, вектор этнических предпочтений представителей обско-угорских народов изменился: в 1960-е – начале 1980х гг. детей от смешанных браков записывали в основном русскими. Практически все дети, родившиеся в этнически-смешанных семьях с начала 1990-х гг., в похозяйственных книгах записывались либо ханты, либо манси. Так, по данным за 2002 г., в Угутской сельской администрации в смешанных семьях 91 ребёнок из 95 был внесён в книги по национальности родителя, относящегося к народам Севера.

Е. А. Пивнева справедливо заметила, что наряду с чисто утилитарными выгодами стремление к идентификации себя с представителями коренных народов объясняется переоценкой отношения аборигенов к своей этничности в связи с активизацией этнических движений и позитивными социально-экономическими и законодательными изменениями [1, 55]. В современной ситуации главенствующее значение приобрёл вопрос о квотах на вылов рыбы. Федеральный закон «О рыболовстве и сохранении

водных биологических ресурсов» содержит положение о том, что коренные народы могут вести традиционное рыболовство. Им могут заниматься лица из числа КМНС, а также общины, причём последние на конкурсной основе получают рыбопромысловый участок. Согласно действующим нормам, представители КМНС (или общины КМНС) должны обращаться в соответствующие уполномоченные органы с заявкой на получение квот на добычу рыбы. По сведениям, полученным в 2017 г. в Отделе по вопросам малочисленных народов Севера, природопользования, сельского хозяйства и экологии (п. Берёзово), один человек в год может выловить 300 кг рыбы, в т. ч. 33,6 кг «белой» (сырок, сосьвинская селёдка) и 226,4 кг «чёрной» (щука, налим, язь).

Представители малочисленных народов Севера могут получить квоты на вылов рыбы бесплатно, а не относящиеся к этой категории должны покупать путевки. Следует иметь в виду, что действующее законодательство запрещает переуступку права на приоритетное пользование биоресурсами, т. е. традиционное рыболовство может осуществляться только самими гражданами из числа КМНС. Эта проблема очень актуальна для этнически смешанных семей. Не относящиеся к этой категории лица, если они ведут вылов рыбы, считаются нарушителями закона и могут быть привлечены к ответственности. За ребёнка в возрасте до 18 лет вылов рыбы могут осуществлять его родители как законные представители, однако по достижении совершеннолетия пользоваться выданным разрешением может только он сам. Такие нормы во многом предопределяют то, что потомки от смешанных браков с КМНС официально регистрируются как ханты, манси или ненцы. Подобная практика особенно распространена в северных посёлках, где большинство местных жителей живут за счёт доходов от сбыта рыбы в неформальном секторе экономики. Попадание в список КМНС даёт право на рыболовный лимит в 300 кг.

Далеко не все местные жители признают таких «льготников» как хантов или манси и предпочитают называть их метисами. Одной из причин такой идентификации детей от смешанных браков является исчезновение заметных культурно-языковых барьеров

(этнодифференцирующих признаков) между русскими и хантами / манси. В современном мире этнокультурной специфики в сферах повседневной жизни становится всё меньше и меньше. В этнически смешанных семьях говорят только по-русски, не интересуются обско-угорской культурой, индифферентны по отношению к религиозным традициям. Видимо поэтому и сами метисы, и окружающие считают, что у них нет достаточных оснований (критериев) для того, чтобы «числиться» манси или ханты. Информантка из п. Шайтанка заметила: *«Национал» – человек, который придерживается традиций. Знает традиции, обряды. Говорит на языке. А я по документам числюсь манси. А так нет. Я вышиваю бисером, но картины. Я к метисам отношусь».* В посёлках ХМАО – Югры традиционную одежду можно увидеть только во время праздников или фестивалей. Тогда же исполняются «национальные» песни и танцы. Культура обских угров в современном мире всё больше становится символом.

Информанты отмечают, что существуют психологические различия между «чистыми» хантами / манси и метисами. Так, одна учительница сказала: *«Для детей КМНС характерны застенчивость, зажатость. Они непубличные, малоактивные. Ученика КМНС трудно уговорить выступить на сцене или на конференции. Из десяти человек соглашается только один. А метисы – энергичные, активные. Они не стесняются».*

В ходе полевых исследований была замечена ещё одна особенность идентичности «метисы» – это «укоренённость» в ХМАО – Югре. У многих из них предки не только по обско-угорской, но и по иной линии (чаще всего русской или коми-зырянской) жили здесь на протяжении нескольких поколений. Они считаются местными, в отличие от «приезжих» татар, башкир, казахов. Замечу, что среди коренных народов ХМАО – Югры А. А. Рудь отметил появление новых идентичностей: *«Во второй половине XX в. они (идентификации) выстраивались на приписке к одной сельской администрации, промыслово-охотничьему хозяйству, посещении образовательных учреждений, лечебных заведений, коллективной работе по выпасу совхозных оленей или же совместной летней рыбалке на Оби...».* В течение последних нескольких

десятилетий у восточных хантов появились идентичности, непосредственно связанные с внешними контактами, а также с индустриализацией и урбанизацией Сургутского Приобья: термины «когалымские ханты» («ЛУКОЙЛОВские ханты») в противоположность «сургутнефтегазовским хантам», проживающим в зоне деятельности ОАО «Сургутнефтегаз» [2, 205–206].

Распространение идентификации «метисы» произошло под влиянием определённых обстоятельств, связанных с официальной политикой по поддержке КМНС. Вышеизложенные обстоятельства позволяют говорить о том, что феномен «метисы» можно расценивать как идентификационную коллизию. Налицо столкновение интересов: с одной стороны, стремление быть «коренными» и пользоваться льготами, а, с другой – незнание культуры, языка и присутствие стигматизации. Насколько устойчиво будет сохраняться идентичность ‘метисы’? Вероятно, ровно настолько, насколько она будет выгодна. Не исключено, что в будущем на Севере появятся новые идентичности.

Литература

1. Пивнева Е. А. «Настоящие» и «новые» ханты/манси: о факторах этнокультурной устойчивости // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 2. – С. 51–57.
2. Рудь А. А. Изменения социальных взаимосвязей и появление новых идентичностей у восточных хантов в начале XXI в. // Кунсткамера. – 2020. – № 2 (8). – С. 201–211.
3. Сирина А. А. Кто такие камчадалы и почему ты – один из них? Государственная политика и проблемы формирования этнической идентичности камчадалов Магаданской области // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. – М.: Наука, 2005. – С. 85–107.
4. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследование по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 542 с.
5. Тишков В. А. Этнология и политика. – М.: Наука, 2001. – 382 с.
6. Шаховцов К. Г., Функ Д. А. О современных процессах формирования этнической самоидентификации у селькупов Томской области // Этнография народов Западной Сибири: к юбилею д-ра ист. наук З. П. Соколовой. – М.: ИЭА РАН, 2000. – С. 310–324.

Этнокультурное образование КМНС в Югре: результаты социологического исследования

Социально-экономические изменения последних лет обостряют проблему сохранения малочисленными этносами самобытной культуры. Существенную корректировку претерпевает жизненный уклад аборигенного населения (переход от кочевого к оседлому образу жизни), содержание хозяйственной деятельности (от традиционной хозяйственной деятельности к унифицированной). Отмечается увеличение смешанных браков, что существенным образом влияет на этнокультурную ситуацию у коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС). Данная проблема является актуальной и для Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, где проживают коренные малочисленные народы Севера – ханты, манси и лесные ненцы. Одним из путей разрешения противоречия между глобальными процессами и сохранением самобытной культуры малочисленного народа многие специалисты считают этнокультурное образование, которое направлено не на сохранение этнокультурной идентичности личности путём приобщения к родному языку и культуре.

Существенную роль в решении проблемы сохранения традиционной культуры КМНС в Югре играют образовательные учреждения, организуя изучение предметов этнокультурного содержания. В учебные планы многих общеобразовательных учреждений Югры включены предметы этнокультурного компонента: история ХМАО – Югры, география ХМАО – Югры, хантыйский и мансийский языки, родная литература КМНС. При этом повышение эффективности преподавания этнокультурных предметов зависит от учёта интересов и потребностей родителей и детей, относящихся к КМНС. Таким образом, изучение запросов родителей на содержание этнокультурного образования, на наш взгляд, может помочь руководителям образовательных учреждений автономного округа в формировании учебного плана и повышении учебной мотивации школьников из числа КМНС.

Основной метод нашего исследования – анкетирование. Анкета содержала 28 вопросов, из которых 25 – с вариантами выбора ответа, в том числе, в 8 вопросах респондент мог добавить своё мнение. На анкету отвечали родители учащихся 1–11-х классов из числа КМНС, проживающие в 33 посёлках городского типа, селах, деревнях, а также на угодьях территорий традиционного природопользования. Выборка составила 992 человека из пяти районов Ханты-Мансийского автономного округа-Югры: Нижневартовского – 118 человек, Нефтеюганского – 42 человека, Советского – 45 человек, Сургутского – 147 человек и Кондинского – 640 респондентов.

Результаты анкетирования жителей пяти районов автономного округа дают возможность выявить уровень владения родным языком родителей учащихся из числа КМНС, их отношение к изучению в школе родного языка и предметов с этнокультурным содержанием, а также оценку роли таких предметов в сохранении традиционной культуры КМНС. Среди респондентов в основном представлены ханты и манси, преобладание женщин закономерно, образовательный уровень у респондентов различный, но достаточно высокий – более 60% имеют среднее профессиональное и высшее образование. Наиболее высокий образовательный уровень у опрошенных в Советском и Кондинском районах, самый низкий – в Сургутском районе. Во многом такая картина, на наш взгляд, определяется профессией респондентов. Опрошенные представляют все сферы социальной трудовой деятельности, при этом в Кондинском районе высокая доля служащих, а в Сургутском районе – традиционных профессий.

Половина респондентов указала, что не будет изучать родной язык, даже при создании условий, наиболее высокие показатели отрицательного отношения к изучению языка в Кондинском районе. При этом около половины респондентов будут изучать родной язык, если от этого будет зависеть их экономическое благополучие: самая высокая доля роста показателя экономической заинтересованности в изучении родного языка – в Нижневартовском и Советском районах. С незнанием родного языка связаны преобладающие отрицательные ответы на вопрос о чтении газет

и журналов на родном языке. Большинство респондентов (71%) не читают прессу на родном языке, при этом, самая высокая доля читающих в Сургутском районе, а самая низкая – в Кондинском районе. Наиболее высокая доля ответивших на вопрос о регулярности прослушивания радиопередач и просмотра телепередач на родном языке у респондентов Сургутского и Нижневартовского районов, а самая низкая – в Кондинском и Советском районах. Такая ситуация, по нашему мнению, определяется уровнем знания родного языка и, отчасти, образованием респондентов.

Большинство родителей отметили, что их дети не изучают родной язык в школе: только каждый пятый школьник изучает родной язык – самый высокий показатель в Нижневартовском и Сургутском районах. Во многом организация изучения языка зависит от запроса родителей, а почти половина респондентов не хотят, чтобы их дети в школе изучали родной язык, причём доля таких значительна в Кондинском районе. Из предметов с этнокультурным содержанием в школе чаще всего изучают родной язык, географию и историю ХМАО (в основной ступени школы). Более высокая доля школьников, изучающих родной язык в школе – в Сургутском и Нижневартовском районах, самая низкая – в Советском и Нефтеюганском. У большинства родителей не сформирован запрос на этнокультурный компонент, всего 37% респондентов хотят, чтобы их дети в школе изучали предметы с этнокультурным содержанием, наиболее позитивное отношение к этому в Нижневартовском районе, негативное – в Кондинском. Чаще всего респонденты считают, что содержание этих предметов должно быть направлено на изучение родного языка и литературы, а также на традиционную культуру КМНС. Всего 43% респондентов считает, что преподавание родного языка и предметов с этнокультурным содержанием в определённой мере поможет сохранить традиционную культуру КМНС. Наиболее позитивное отношение к этому в Сургутском районе, пессимистические оценки преобладают в Кондинском районе. Почти половина респондентов отметила, что данные предметы должны изучаться учащимися как дополнительные занятия. Большинство респондентов затруднились в ответе на вопрос

о необходимости увеличения количества часов на изучение родного языка, а тех, кто считает, что увеличивать количество часов не нужно, в 3,5 раза больше, чем придерживающихся противоположной позиции.

Цель преподавания родного языка и других предметов этнокультурного содержания состоит в сохранении народных традиций – так считают 55% респондентов. Из предложенных вариантов предметов большая часть респондентов выбрала родной язык и чтение на нём, вторым в рейтинге – история ХМАО – Югры, третьим – краеведение. Самый высокий показатель выбора родного языка в Сургутском районе, достаточно много респондентов Нефтеюганского района указали предмет «Народные промыслы». Большинство респондентов считают, что при планировании учебного плана с предметами этнокультурного содержания необходимо учитывать мнение учащихся и их родителей, на загруженность детей указали четверть респондентов, каждый четвёртый отметил необходимость учитывать национальность учащихся. По мнению абсолютного большинства респондентов через реализацию этнокультурного компонента школа должна приобщать детей к культурным традициям своего народа.

Таким образом, наше исследование выявило, что в разных районах ситуация с изучением предметов этнокультурного содержания достаточно неоднозначная и противоречивая. На наш взгляд, это зависит от различных факторов: уровня вовлечения родителей в традиционные сферы хозяйственной деятельности; компактности проживания КМНС; обеспеченности необходимыми педагогическими кадрами; низкого уровня знания и использования в реальной жизни родного языка среди родителей КМНС и других. Чаще всего респонденты считают, что содержание предметов с этнокультурным содержанием должно быть направлено на изучение родного языка и литературы, а также на традиционную культуру КМНС. При этом мы отмечаем, что сами родители редко пользуются родным языком (например, для чтения газет), что не способствует повышению мотивации у школьников, так как язык требует практического применения, иначе его изучение неэффективно.

Родители школьников из числа КМНС испытывают затруднения при формировании запроса школе на этнокультурный компонент. Руководителям общеобразовательных школ следует больше внимания уделять просветительской работе с родителями.

Сессия II
ОТРАЖЕНИЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ
(МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫХ) ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ
В ЛИТЕРАТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ ЮГРЫ

С. С. Динисламова

Проблема взаимодействия
современной мансийской литературы с фольклором
в условиях культурного пограничья

За последние годы отечественная культурология сделала значительный шаг, выдвинув концепцию культурного пограничья [1; 5; 7; 8; 9; 10 и др.]. Данное понятие оказывается глобальным, распространяющимся на все сферы бытия и требующим многостороннего осмысления и подхода. Интересна в данном случае точка зрения В. Б. Земскова, который ссылаясь на высказывания М. М. Бахтина, что «вся культура расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент её» и на Ю. М. Лотмана, что прежде любого текста был другой текст, отмечает: «Одним словом, в моём понимании, с исторической точки зрения, пограничье – это универсальная константа, энергетический источник, средство самоорганизации мировой культуры. Пограничье – это не «промежутки» (Ахиезер), не «агрегаты» (Яковенко), а переходы, мосты истории, её строительные конструкции» [3]. При этом, как отмечает В. Д. Земсков, совершенно очевидно, что «наивысшей способностью обладают художественное сознание, художественная культура». Приводится пример: «Вспомним творчество А. С. Пушкина, черпавшего из многих источников мировой культуры, то есть писавшего поверх любых границ и создававшего недостижимые образцы художественности» [3]. Таким образом, если взглянуть по-новому на литературу, на её развитие, то можно увидеть, что формирование всех новых направлений в ней, традиций, художественных форм всегда происходило и происходит на границе старого и нового, а фиксация смены каких-то переходных

состояний литературы может откорректировать периодизацию литературного процесса как в пределах национальных литератур, так и в общемировом масштабе.

И здесь мы переходим к мансийской литературе, история которой насчитывает менее столетия и в которой фольклорная традиция является одной из ведущих. В соответствие с заявленной темой, примеряясь к рамкам условий культурного пограничья, проследим динамику взаимодействия современной мансийской литературы с фольклором. Но прежде отметим, что до 30-х годов XX века манси не имея своей национальной письменности, смогли выразить эстетический опыт и духовное сознание в устном слове – фольклоре, в котором отразили своеобразие исторического бытия, характер образного мышления, особенности восприятия мира. Мансийская письменная литература, освоив и синтезировав опыт, накопленный в устном народном творчестве, за короткий исторический срок достигла также высокого художественного уровня. Начиная с истории зарождения литературы, писатели, создававшие свои произведения в условиях культурного пограничья, т. е. на границе – стыке – двух культурно-исторических традиций: национальной, уходящей корнями в древние языческие пласты человеческой культуры и современной литературно-письменной традиции, обогатили всемирную литературу новыми героями, новыми красками, новым видением мира. При этом произведения писателей, основанные на знании родного фольклора, имеют свою образную систему и свой творческий почерк.

Например, Пантелеймон Чейметов – первый автор в мансийской литературе, в рассказе «Два охотника» (1940) через своего героя – Трофима – показывает национальный тип человека Севера, отлично знающего повадки зверей и птиц, понимающего и чувствующего природу. Французская исследовательница Ева Тулуз об этом герое пишет: «Старик не думает отказываться от традиционного для своего народа представления о мироустройстве, он не отрекается явно от своих верований. Он размышляет. Он слушает» [6, 111]. В рассказе показан обряд почитания и «задабривания» священного зверя – медведя, проводимый Трофимом. Данным примером мы подчёркиваем, что процесс взаимодействия

литературы и фольклора прослеживается в мансийской литературе уже с первого произведения, и в дальнейшем на разных исторических этапах развития литературы в творчестве каждого автора выделяется свой – доминирующий тип фольклорных заимствований.

Так, устно-поэтические народные истоки лежат и в основе первых стихотворений Матры Вахрушевой. Пример: «Кто не знает дедушку Копьева, / Рыбака Турпальского колхоза? / Кто не знает вечно молодого / Федора Семеновича, кто?» (перевод Г. Семёнова). Поэтесса, в продолжение фольклорных традиций, пишет белым стихом, основанном на ритмике. Ею широко используются аллитерация и параллелизмы. М. Вахрушева является автором повести «На берегах Малой Юконды» (1949), в котором сюжет построен по канонам «песни-судьбы», «песни-биографии». Данными определениями характеризуется жанр лирической мансийской песни, где помимо представления биографических моментов, главным является взволнованность, открытость авторского чувства, мыслей и переживаний. В повести, как и в мансийской лирической песне, раскрывается путь взросления героини, её судьба; расставлены временные ориентиры, описания, конкретные имена.

Вкратце отметим и то, что 1950–1970 гг. относятся к периоду взросления и становления мансийской литературы. Творчество Ю. Н. Шесталова, А. С. Тарханова, А. М. Коньковой также тесно взаимосвязано с понятиями «традиция» и «новаторство». По определению Н. М. Киндиковой: «Традиции – это те устойчивые признаки, те отличительные черты национального наследия, которые динамично переходят из поколения в поколение, не теряя своей первоосновы. Новаторство – это те же традиции, усвоенные и переосмысленные в иных условиях, развитые и обогащённые по-новому» [4, 3].

Не останавливаясь на примерах данных авторов, обозначим, что все они знакомы с фольклорным наследием народа, которое наделило их особенностями национального мышления и образным видением мира. При этом, возвращаясь к понятию «культурное пограничье», отметим и то, что вышеназванные писатели

знакомы с опытом русской классической, советской многонациональной и зарубежной литератур, что также входит в понятие «традиция», которая, как культурно-художественный опыт прошлых эпох, воспринята и освоена ими в качестве актуального и непреходяще ценного, ставшего для них творческим ориентиром.

Далее кратко остановимся на понятии «современная мансийская литература». Мы можем сказать, что это литература последнего десятилетия, так как тенденция мерить литературу десятилетия не нова: есть литература 1920-х, 1940-х, 1960-х годов. Но есть мнение, что современная литература насчитывает не одно, а как минимум три десятилетия. Например, «на рубеже 1980–1990-х годов, возникли новые обстоятельства литературного развития, действующие и по сей день» [2]. По данному принципу реализовалась и «Программа поддержки национальных литератур народов Российской Федерации на период 2016–2018 гг.», направленная на сохранение, продвижение и пропаганду достижений литературы. Как известно, для участия в данной программе в Югре работают два редакционных Совета (по хантыйской и мансийской литературам). По положению в Антологиях из серии «Современные литературы народов России» представлялось творчество действующих (на момент 2016–2018 гг.) авторов манси и ханты, произведения, созданные с 1991 года на родных языках.

В связи с этим, в Антологии не включены произведения Ю. Шесталова и А. Тарханова, хотя их творчество как раз и определяет основную проблематику и важнейшие художественные достижения литературы периода с середины XX века до первого десятилетия XXI века. И, конечно же, будет определять и дальше. Но смена писательских поколений влияет на смену литературных периодов. И сегодня, говоря о современной мансийской литературе, сложно определить её временные рамки. Если ограничимся творчеством ныне действующих авторов, то литература предстаёт обедневшей, несравнимой с недавней, связанной с именами Ю. Шесталова и А. Тарханова.

И всё же в качестве перспектив отметим, что на страницах мансийской газеты «Луима Сэрипос» изредка публикуется

М. Т. Двинянинова, которая в продолжение фольклорных традиций пишет детские песни, потешки, сказки и лирические песни (песни-судьбы), рассказы. Г. Н. Ларионова является автором нескольких стихотворений; Т. П. Бахтияровой созданы стихотворения и сказки для детей, имеются отдельные публикации – книги; Валентин Дёмин издал две сказки, самостоятельно изучил мансийский язык. На русском языке издают книги Н. Г. Рукова, А. Брусницын. А. Брусницын – от поэзии плавно переходит к сказочному творчеству, является одним из двух авторов интерактивной книги сказок «По дороге на стойбище». Радуют своими произведениями творчеством Н. Анандеева, И. Тургачева, С. Ремезов. Творчество каждого играет значимую роль в развитии родной литературы.

Для раскрытия темы нашего выступления, в данной работе мы остановимся на творчестве молодых авторов, создающих сегодня произведения на родном языке. Считаем, благодаря им, в литературе манси намечается новый этап, связанный с обращением в творчестве к родному языку. Назовём имена представителей верхнелозьвинских манси – Е. Анямова и Т. Бахтияровой.

В своё время Петер Домокош в монографии «Формирование литератур малых уральских народов» (1993) приход Ювана Шесталова в литературу сравнил с кометой. Мы, уже отвыкающие от литературы на родном языке (или не избалованные литературой на родном языке), приход Е. Анямова также сравниваем с кометой, которая ворвалась внезапно и неожиданно. Представляя новое имя в литературе, считаем необходимым кратко остановиться на некоторых – значимых моментах его творческой биографии.

Евгений Анямов родом из п. Ушма Свердловской области, ему 24 года. В 2017 году Евгений с помощью друга на диктофон записали трек, провели видеосъёмку, подобрали музыку, ролик выложили в интернет. На следующий день рэпер Е. Анямов проснулся известным, у него было тысячи просмотров, а также запись трека была показана по телеканалу «Югра». Чем же пленило слушателей творчество начинающего автора? Предполагаем, что первое – это манерой исполнения, ведь не все слушатели знакомы с мансийским языком, а рэп, как популярный жанр современ-

ной музыки интересен многим. Е. Анямов хорошо изучил рэп-культуру, в своих интервью он называет музыку Баста, Гуф, Ак-47, Ms. Porter, Big Proof, Bizarre, Doctor Dre, Snoop Dogg, 50 Cent и др. Отмечает, что «черпает вдохновение от Эминема». Подобно рэперам, Е. Анямова отличает манера поведения, стиль одежды и социальная самоидентификация.

Второе, чем покоряет слушателей творчество мансийского автора, – настоящей родной речью, родным языком. Е. Анямов – представитель верхнелозьвинских манси, носителей данного диалекта насчитывается около ста человек. В отличие от сосьвинских и ляпинских манси, которые в семьях общаются уже на русском языке, верхнелозьвинские говорят только на родном языке, в связи с этим хорошо сохранили словарный состав языка и удивительную мелодичность. Возможно и поэтому в своём творчестве Е. Анямов обратился к музыкальному исполнению произведений.

Сегодня, когда основная часть манси не владеет или слабо владеет родным языком, манера исполнения песен Е. Анямовым способствует появлению интереса к мансийскому языку и культуре в целом. И чтобы узнать истоки творчества Е. Анямова, приведём слова Ильи Абрамова – этнографа из Института истории и археологии УрО РАН, прозвучавшие в соцсетях: «Лозьвинским манси удалось сохранить свою самобытность. Они живут в иной, отличной от нашей, системе мировоззренческих координат. Мир духов, совершенно неуловимый для нас, для них реальность. Лес для них – родной дом. 150 лет назад у здешних манси уже были охранные грамоты на владения родовыми угодьями, рода Бахтияровых, Анямовых, Пеликовых упоминаются исследователями XIX века. У них исключительная сохранность языка, они не хотят переезжать куда-то, перенимать чужой образ жизни».

Итак, своё первое стихотворение «Керасколынг-павыл» начинающий поэт и рэпер Е. Анямов посвятил воспоминаниям о родительском доме, родственниках, рано ушедших из жизни. С тех пор, как «Печь в доме потухла, / Дом стоит холодным», сердце лирического героя «страдает из-за семьи, / Боль распирает грудь» и он не знает, как дальше жить. В стихотворении очень удачны рифмовки в отдельных четверостишиях:

Тэнэ-айнут тэс алам,
Рўтанум тэсанэ,
Исанэ висанэ,
Торумн-а мисанэ.

Пожирающий-выпивающий некто съел ведь их,
Моих родственников съел,
Души их забрал,
Торуму наверх отдал.

Тэнэ-айнут («Всеядный-всепьющий некто», «Пожирающий-выпивающий некто») – в мифологии отрицательный персонаж, сравниваемый с коварным менгквом.

В продолжение традиций личных песен манси, Е. Анямов в стихотворении раскрывает особенности картины мира своего этноса, понимание жизни и смерти, значение культа предков, которые «тоже хотели дальше жить, / Они такие же люди, / И они не хотели умирать, / Но отчего-то все умерли».

Конечно же, процесс появления песни (стихотворения) у каждого индивидуален, в данном случае он связан с сильными переживаниями, импульсом для написания послужили жизненные проблемы совсем ещё молодого человека. Очень рано и почти одновременно ушли из жизни его родственники, мать, бабушка. Любовь близких давала будущему поэту возможность чувствовать себя защищённым, уверенным, нужным и счастливым человеком. После их ухода, как показывают стихотворения – воспоминания лирического героя затмеваются горечью утраты. Чувством одиночества пропитаны стихотворения «Ам олнэ палытум» («Течение моей жизни»), «Рутанум» («Моя родня»), «Олунгкв тах патэв» («Жить мы будем»), «Пумасипа сасыг» («Спасибо, дядя»), «Ам колум» («Мой дом») и др.

Возвращаясь в 2017 г., вслед за первым стихотворением в ноябре 2017 г. у Е. Анямова появились два других, созданные в Ханты-Мансийске. Евгений был приглашён на Форум писателей, в городе его познакомили со звукорежиссёром Игорем Сиренко, у которого есть своя студия. За короткий промежуток ими было записано два трека. Так начинался в биографии мансийского

автора недолгий ханты-мансийский период жизни и творчества. Евгению помогли поступить на учёбу в технолого-педагогический колледж, устроили на работу в газету «Луима Сэрипос», но, как утверждает сам поэт: «Хоть он и был ценным кадром, но обстоятельства сложились так, что решил выбрать путь творца». Он написал «стихотворение-извинение» (издал трек) – «Лильпи ам» («Я – новый»), адресованное тем, кто в Ханты-Мансийске принял участие в его судьбе. Стихотворением «Я – новый» автор, как нам кажется, подводит некую черту, за которой начинается новый этап творчества. Если до этого стихотворения творчество носило стихийный характер, то этим произведением автор говорит, что творческая деятельность становится смыслом его жизни:

Лильпи ам.

Эй, маньцит.

Хунтлэн ань, хомус ам ань ловиньтэгум,
Ул кантлэн, ат эри. Ам мотхурипа емтсум
Манкем алам эри, та торыг ам ань пенсум
Ам номтум понсас, мощцарт торгамтасум.
Воссыг нэмхуньт мори ам ат капыртэгум
Айтэн анумн маньцит, соль ам потыртэгум.

Новый я.

Эй, манси...

Послушайте, о чём я сейчас говорю,
Не сердитесь на меня, не нужно. Я стал другим.
Каким нужно, таким я и становлюсь.
Мой ум созрел, я вскоре понял,
И я никогда больше не буду прежним.
Поверьте, мне, манси. Я говорю правду.

(подстрочный перевод С. Динисламовой)

Отметим и такой факт биографии: весной 2019 г. Е. Анямова пригласили в Екатеринбург на съёмки для телеканалов ТНТ

и ТВ-3 фильма «Перевал Дятлова. Охотники за правдой», там же ему помогли снять клип. После этого он ещё возвращался в Ханты-Мансийск, но стали поступать предложения о выступлениях на фестивалях, а затем, как отмечает Евгений, «через месяц ко мне в друзья начал проситься незнакомый человек, я добавил его. Этим человеком оказался кандидат исторических наук Вячеслав Кулешов, старший научный сотрудник отдела славяно-финской археологии ИИМК РАН». Вячеслав Кулешов пригласил Евгения в Великий Новгород, чтобы записывать там треки. Они заключили контракт, сейчас мансийский рэпер в Великом Новгороде пишет новые песни. По его словам, условия для него созданы идеальные для того, чтобы думать о творчестве и развиваться. Сегодня у Е. Анямова около двадцати стихотворений – клипов. Его творчество удивительно и стремительно, как отмечает сам автор, им планируется издать 1000 произведений.

Обратимся к творчеству другого автора Татьяны Прокопьевны Бахтияровой. Первые стихотворения «Сянюмн» («Маме»), «Ам самын патум павлум» («Село, в котором я родилась») и сказка «Ульяна» опубликованы в Антологиях «Литературное наследие обских угров», и в Антологиях из серии «Современные литературы народов России». В 2020 г. вышла ещё одна книга – «Эт пос» («Ночной свет»). Жанр данного произведения, обозначенного как авторская сказка, по нашему мнению, тяготеет больше к авторскому мифу, так как в её основе вариант лунарного мифа о происхождении Луны. Персонажами выступают люди, менгквы и герой, обладающий сверхъестественной силой – «звёздный мальчик». С неба падали звёзды, вместо одной упавшей звезды появилась берестяная люлька с маленьким мальчиком. Он стал жить в семье охотника. Его волшебство или сверхъестественная сила состояла в том, что с помощью «ночного света» он помогал охотникам во тьме добираться до дома, спастись от враждебных менгквов. Затем свой «ночной свет» герой прикрепляет на высоком дереве, и свет становится луной. Луна по-мансийски – этпос. Бахтиярова, взяв за основу созвучье словосочетания «эт пос» (ночной свет) и слова «этпос» (луна), выстраивает свой новый миф о происхождении луны. Обращаясь к поэтическому творчеству, отметим, что

стихотворения Т. П. Бахтияровой освещают тему детства, раскрывают образ матери, образ природы, родины. Подчеркнём заимствование художественных приёмов и средств устного народного творчества в её произведении. Считаем, что тропы фольклора стали почти традиционными для литературы и чаще всего не осознаются как фольклорные в контексте художественного произведения. Тем не менее, подчеркнём фольклорное происхождение таких приёмов в стихотворении, как постоянный эпитет «вор миркве» («милый лесной народ»), метафор «кол посымыл паялты» («дом дымом кипит»), «котыр йив поклы» («горячие поленья взрываются (лопаются)»), в других стихотворениях встречаются синтаксические параллелизмы.

В завершение, обобщая исследование, отметим, что не всегда использование опыта фольклора является у писателей актом осознанного заимствования. Часто писатель подсознательно интуитивно воплощает в своём произведении ту или иную фольклорную модель, наследованную им «генетически». Воспринятая как часть культуры народа, она становится органической составляющей его художественного мира. Как подчёркивал Л. Арутюнов, «среда», природа, быт, верования, история – есть своего рода «почва», «причина» национального своеобразия этнических литератур. Специфическое понимание писателями жизни природы и жизни человека опирается, с одной стороны, на культурное наследие своих народов – фольклор и мифологию, где нашли отражение языческие представления, с другой – на их (писателей) художественный опыт.

Литература

1. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). В 2-х т. – Т. 1: От прошлого к будущему. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – 806 с.
2. Голубков Н. Смена поколений и репутаций. – URL: <https://lgz.ru/article/-37-6752-16-09-2020/smena-pokoleniy-i-reputatsiy> (дата обращения: 15.04.2021).
3. Земсков В. Б. Образ России в современном мире и иные сюжеты. – URL: <http://nrgumis.ru/articles/335/> (дата обращения: 15.04.2021).

4. Киндикова Н. М. Эволюция образной системы в алтайской лирике: Традиции и новаторство. – Алтайск: Алт. кн. изд-во: Горно-Алт. отделение, 1989. – 144 с.

5. Семёнов С. И. Ибероамериканская и евразийская общности как пограничные культуры // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2. – С. 159–169.

6. Тулуз Ева. Евра – начало всех начал // Мансийская литература / сост. В. В. Огрызко. – М.: Литературная Россия, 2003. – С. 101–113.

7. Хатунцев С. Новый взгляд на развитие цивилизаций и таксономия культурно-исторических общностей // Цивилизационный подход к истории: проблемы и перспективы развития. – Воронеж: ВГУ, 1994. – Ч. 1. – С. 152–162.

8. Цимбурский В. Л. Россия – Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и ее геополитика. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 141 с.

9. Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. – М.: Наука, 2001. – 390 с.

10. Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ. – М.: РОССПЭН: Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2012. – 670 с.

С. Д. Дядюн

Смещение ментальных пространств «Мощ» и «Пур» в сказочном дискурсе: на материале хантыйских народных сказок

Всем с детства хорошо известны нравственные и поучительные функции сказки. Но мало кто задумывался, почему одни и те же герои кочуют из одной сказки в другую, сохраняя при этом свои основные качества, манеры поведения и черты характера. Почему, если неряшливая Пулни-луныщи, то обязательно становится прекрасной девушкой; если Ими хилы (мальчик-сирота), то становится бесстрашным юношей, способным защитить свой маленький народ; если скрюченная старушка с коростами, то непременно Кар ими либо Кирп нюлуп ими (Баба Яга).

Исследование метафоры с учётом её прагматики и особенностей построения ориентировано на описание скрытого в ней

кода или того, что лингвисты обычно называют содержанием знака. Теория концептуальной интеграции Ж. Фоконье и М. Тернера позволяет наиболее адекватно декодировать метафору (бленд), понять её смысловое наполнение и определить образную аналогию, лежащую в основе метафорической номинации. Важным элементом такого анализа является обращение к фольклору, в частности к народным сказкам, отражающим особую ментальность [4, 87].

Остяки и вогулы делятся на две экзогамные половины, или фратрии Пор и Мощ, в которые входят кланы и роды. Первыми ясность об этой дуальной системе внесли В. Н. Чернецов и В. Штейниц, в то время как например, для такого известного знатока вогульского языка и народной поэзии, как Б. Мункачи, социальное значение Мощ и Пор осталось тайной. Намеки на два экзогамных «рода» есть уже у ранних русских этнологов, таких как В. Г. Павловский и Н. Л. Гондатти (1830 г.). Так Гондатти, со ссылкой на К. Ф. Карьялайнена, сообщает о существовании Порх хум, или Пор хум мужского рода (как противопоставление женской Пор нэ.) «Они стали праотцами вогульского народа, одной его половины. Относящиеся к этой половине не должны были жениться друг на друге, а вступать в брак только с относящимися к другой половине, потомками Мощ хум». Благодаря усилиям Чернецова и Штейница мы в состоянии хорошо понять столь важную общественную систему угров в её основных чертах. Собственный термин для обозначения фратрии Чернецов не предложил. Он нашёл в качестве обозначения этого понятия слова махум в значении «люди места», но под ним имелись ввиду также клан или селение. Он считал махум более поздним образованием, относящимся к эпохе распада древних союзов кланов [9, 42].

Термины Мощ и Пор в народной поэзии обозначают мифических предков. В качестве таковых они были известны уже ранним исследователям, но поскольку социальное значение оставалось скрытым, то их смысл не всегда определяли верно. В сказках особенно часто выступают семь каменноглазых женщин Пор и Мощ. А. Карьялайнен определяет Порнэ, как демона женского рода [9, 43].

Оба класса занимают различное положение и противостоят друг другу антагонистически. Люди Пор считаются глупыми, грубыми, плохими, а люди Мощ – умными, культурными и хорошими. Они также выступают всегда как противники [9, 44].

Возвращаясь к сказочному дискурсу, проиллюстрируем процесс концептуальной интеграции Ж. Фоконье и М. Тернера на примере образа самых распространённых сказочных персонажей, лучше всего отражающих культуру, уклад жизни и менталитет хантыйского народа. Прежде чем описать модель построения концептуальной интеграции бленда «женщина – Мощ и женщина Пур», выведем основные сущности двух входящих в него исходных пространств [10, 303].

Все сказки, касающиеся Мощ и Пур начинаются с описания пространства: Атэлт лөнх йўх авэтэн, атэлт кялт йўх авэтэн Ай Мощнеийэ вөл ‘В одиноком селении среди деревьев с духами, в одинокой избушке среди деревьев с божествами жила-была Мощнэ’ [1, 111].

Описание дома Пурнэ в тексте встречается позже, когда Мощнэ ударяет по берёзовому трухлявому пню, из которого идёт дым. «Пурнэ возможно жила в землянке, так как люди Пур были ленивыми» [ПМА 1: Молданова].

Самый распространённый сюжет сказки следующий: Жили-были зайчиха и лисица. Лисица заманивает зайчиху кататься с горки, затем катится с горы за зайчихой, переезжает через неё, и та погибает. Лисица несёт её домой. Дочь зайчихи, не дождавшись матери, подкрадывается к жилищу лисицы, и с трубы подслушивает разговор домочадцев, где лисица обещает с утра детям принести на завтрак зайчат. Дети зайчихи убегают из дома. По пути брат проваливается в болото. Оплакивая брата, Мощнэ идёт дальше. Увидев трухлявый берёзовый пенёк, девушка ударяет по нему. Оттуда выходит Пурнэ, и напрашивается в приятельницы. По дороге Пурнэ предлагает искупаться: Па нык ши керлэс пэвэлты. Сухлал еүхэс, пэвэлты нык ши вохса. Йэша пэвэлсэңэн. Ин утэл вўты хөхлэмэс. Ин неңэл лөмэтсүх лўв лөмтэмсэллэ, йктэмсэллэ. Ин неңийэ вўты йүхтэс, кўш лупэл: «Мянем пэвэлты хўщсэн, лөмэтсүхлэм няң лөмэтсэллан, ма, – лупэл, – ыарэн хөн

вёллэм. Щащи, – лупэл, – сӕх хирэн лойийӕл ай хирыйӕ, тыв вущкӕ». Ин ай хир вущкӕслӕ. Па йӕм лӕмӕтсук лӕмтӕс, па йӕм ухшам 98 99 пунӕс. Йа щи, канӕши щи шӕшӕмсӕн ‘Пошла [Мощнӕ] купаться. Одежду сняла. Тем временем Пурнӕ выскакивает на берег, и надевает на себя одежду Мощнӕ. Когда Мощнӕ вышла на берег, говорит приятельнице: «Уговорила меня искупаться, надела на себя мою одежду, я, – говорит, – раздетой, ведь, не буду. Бабушка, – говорит, – там за меховым мешком, висит маленький мешочек, кинь его сюда». Кинула Пурнӕ ей маленький мешок. Надела на себя Мощнӕ ещё лучше одежду, накинула красивый платок. Пошли’ [7, 56].

В данном случае происходит обряд очищения, река в хантыйской культуре символизирует переход в другое пространство. Девушки готовы к замужеству, они прошли обряд очищения, а в мешочке хранилось приданое для невесты. При выборе жениха Пурнӕ также проявляет смекалку, и выбирает для себя лучшее: Мӕнлӕмӕн, щӕха кӕт ики йӕшӕлт ӕтлӕнӕн, итӕл вух шаш йитӕп хӕ, итӕл лӕл шаш йитӕп хӕ, – лупӕл. – Наӕ лӕйӕнӕйӕ, щӕха лӕл шаш йитӕп йупи хӕйла нӕпта, ма вух шаш йупи хӕйла напӕтлӕм ‘Пойдём, скоро двое мужчин выйдут к нам навстречу, один с обычными коленями, второй с короткими коленями, – говорит. – Ты, подруга, к мужику с короткими коленями подойди, я же к мужику с обычными коленями из денег подойду’; Итӕн хурамӕн ӕхӕл, ар, вӕдӕн кӕлдад хурамӕнӕт. Э, Пурнӕн хӕхӕлман мӕнӕл: «Ма, мӕта ӕхӕл, тӕм ӕхла, ма тӕм ӕхлӕн хӕйӕна мӕнлӕм, тӕм ӕхӕлӕнн омӕслӕм!» ‘Одни нарты красивые, и олени, видно, красивые. Э, Пурнӕ бегом побежала: «В какие сани? В эти сани... Я пойду замуж за этого человека, на эти сани сяду!» [6, 46].

Таким образом, Пурнӕ, опередив подругу, выбрала себе богатые сани и богатого жениха. Свӕкры проверяют своих невесток, и дают им новое испытание: Хот–хӕры леваса йиӕкӕн вущлӕйӕмӕсы, па щи. Ин ими немӕлт ӕн па лупӕс, что атма версӕлӕ ‘Пурнӕ размазала воду, как попало по полу, и всё. Хозяйка ничего не сказала, что та сделала всё плохо’; Ай Мощ–неӕлӕн сӕхӕл йӕма йӕнтӕсы, хот–хӕрӕл иса тӕса лӕхитсы, сыстамам иса хотӕл версы ‘Ай Мощнӕ заштопала аккуратно шубу, вымыла

хорошо пол, приборалась в доме'; Муй молупши, муй кўвэш, мулты сўхэтэн мāsыйнэн. Э, э, Пурнеңэд сора, сора тāнлэмэл, тāнлэмэл, верэс. А тум неңэл, вантэ, муй тāнлэсэл, муй пун верэс, муй верэл, иши сора хөн вердэлэ. Тўмэн сухлад йетшэмсэт, ин ута, вейэма өңх вўты мāнэс. Ши сухлад ваьщемэслэ, йетшэсэт. Йетшэсэт айэмэн-утэн өңхэн лāп утэмсэлдэ, шив хөн йонтлэлэ, лўв өңхэн, өңхэн айэмсэлдэ, па ши йетшэл, етшэсэт. Тум неңэл па лупэл: «Хўдңа муй āнта йэтшэл» 'Или малицу, или гуся, какою-то шкуру дали. Э, э, Пурнэ быстро, быстро помяла шкуру, сделала. А та женщина [Мощнэ], смотри, то ли мнёт, то ли жилы готовит, что-то делает, не скоро же делает. Та [Пурнэ] шкуры подготавлила, да пошла в тальник, смолу собирать. Вещи скроила, закончила. Закончив кроить, сложила швы, склеила. Всё, закончила. А Мощнэ говорит: «Ещё не закончила»; Мощ неңийэл төса, йāма йөнтэл, Пурнелэңки айэм вўймал па айэмэн ши хөнтлэллэ.... Йа, ин Пурнелэңкэл ики хātэмэс, па ин ньухэс сухэл иса ара тохнемэс. Ин айэмэн хөнтэм сāхэл. Шовэрнеңийэн ики хātэтьлэс, сāхийэл иса āнт па тохэс 'Дочь зайчихи аккуратно, хорошо шьёт, а женщина Пур взяла клей и все полоски приклеила.... Муж женщины Пур покатылся, соболиная малица в клочья порвалась. Клееная малица. Дочери зайчихи муж покатылся, ею сшитая малица не порвалась' [8, 36].

Вышеприведенные характеристики женщины Мощ имеют положительное начало. Однако имеются тексты, где поведение матери, совсем нехарактерно для фольклорного образа Мощ по отношению к своему родному сыну: Ай мощнеңийэ атэлт лөңх йўх авэтэн, атэлт калт йўх авэтэн лўв ши вөл, ши холмал. Њаврэмэл сема питэс па ъаврэм сема питэм йўпийэн, ъаврэмэл кўш тāйсэллэ, хутащ ъаврэмэл пеља катлы йиты питэс. Ин товийэн йуханэл йеңкэл нопэтты ши питэс. Йеңкэл нопэтты питэм артэн, вўслэ па ин ъаврэмэл йеңк пўл өхтыя омсэлсэллэ, ин ъаврэмэл ши увэса ши нопэтса 'На одиноком священном мысу живёт-ночует женщина Ай Мощ. Ребёнка на свет родила. Ребёнок родился; но после того, как появился, что-то нежеланным он стал.... Весной по реке уже лёд стало нести. В колыбель как следует, зашнуровала его, грудью накормила и на льдину посадила.... Ре-

бёнка в сторону севера понесло течением' [2, 149]. Рождение внебрачных детей осуждалось обществом, оно было испытанием не только для матери, но и для ребёнка. Чтобы обезопасить себя от негативного отношения сородичей, женщина решает избавиться от ребёнка. В анализируемом тексте ребёнка, оставленного матерью на льду, усыновляют семь сестёр Пурнэ. Они хитростью заставляли сироту много работать, добывать для них пропитание. Аналогичная сказка встречается и в фольклоре манси: [Мосьнэ] с младшим братом вдвоём живут. Когда так поживали, брат её куда-то ушёл. Плесенью покрытая, мхом обросшая Поварёшка к ней приходит... Долго жила или коротко жила, родила мальчика. Начался ледоход, она думает: станут люди ездить, вот ведь скажут: «Вдвоём с братиком живут, небось, от братика сына родила». В уши [сыну] серебряные серьги вдела и на лёд его посадила [5, 70–71].

После пройденных испытаний, женщина Мощ возвращает сына, сын наполняет мясом оленя, мясом быка её лабазы, и в конце повествования сын погибает от рук матери посредством магических обрядов. Вариант этой сказки проливает свет на происхождение ребёнка – связь старшей сестры с младшим братом. Как считает А. А. Бурыкин: «Эти тексты, представляющие сказочную традицию обско-угорских народов и фиксирующие представления о том, какие союзы являются запрещёнными и наказуемыми в соответствии с брачными нормами, весьма важны не только и не столько для изучения самих норм, сколько для изучения распространённости мотивов о наказуемой связи брата и сестры среди народов Сибири» [2, 18].

В тексте с подобным сюжетом страдающий ребёнок просит помощь у Бога. И Бог отвечает ему взаимностью, например: Великого Торума-отца попросил: «Великий Торум-отец, пусть сейчас холод ударит! Если моей песне дальше продолжаться, если моей сказке дальше продолжаться, ты, Великий Торум-отец, сделай мне холод!». Так холодную ночь ему сделали, и удачливым-то он оказался [3, 156].

В текстах более позднего происхождения сказитель относится со снисхождением к Пурнэ, создавая комические эффекты:

Пурнеүәл йил: «Јар хўллам-йэв хуллэм, пир-пир-пир!» Јарәтйэвәт нух кирмал. Ин йэв хўллал, јар хуллалн мулты утәл кэвәт пелкәт, муй сухлал пут пелкәт йаха јелмал па щитјалн ши төлјә: «Муй әл лўв па таласјәт?» ‘Бедняжка Пурнә едет: «Рыбки-ерши, рыбки-окуни, пир-пир-пир!» Ершей-окуней запрягла. На сани, в которые запряжены окуни, ерши, каким-то образом загрузила железки, одежду, кастрюлю. И несётся с этим: «Чего они еле-еле тащатся?»’ [7, 66-67].

Противоположность героинь реализуется почти по всему тексту. Компоненты «всё положительное, хорошее, нравственное», «всё дурное, плохое, безнравственное», «противоположное злу», «противоположное добру» являются самыми общими и образуют основу оппозиции. Несмотря на большое количество сказок о Моц и Пур, языковые средства, служащие для передачи основных характеристик героинь, практически идентичны. Они ярко и лаконично иллюстрируют основные сущности описываемого бленда, некоторые из которых проецируются из исходных пространств, а также из общего, в то время как остальные возникают в рамках сказочного контекста и являются исключительно дискурсивными. Таким образом, было рассмотрено несколько сказочных повествований, в которых главная роль принадлежит Моц и Пур. На самом деле сказок о них так много, что, скорее всего, все возможные свойства, приписываемые этому образу, не были охвачены полностью. Но на основе представленного материала можно предположить, что выведенные сущности бленда не будут резко контрастировать с другими. Концептуальная интеграция исходных пространств «женщина Моц» и «женщина Пур» в сказочном дискурсе осложняется появлением в бленде значительного количества новых элементов. Большинство из них составляют контекстуально дискурсивные черты и личные качества. Главный сказочный персонаж – это положительные качества незаурядный ум, и отрицательная коннотация: обманщица, корыстная, притворщица, двуличная, лживая, наглая, жадная, лстивая. Сами исходные пространства объединяются такими сущностями, как половая принадлежность, среда обитания, способность давать жизнь, материнские черты и свойственное обоим ментальным образовани-

ям личное качество – хитрость. Количество несхожих сущностей, проецируемых из исходного пространства «женщина», сравнительно небольшое (речевые способности, забота о семье и близких). Общее пространство – это часть бленда, но оно существует независимо от сказочного дискурса, в то время как сам бленд неотделим от сказки.

Литература

1. Арём-моньшем ел ки мӓнӓл... Если моя песня-сказка дальше пойдет... / Р. К. Слепенкова. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 234 с.
2. Бурькин А. А. Эдип в свете этнографии. Хантыйские сказки и древнегреческий миф // Вестник угроведения. – 2014. – № 3 (18). – С. 17–27.
3. Касум мув моньшат-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской / С. С. Успенская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.
4. Ковальчук Л. П. Концептуальная интеграция смешанного пространства «женщина-лягушка» в русском сказочном дискурсе // Вестник Челябинского госуниверситета. – 2011. – № 25 (240) – С. 87-90.
5. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.
6. Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофоновны / сост. С. Д. Дядюн / Под ред. В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – 94 с.
7. Сказки Иньревой Екатерины Григорьевны / сост. С. Д. Дядюн / Под ред. В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 80 с.
8. Сказки, песни хантов полноватского Приобья / сост. Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова. – Ханты-Мансийск: Ижевск: Принт-2, 2016. – 344 с.
9. Хэкель Й. Почитание духов и дуальная система у угров / пер. с нем. и публикация докт. ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 42-53.
10. Fauconnier, G. Mental Spaces. Conceptual Integration Networks / G. Fauconnier, M. Turner // Cognitive Linguistics: Basic Readings / ed. by Dirk Geeraerts. – Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2006. – pp. 303-371.

Полевые материалы автора

ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Казым, Белоярский р-н Тюменской обл., январь 2021 г. (информант Л. А. Молданова, 1974 г. р.).

Отражение христианства в устном народном творчестве и жизни народа манси

Манси (вогулы) многие века сохраняли свой древний традиционный уклад жизни и веру. По мере освоения русским населением Сибири привносилось православное вероисповедание. Миссионерская деятельность и христианизация коренного населения Сибири начались более 500 лет тому назад. «В 1448 г. пятый епископ Пермский Питирим был в Москве с жалобой Великому князю на частые вогульские набеги, получил денежную помощь и налоговые льготы и возвратился в свою епархию. По возвращении он начал осуществлять миссионерскую деятельность среди вогулов» [9, 134]. В местах расселения манси (вогулов), остяков (ханты), стали строиться церкви, часовни. Отметим, прежде всего, что в текстах устного народного творчества, кроме познавательных элементов, сохраняются народная мудрость, жизненный опыт, нормы традиционной морали и нравственности.

«Глубокое, важное в моральном и нравственном отношении произведение дольше живёт в памяти людей. И оно передаётся устно от поколения к поколению много лет и веков. Одним из таких текстов является предание «Тõрум урыл» («О Торуме-Боге»). Также приведём примеры из мансийских народных сказок. Так, сказка «Пуп экваг-õйкаг пыг мõйт» («Сказка о сыне попады и попа»), начинается так [3, 197]:

«Пуп экваг-õйкаг õлэг. Я-ты, õлыметән, та матнән õрумт, хум котильн, нõ котильн ёхтынõtән õрумт пыгрись õсьсыг...

Поп с женой живут. И вот, так поживая, на склоне лет, в возрасте мужчины и женщины средних лет, у них родился сын... А сыну их, герою песни, герою сказки, долго ли расти, вырос...» [8, 54–55].

В тексте сказки главным персонажем является сын попа – Поппыгрись. Он преодолевает препятствия, одолевает злую силу. Возвращается в родительский дом с невестой. «И все стали жить счастливо и по сей день живут», так завершается сказка. Приве-

дём пример из другого текста мансийской народной сказки «Сказка о Миленьком», мы читаем: «... собрал всех бедняков и нищих. Наменял мелочи: три копейки, пять копеек. Наложил мелочи полнѣхонько в мешок. Раздал все деньги беднякам...» [4, 188]. «Здесь главный герой повествования оказывает помощь людям нуждающимся, он подает им милостыню. Милостыня, как известно, много значит на Суде Божиим» [3, 198].

Итак, рассмотрим текст-предание «Тѳрум урыл» («О Торуме-Боге»):

«Тѳрум такви ёл ялыс, вѳтахумн лѳвыс, сѳлың хум тах мирн вос нѳты, манар, пуссын вос нѳты. Тувыл такви нѳх та минас. Нѳх-минас, аквматэрт нумын пыганэ нупыл лѳви: «Ялѳн ёла». Ёла кѳтыянэ пыганэ мѳ сунсылаңкв ман рупитаңкв. Яныг пыге минас.

Торум-Бог спускался на землю, и наказал купцу, чтобы этот богатый мужчина во всем помогал бедным людям. И на небо поднялся. И вот однажды старшему сыну говорит: «Спустись вниз на землю». Сыновей вниз отправляет землю осмотреть. Старший сын вниз спустился» [8, 99–91].

«По мансийским народным нравственным традициям, благополучный в материальном плане человек по возможности помогает нуждающимся. Податель Жизни, Создатель всего, что есть на земле, смотрит и знает об этом. «Тѳрум сѳв пыг, ѳги ѳньси. Тав нѳвраманэ мѳн халуvt ѳлыглѳгыт, мѳн нас та урыл ат вѳглуvt. У Торума много сыновей и дочерей, – говорила мне мама Варвара Васильевна Алгадьева, – многие его «дети» среди нас бывают, но мы об этом не знаем». *Тѳрум пыгыт ос ѳгит* (сыновья и дочери Торума-Бога) в Православии называют Святыми угодниками Божиими. В народном творчестве Господь и Святые угодники обретают фольклорный образ, они являются персонажами произведения. Поэтому данный текст мы анализируем как фольклорный, а не как Жития святых. В произведении мы видим отражение верования, и в плане духовном оно имеет значение высокое» [3, 198].

«Аквматэрт нѳх-ѳхтыс. «Я, хумле, амки лѳвум вѳтахумим колн сялтсасын? Манарыл тыттувѳсын, манарыл

айтвёсын?» «А наңки лāвум вāтахумин пōлям вит ўмпил ат айтвёсум. Вит кос вōвсум, кон кётвёсум». Аквматэрт нōх-ёхтыс... «Я-а», – лāви. Я тувыл котиль пыге, мāнь пыге, нупыл лāви: «Я нэн ялэн, сōль ман, ягпыгын тав урки».

И вот старший сын наверх поднялся, вернулся. «Ну что, к купцу ты заходил? Чем он тебя накормил, чем напоил?» «А купец мне и ковша воды не подал. Просил я воды попить, на улицу он меня прогнал». И вот других сыновей вниз Бог отправляет, среднего сына и младшего сына. Говорит: «Теперь вы сходите, действительно ли, брат ваш старший, наверно, неправду говорит» [8, 90–91].

В оказании помощи, милосердия ближнему большое значение имеет и «стакан воды». В этом эпизоде купец и «сырой водой не напоил» гостей (сыновей Торума).

«Вернулись к отцу, поднялись на небо... Мы просили у него глотка холодной воды, он и воды-то нам не подал, пить мы очень хотели. Потом мы пошли к мужу и жене, живущим на окраине города. А муж и жена обрадовались нашему приходу, говорят: «Присаживайтесь, присаживайтесь дети, незнакомые гости, хорошо, что зашли. Когда гости приходят, и нам хорошо, мы рады».

Торум-Отец решил спуститься на землю, посетить и проверить то, как назначенный им купец выполняет Его наказ «помогать бедным и нуждающимся».

«Я та минас, ёл минас, ёл ёхтыс. Я-ты, ань сāt нярал масхатас, хасьлум кёнтыл пинхатас, хасьлум сов сахил масхатас. Я-ты, тув юв та вāтахум колн сялтыс...

Спустился Он вниз на землю. И вот семь пар обуви из камуса надел, рваную шапку на голову надел, в рваную одежду оделся. Зашёл он к купцу домой...» [8, 94–95].

По прочитанным православным книгам мы знаем, что Богом ценится не материальное, но духовное богатство человека. И в тексте здесь мы видим то, что Торум-Бог оделся в простые, бедные одеяния «семь пар обуви из камуса надел, рваную шапку на голову надел, в рваную одежду оделся».

С недобрым отношением мужа-купца к бедному гостю, страннику не согласна его жена.

«Экватэ акваг хотмос номтэ тәрвитың. Та тыттыстэ, айтыстэ... Ойкатэ та оилматвес, тав тай эква такос хуи, ат ояве, такос хуи – ат ояве. Аквматэрт эква хунтлы: я, кон мяхум та ёхтуманыл суйты иснас тори. «Төрүм, олэгын?», – мяхум лавнэныл суйты. «Аха, ам олэгум», – лави. «Мань ватахум акваг-ойкаг агирись осьсыг. Маныр нотыл, маныр исыл хансылув?» «Маныр исыл, маныр нотыл хансылан? Сянён вайсиньтавес, айсен ул вос ваве, та нотыл та исыл ханселан». Яман, аква та люль пититэт няврам та холас.

Аквматэрт ос нэмат хоса ати, ос та ёхтуманыл суйты. Лавегыт: «Пүн акваг-ойкаг пыгрись осьсыг, маныр нотыл хансылув, маныр исыл хансылув?» «Маныр нотыл хансылан, маныр исыл хансылан? Хум котьлэн ул вос ёхты, та нотыл ханселан. Тотнув хуйнэ ут тыг вос алмаи, тыт хуйнэ ут тув вос пинмыгты, та нотыл ханселан». Я та минаят. Ялсыт, ялсыт, акваматэрт холпалаг ос та ёхтуманыл суйты. Эква хунтлы: «Төрүм, олэгын?» «А, олэгум». «Ус ёлы-пал акваг-ойкаг пыгрись осьсыг, маныр исыл, маныр нотыл хансылув?» «А ус ёлы-пал акваг-ойкаг пыгрись ке осьсыг, та нотыл ханселан – сюлы ат овылн вос ёхталы, хови ат овылн вос ёхталы, щакың сув овылн вос ёхты, калың сув овылн вос ёхты, лагыл нёлэн, аква лагыл нёлэн түн вос ёхты, та кем матнэг вос олы. А тах ты яныг ватахум кол, экватэ, лүтэтыл, та пуссын, яныг ватахум тавён мётхумыг вос паты, мань агитэ нэиг вос паты та пыгрись магыс». Я-ты, потыр ойматас...

У жены на сердце тяжело. Накормила его, напоила...

Муж её уснул, а она лежит и заснуть не может. Как ни старается заснуть – не засыпает, вдруг слышит: к дому, к тому окну люди подошли. «Бог, ты здесь?» – люди спрашивают. «Да, я здесь нахожусь», – говорит. «У младшего купца с женой ребенок родился, какую судьбу ему написать, какую жизнь предписать?» «Какую судьбу ему написать, какую жизнь предписать? Мать его видела, а отец пусть его не увидит, такую жизнь и судьбу ему напишите». И вот ребёнок, родившийся в гнездышке, и умер.

Прошло немного времени, снова, слышно, люди пришли, говорят: «У попа и его жены ребёнок родился, какую судьбу ему

написать, какую жизнь предписать?» «Какую судьбу ему написать, какую жизнь предписать? До средних лет ему не дожить, такую судьбу ему напишите. Предмет, лежащий там, сюда пусть принесёт, предмет, лежащий здесь, туда пусть унесёт, такую жизнь ему напишите». Ушли они. Ходили, ходили, и вот под утро снова пришли. Женщина слышит: «Бог, ты здесь?» «Да, здесь». «У мужа и жены, живущих на окраине города, сын родился, какую судьбу ему написать, какую жизнь предписать?» «Если у мужа и жены, живущих на окраине, сын родился, такую судьбу ему напишите: до седины волос пусть доживёт, до мудрых лет и волос пусть доживёт, до посоха величия, до посоха царствования пусть доживёт, напишите, лишь до пальцев одной ноги он может рукой достать, до такого возраста жизнь ему прожить. А старший купец, жена его, вся его семья, слугами пусть будут этому мальчику, а младшая дочь купца женой ему пусть будет». Когда разговор закончился, женщина подумала: «Когда проснусь, хорошо его накормлю, хорошо напою, хорошо одену его, а мужа слушать не стану». Заснула...» [8, 96–99].

Жене купца по её доброму сердцу дано было знать, что странник ни кто иной как, Сам Торум-Бог. Она узнает о предназначении родившихся младенцев, об их судьбах. Купец по своей жадности и жестокосердию будет наказан Торумом-Богом: «*яныг в̄а̄тахум тав̄ён м̄ётхумыг вос паты* / старший купец, жена его, вся его семья, слугами пусть будут этому мальчику». Купец станет бедным слугой юноше, родившемуся у жены и мужа, живущих на окраине города. Понял купец свои ошибки и беды, что он сотворил. И с сожалением говорит о том жене, что не послушал наставления Торума-Бога.

Далее в тексте говорится о юноше, сыне мужа и жены, живущих на окраине города, что он стал богатым человеком, хорошим сыном, и его родители обрели хорошую жизнь. Их сын стал именоваться «*Эрыг хум, м̄ойт хум* / человеком песни, человеком сказки», который в сказочных текстах всегда является защитником бедных, слабых и больных, не только людей, но и зверей.

«Сказители не обходят стороной такой жизненный вопрос, как правильное устройство духовной жизни подрастающего

поколения. Поэтому герои фольклорного произведения обязательно обладают такими чертами как гостеприимство, доброта, дружелюбие, трудолюбие, взаимопомощь, честность, скромность» [3, 208].

Рассмотрим на некоторых примерах загадок отразившиеся элементы христианских традиций, верований.

Ам āмшум – ов!
Войкан т̄арыг р̄атуңкве
патаве, войкан т̄арыг
луйгуңкве паты, туре с̄ат
т̄ур ұлтта суйты.
– Ханьщелын, маныр?
– Ты ялпың кол саңкан
р̄атнэ суй.
сг. (Ромбандеева). [1, 98]

Моя загадка – эй!
Когда белого журавля
станут ударять, белый
журавль переливчато начнёт
курлыкать, звук его голоса
через семь озёр слышать.
– Отгадайте, что это?
– Это перезвон церковных
колоколов.

В этой загадке белый храм сравнивается с белым журавлём, звон колоколов сравнивается с курлыканьем белого журавля. Рассмотрим другую загадку.

Ам āмшум – ов!
Акв ойка акв ұлыщпалэ
м̄ан х̄оям, акв ұлыщпалэ
т̄орумн х̄оям; хумле
х̄айтнэ āги, хумле х̄айтнэ
пыг тув туп нас щалтапи.
– Я, ханьщелын, маныр?
– Ты ялпың кол āви.
сс. (Каннисто). [1, 98]

Моя загадка – эй!
У мужчины одна челюсть
земли коснулась, одна
челюсть неба коснулась;
пробегающие девушки да
пробегающие парни так и
туда заходят.
– А – ну-ка, отгадайте, что
за загадка?
– Это церковная дверь.

В данной загадке церковь является соединяющим небо и землю. «Пробегающие девушки да пробегающие парни так и туда заходят», для посещения молитвы к Отцу Небесному (Нуми Торуму).

Ам амшум – ов!
Войкан т̄арыг с̄ат т̄ур
ўлтта суйты.
– Я, ханьщелын, ты ма-
нур?
– Ты ялпың кол. С̄аңкант
р̄атнэ суянл.
сс. (Каннисто). [1, 98]

Моя загадка – эй!
Курлыканые белого
журавля за семью озёрами
слышно.
– А ну-ка, отгадайте, что
это?
– Это церковь и перезвон
колоколов.

(Каннисто).

Белый журавль у манси считается священной птицей, охота на него не ведётся. Белый храм в этой загадке сказителем образно сравнивается с белым журавлём.

Обращаясь к теме православия, отметим, что после христианизации многие мансийские семьи имели святынеобразы – иконы. Об этом пишет П. П. Инфантьев: «Полушаим – первый пауль, встретившийся нам в местности реки Конды, и притом это первый посёлок, населённый коренными вогулами, ещё не успевшими окончательно слиться с русскими и обрусеть... В переднем углу виднелись даже иконы в серебряных ризах... Здешние вогулы хотя и исполняют обряды православной церкви, но ещё не забыли и своих прежних богов...» [2, 11–12]. «... гробницы (вогулов) представляют из себя небольшие срубчики с иконой или крестом наверху, и строятся над могилами покойников, заменяя собой наши памятники...» [2, 52]. Православие повлияло не только на фольклор, христианские элементы верований отразились и в обрядах народа манси (вогулов). В работе «Обряд сыгвинских манси в связи с рождением ребёнка» (1993) Е. И. Ромбандеева отмечает: «Кроме пукнисьянь, алтумсянь, у ребёнка может быть и пернангсянь (крёстная мать) и пернангась (крёстный отец). Они дарят ребёнку обычно кресты, а им в свою очередь тоже что-либо дарят. Обряд крещения не производится» [6, 99]. «В обрядах народа манси (вогулов) шестой термин для обозначения понятия покровителей звучит *пунганув-торманув*, что значит “наши духи и наши иконы”. Без сомнения, эта лексема утвердилась после эпохи крещения обских угров, где-то в XVIII столетии» [7, 88–91].

В конце XIX в. среди манси (вогулов) находился известный исследователь Зауральского Севера К. Д. Носилов. Он писал: «Старик – хороший вогул, все его любят, живёт он так же, как все другие вогулы... Он православный, крещён, у него есть иконы, водятся восковые свечи... <...> Даже христианство (вогулы) сливаются со своим мирозерцанием, причисляя тех святых, о которых рассказывают им миссионеры, к добрым существам. К этим святым они обращаются, приносят жертвы по-своему. В числе таких святых Николай чудотворец занимает почётное место, что в чудесах его никто из них не усомнится. Он так же, как и самоедам, и им помогает в минуты опасности» [5, 22, 185].

«Ввиду того, что у манси не было личных имён, то при крещении каждому лицу давали не только фамилию, но и имя. Все личные имена манси восходят к адаптированным христианским именам. Новые присвоенные людям имена были непопулярными, манси продолжали пользоваться привычными им терминами родства, свойства и возраста... Позднее сочетание христианского имени с терминами ойка, эква стало восприниматься как вежливый тон речи и уважительное отношение к человеку» [6, 46–47]. «С принятием крещения манси (вогулам) стали даваться русские имена: Илья – Иля, Пётр – Петра, Борис – Порис, Владимир – Латимир, Сергей – Серки, Александр – Сантыр, Павел – Паял, Василий – Ващиль, Данил – Танил, Гаврил – Каврила, Михаил – Миска, Иван – Юван, Николай – Микол, Алексей – Улякси, Дорофей – Торапи, Прокопий – Поркопья, Елисей – Еляси, Георгий – Йиквырка, Федот – Петот, Дмитрий – Митри, Антип – Антюпка, Игнатий – Икнауска, Софья – Сопья, Прасковья – Парыска и др.» [3, 210].

Важное значение в жизни любого народа имеет «*Тõрум Нэпак*» – букв. «Божия Книга», так у манси называют Священное писание (Библию). В 1882 г. была издана на вогульском языке евангелия «Отъ Матфея и отъ Марка = Елпынг Евангелии: Святыя Евангелия по вогульски». В 2003 году опубликована книга «Библияныл потрыт» («Библейские рассказы на мансийском языке») в переводе М. А. Хатаневой, под редакцией Р. П. Хозумовой. Также были переведены на мансийский язык евангелия: Марк хум хансум Ёмас Ляххал (Евангелие) в переводе В. С. Ивановой,

под редакцией К. В. Афанасьевой (Хельсинки – Стокгольм, 2000 г.); Иоан хум хансум Ёмас Ляххал (Евангелие) в переводе В. С. Ивановой, под редакцией К. В. Афанасьевой (Хельсинки, 2012 г.); Лука хум хансум Ёмас Ляххал (Евангелие) в переводе Н. М. Садомина, К. В. Афанасьевой, под редакцией Р. П. Хозумовой (Хельсинки, 2014 г.); Матвей хум хансум Ёмас Ляххал (Евангелие) в переводе В. С. Ивановой, под редакцией Р. П. Хозумовой (Хельсинки, 2014 г.).

Таким образом, элементы Православной веры отразились в устном народном творчестве, в традиционных обрядах народа манси, а с появлением письменности стала издаваться православная литература на мансийском языке.

Литература

1. Загадки мансийские (вогульские) / авт.-сост. Т. Д. Слинкина; науч. ред. Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. – 178 с.
2. Инфантьев П. П. Путешествие в страну вогулов / Предисл. Г. И. Данилиной. – Тюмень: Мандр и К, 2005. – 216 с.
3. Кумаева М. В. Духовно-нравственное воспитание детей посредством фольклора // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. – Вып. 3. – Тюмень: Сити-пресс, 2015. – С. 196–211.
4. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной, под общ. ред. Е. С. Новик. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
5. Носилов К. Д. У Вогулов: Очерки и наброски / Составление тома Ю. Л. Мандрики. – Тюмень: СофтДизайн, 1997. – 304 с.
6. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: Северный дом и Северо-Сибирское региональное книж. изд-во, 1993. – 208 с.
7. Ромбандеева Е. И. Эволюция верований манси (вогулов) по данным фольклора // Материалы III Югорских чтений / под ред. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 88–91.
8. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. – 176 с.

9. Чепкасов Е. В. История и последствия христианизации вогулов // Обские угры: научные исследования и практические разработки. Материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения / сост. С. А. Герасимова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 134–138.

В. Л. Сязи

**Средства массовой информации
как индикатор развития хантыйской литературы
в Ямало-Ненецком автономном округе
и Ханты-Мансийском автономном округе-Югре**

За исторически короткий промежуток времени художественная словесность ханты добилась определённых успехов и органически вписалась в историю национальных литератур России. Созданные хантыйскими писателями произведения прозы и поэзии стали непосредственными свидетельствами современников о процессе национально-культурного становления хантыйской литературной традиции, укрепления национального самосознания обско-угорских народов. Е. В. Косинцева, оценивая исторический путь художественной словесности ханты, подчеркнула: «На менее чем вековой период её истории приходится этапы возникновения, становления и развития художественной словесности ханты как оригинального, самостоятельного, этноцентричного явления» [18, 15].

При изучении истории развития хантыйской литературы в поле исследования включены: сборники стихов и прозы отдельных авторов, антологии, хрестоматии, учебники, а также периодические издания. Последние в столицах двух округов (ХМАО и ЯНАО) представляют интерес с точки зрения становления и развития хантыйской литературы. В рамках доклада фокусируем внимание на журналах, выпускавшихся в городах окружного значения – Ханты-Мансийске и Салехарде. Материалом исследования по-

служили тексты писателей ханты, опубликованные на страницах региональных общественно-политических журналов «Югра» и «Ямальский меридиан». Проанализированы архивные номера журналов с 1991 по 2019 г., хранящиеся в фондах научной библиотеки Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

В сентябре 1991 г. вышел первый выпуск историко-культурного журнала «Югра». Издание публиковалось 12 раз в год. Первым редактором и основателем издания являлся Валерий Константинович Белобородов. Ровно через год, в сентябре 1992 г., в столице Ямало-Ненецкого автономного округа в г. Салехард вышел в свет первый выпуск историко-культурного научно-популярного журнала «Ямальский меридиан». Первым редактором и основателем издания был хантыйский писатель и поэт – Роман Прокопьевич Ругин. До 2016 г. он был бессменным главным редактором журнала.

На страницах журнала «Югра» (№ 8, 1992 г.) первым из хантов дебютировал хантыйский поэт – Владимир Алексеевич Мазин, представивший на суд читателя 4 стихотворения «В дебрях памяти блуждая», «Манит снова рыбака», «Поломанные ветки», «Светлее дня на сцене той». Год создания произведений не обозначен. Стихотворения тематически отличаются друг от друга. В них поэт воплотил философские воззрения на жизнь, восхищение природой родного края, рассуждения о сущности бытия. В № 1 1996 г. опубликованы стихи: «Солдатский перепляс», «Изменяешь», «Поделим всю кручинушку», «Родословная», «В кедровом храме». Стихотворения выстроены хронологически, произведения создавались с 1973 по 1995 гг. Стихи В. А. Мазина лиричны, пронзительны, их отличают настроения грусти, воспоминания о прошлом, о творческих поисках поэта, о сущности бытия.

В одном из номеров (№ 6, 1996 г.) журнала в разделе «Поэзия» вновь встречаются стихотворения Мазина «На ветру обнимается вечер» и «На теплоходе». Стихи поэта мелодичны, чувственны и спокойны. В них прослеживается тесная связь человека и природы. В 3-м номере 1997 г. опубликован цикл его стихотворений

под названием «По собственной гамме». Цикл включает 10 стихотворений поэта. Они объединены темой родины. С любовью, нежностью и сочувствием вспоминает поэт о малой родине – Ларьяке, о городе, в котором трудился, – Нижневартовске: «Ты слишком молод, / город наш, / Задиристый, шальной и нежный. Уж если пляшется - / Шабаш!» [21, 52]. Лирический герой Мазина глубоко переживает варварское уничтожение лесов. Присутствует в произведениях Мазина образ поэта, испытывающего творческий кризис: «Легко затеряться средь / пишущей братии, / Как голосу птицы / в торгашеском гаме. И всё-таки тихо, по собственной гамме / Веду свою песню / мостками и гатями, / Под нами болота, / трясины, невзгодины, / А манят надлесные / птичьи высоты» [21, 52]. По настроению лирического героя можно проследить судьбоносные вехи в истории страны, глубокие переживания героя. В произведениях отсутствует датировка, но контекст их подсказывает читателю, в каком из периодов страны оказывается лирический герой. Стихи В.А. Мазина лиричны, пронзительны.

Отличительной особенностью стиля автора является автобиографичность, исповедальность, открытость авторской позиции.

В № 11 1992 г. встречается публикация, посвящённая 75-летию Григория Дмитриевича Лазарева, хантыйского писателя и поэта. В публикацию входит стихотворение «Девушка из тайги», рассказ «Непа ранили» и биография писателя. В биографии Лазарева подчеркнута значимость художника слова в развитии хантыйской художественной словесности: «Григорий Дмитриевич был организатором и первым редактором газеты “Ленин пант хуват”. Он первым произнёс поэтическое слово за всю историю хантыйского народа» [16, 45].

Для исследования представляет интерес № 9–10 журнала за 2003 г. В указанных номерах опубликованы рассказ «Золотой конь» и две сказки «Хвастливый заяц» и «Глухарь и лебедь». Рассказ «Золотой конь» менее популярен, редко представлен на страницах сборников и иных изданий. Данная публикация посвящена 85-летию Григория Лазарева. Героями рассказа выступают обычные жители деревни, со своими ежедневными заботами. Пожилой

рыбак – Михаил Иванович Остин осваивает лодочный мотор. Всю жизнь мужчина провёл на реке, добывал рыбу для страны. Лодка-долблёнка героя передвигалась исключительно при помощи вёсел. Появление лодочного мотора «Москва» в семье рыбаков становится значимым событием. Внук главного героя с лёгкостью осваивает управление мотором, после чего пожилой рыбак также желает обучиться важному делу. Современное приспособление мужчина сравнивает со стрелой, с хорошей лошадью, конём. А в финале рассказа герой произносит речь: «Время-то, ребята, какое. Стареть бы не надо, – продолжал Микай Ойка. – Раньше в сказках рассказывали о золотых лошадях, которые крылья имели. Будто на них по воздуху летали. Я вам скажу – вот он стоит, этот золотой конь. И он указал на мотор» [19, 145]. Метафора, вложенная в уста главного героя, олицетворяет наступающее время – время технического прогресса. Образ пожилого рыбака жизненный, Михаил Иванович – пенсионер, но наивен как ребёнок, радуется поездке на моторной лодке, любит родными и дорогами его сердцу пейзажами. В рассказе Г. Д. Лазарева присутствует юмор и самоирония героев.

В № 10 1992 г. на страницах регионального журнала встречается хантыйская сказка «Как щука себе голову сделала» Галины Слинкиной и Таисии Чучелиной [15, 47–49]. Перед сказкой представлена статья «Духовная моя наставница», в которой Слинкина рассказывает о жизни и творчестве сказительницы Таисии Сергеевны Чучелиной. Галина Слинкина записывала со слов Таисии Сергеевны сказки, обрабатывала текст для будущих публикаций. Совместно они записали и опубликовали значительное количество сказок.

В № 1 1993 г. в разделе «Детский уголок» опубликовано стихотворение Г. Слинкиной «Два рыбака». В произведении речь идёт двух рыбаках, один из которых рыбак-человек, второй птица гагара: «“Вижу я ещё с реки - / Ходят, / Тонут поплавки”. / Я приблизился, / А сеть... / Впору плакать, / А не петь! / Снасть скрутилась. / Как верёвка. / И гагара в ней, / Плутовка. / Злится птица: / Плавал где? / Видишь: / Друг-рыбак / В беде!» [31, 45]. Одновременно в рубрике «Детский уголок» представлены произведения

мансийских писателей – Анны Митрофановны Коньковой и Андрея Семёновича Тарханова.

В № 10 1993 г. опубликован рассказ Еремея Даниловича Айпина «Осень в твоём городе» [1, 48–50]. Возможно, произведение опубликовано впервые на страницах журнала «Югра», данное предположение основано на дате создания произведения «27 января 1993 года Барвиха». Это произведение является первым экспериментом автора в развитии нового направления в хантыйской прозе – лирического. «Осень в твоём городе» является лучшим примером лирической прозы в хантыйской литературе. Писатель создаёт лирические образы – Влюбленного и Возлюбленной. Обращение к подобным образам является принципиальным новаторством Е. Д. Айпина в хантыйской художественной словесности. Впоследствии рассказ будет переиздаваться, он войдет в сборники «Река-в-январе», «Клятвопреступник», а также в четырёхтомное и пятитомное собрания сочинений прозаика. Поэтика художественного текста рассказа, опубликованного на страницах журнала «Югра», значительно отличается от более поздних публикаций. Ранний вариант текста отличается сдержанностью чувств лирического героя, а в поздних публикациях герой более откровенен.

Стихотворение «Семь голов семи святых холмов» Марии Кузьминичны Вагатовой представлено в № 8 2012 г. [2, 67]. Изначально произведение было создано поэтессой на хантыйском языке; впоследствии М. К. Вагатова сделала подстрочный перевод. Благодаря этому можно проследить уникальную поэтику текста, которая отражает мировоззрение и мировосприятие поэтессы.

С 2000-х годов часто встречаются публикации Владимира Егоровича Енова. Автор публикует обработанные фольклорные тексты, записанные у сказителей Ямала. Стоит отметить добросовестность и скрупулёзность автора, в конце каждого текста В. Е. Енов указывает фамилию, имя, отчество рассказчика, дату и место сбора информации, дату расшифровки и перевода полевого материала. Так, например, в № 8 за 2008 г., представлена хантыйская сказка «Как осётр стал обычной рыбой» в конце текста присутствует сноска «Сказка записана от Г. И. Толба (1937 г. р.),

п. Лопхари Шурышкарского района в сентябре 2007 года, обработана В. Е. Еновым, переведена на русский язык в мае 2008 года» [8, 83]. С 2008 по 2013 гг. на страницах журнала «Югра» опубликовано более 10 фольклорных текстов [3; 4; 5; 6; 7; 9; 10; 11; 12; 13; 14], записанных и переведённых автором.

Из 156 номеров журнала «Югра», представленных в фондах библиотеки «Обско-угорского института прикладных исследований и разработок», свои произведения опубликовали следующие авторы-ханты: Г. Д. Лазарев, М. К. Вагатова, В. А. Мазин, Е. Д. Айпин, В. Е. Енов, Г. Слинкина и Т. С. Чучелина. Всего за период, равный почти трём десятилетиям, хантыйские писатели опубликовали в совокупности 29 произведений. С чем связана столь низкая активность публикации произведений хантыйской литературы, не ясно. Возможно, авторы презентовали свои творческие эксперименты на других площадках, одновременно в этот период писатели издавали собственные сборники. Жанровая парадигма хантыйской литературы представлена на страницах окружного журнала – стихотворениями, посвящениями, авторскими сказками, рассказами, литературными обработками фольклорных текстов. Основная тема, к которой обращаются писатели, это – тема родины.

С разницей в один год на территории Ямало-Ненецкого автономного округа в г. Салехард вышел историко-культурный научно-популярный журнал «Ямальский меридиан». В журнале публикуются тексты только на русском языке.

В первом номере вновь создавшегося журнала 1992 г. в разделе «Поэзия» представлено творчество Романа Прокопьевича Ругина. На правах главного редактора поэт открывает рубрику и презентует цикл «Молитвы хантов» [27, 58–59], состоящий из трёх произведений: «Молитвы охотника», «Молитвы рыбака» и «Молитва пастуха». «Маленькая трилогия Ругина обрамляется стихотворением-предисловием «Молитвы хантов» и заключением в которых поэт признается, что воспроизводит полузабытый жанр, словно вытряхивает последние крохи «из тощей сумы отошедшей эпохи» [24, 118–119]. Поэт создал молитвы для каждого рода промысла мужчин-ханты, таким образом, Ругин словно позаботился о бла-

гополучии всего народа. Символично, что поэт начал первый номер вновь созданного издания презентацией своего творчества и обратился именно к жанру молитвы. Автор словно просит у верховных покровителей благополучного начала для издания окружного значения.

Стихотворения самого Р. П. Ругина встречаются во многих номерах журнала (№ 1 1994 г. «Советы отца» и «Передовой олень»; в № 5 (31) 1997 г. «Доброта», «Много дней позади, много дел», «Ханты-Питлярский сор»; в № 6 (14) 1994 г., в № 5 (25) 1996 г. «Добрый наказ», «Костер»).

В № 6 за 1994 г. Р. П. Ругин презентовал впервые пять частей сказки «Княжич Тавет» [26, 66–68], продолжение опубликовано в 1, 2, 3 номерах 1995 г. Поэтический вариант сказки редко встречается в изданиях Р. П. Ругина. Для исследования обско-угорской литературы данное произведение представляет интерес, так как существует прозаический вариант этой же сказки, под названием «Младший сын царя». Произведения объединяет общий сюжет, герои, однако присутствуют и отличия. В журнале, где был опубликован поэтический вариант сказки, указан переводчик текста, то есть существует хантыйский вариант поэтического текста, который не опубликован в изданиях автора. В № 1 за 1997 г. Р. П. Ругин публикует стихотворную сказку «Человек с мизинец ростом» [28, 44–50], что также является редкой публикацией автора. Названная сказка имеет прозаический вариант и называется «Человек ростом с мизинец».

В последующих номерах журнала довольно часто встречается фольклор, собранный и обработанный Р. Ругиным. Часто встречаются сказки, легенды. Р. П. Ругин в конце каждого фольклорного произведения указывает фамилию, имя рассказчика, его место жительства: «Рассказал С. А. Родямов, житель посёлка Питляр. Записал и обработал Р. Ругин» [17, 59–60]. Благодаря данному примечанию можно предположить, что фольклорные тексты публикуются впервые. Впоследствии фольклорные тексты лягут в основу самостоятельного издания «Легенды и мифы народа ханты» (2003 г.), составителем которого выступил Роман Прокопьевич Ругин. Одновременно с Ругиным в этот период обработкой

фольклора занимался и Геннадий Павлович Кельчин, в журнале представлены и его тексты.

В № 1 1993 года встречается публикация двух стихотворений «Когда за дровами я в лес ухожу» и «Вьюга шаловливая вновь зовёт на «Бис»» Валентины Тырлиной [32, 34]. Стихотворения автора посвящены теме родины, дополнены размышлениями лирической героини о своём месте в жизни. Через картины созерцания природы, любование каждой деталью прослеживается тонкое проникновение лирической героини в мир природы. Больше публикаций автора в журнале не встречается.

В № 3 за 1994 г. опубликованы рассказы-миниатюры Прокопия Ермолаевича Салтыкова. Миниатюры писателя «Навстречу зову», «Сонный осётр», «Заяц на вышке» [29, 56–57] представляют собой наблюдения за фауной региона, автор описал интересные истории, случившиеся с ним на рыбалке и охоте. Продолжение серии рассказов-миниатюр опубликовано в № 6 (14) 1994 г., здесь уже представлено 6 рассказов-миниатюр [30, 57–58], вновь посвящённых теме природы. Рассказы предваряют слова самого автора: «Те "малютки", что у вас на руках, рождены многолетними «хождениями» по шатким кочкам, по липкой тягучей грязи, по густой высокой траве, иногда скрывавшей меня с головой. Они рождались и в жёсткий шторм на Оби, когда сутками "куковал" на "Прогрессе", привязавшись к кусту, и в проливные дожди, когда кроме мокрой рубашки на теле, ничего сухого не оставалось. Для меня «хождение с ружьём» не являлось погоней за добычей, оно было накоплением бодрости, здоровья и сил до следующего отпуска» [30, 57]. К сожалению, это была последняя публикация автора, в 1994 году П. Е. Салтыкова не стало.

В № 6 за 1996 г. большое внимание уделено литературе в связи с подготовкой округа к Международной конференции писателей народов Севера «Слово в возрождении народов» [25, 29]. В журнале размещено 4 публикации хантыйских авторов: Романа Проккопьевича Ругина, Зинаиды Лонгтортовой, Еремея Даниловича Айпина и Марии Кузьминичны Волдиной. Произведения хантыйских авторов чередуются с работами ненецких авторов, а также писателей других национальностей. Это обстоятельство демон-

стрирует развитие литературы не только титульных народов округа, но и всего литературного процесса Ямала.

На правах главного редактора Р. П. Ругин открывает раздел легендой о Казым-Най. Писатель не случайно поместил произведение о сакральном животном, автор знакомит многонациональную читательскую аудиторию с мифологией хантыйского этноса. Легенда о священном покровителе повествует о важной функции животного в прошлом народа. Здесь же встречается отрывок повести «Я слушаю землю» Е. Д. Айпина, включающий главы: «Я слушаю землю» и «Птичка на голове». Часть повести «День обретения» представлена в усеченном виде. Далее следует рассказ для детей Зинаиды Викторовны Лонгортовой «Шквал». Это был дебют начинающей в то время писательницы. Стихотворения М. К. Вагатовой «И горда я, и красива!», «Хвостун!», «В моём сердце вся природа!» представлены также в этом номере журнала.

Благодаря подготовке округа к Международной конференции ямальские читатели познакомились с замечательными писателями обско-угорской литературы. В №1 за 1997 г. представлена статья Ругина об итогах международной конференции писателей Севера. Автор подчёркивает, что замедление литературного процесса на Севере происходит из-за «отсутствия селекционной работы с молодыми и начинающими авторами, пишущими на языках малочисленных народов Севера» [25, 57].

Подводя итоги, необходимо отметить, что журнал «Ямальский меридиан» стал значимым явлением в литературном процессе Ямала XX в. В 47 проанализированных номерах журнала мы выявили 6 имён хантыйских писателей. Литературный процесс в период с 1992–2019 гг. развивался слабо, всего дебютировало 3 автора (З. Лонгортова, В. Тырлина, П. Салтыков). Публикации Р. П. Ругина встречаются значительно чаще по сравнению с другими поэтами, прозаиками и собирателями фольклора ханты. Вероятно, на правах главного редактора он пытался заполнить пробелы в рубриках. Обработка фольклорных текстов встречается значительно чаще, это говорит о том, что в рассматриваемый период сбор фольклора и его обработка выходили на первый план в историко-литературном процессе.

Проанализировав два окружных журнала, отмечаем, литература ханты представлена в изданиях слабо и при этом только на русском языке. За путь, равный 30 годам, писатели ханты на страницах журнала публиковались единожды, лишь заявив о себе. Такими были публикации Е. Д. Айпина, М. К. Вагатовой, Г. Д. Лазарева, З. В. Лонгторговой, П. Е. Салтыкова, Г. И. Слинкиной, В. Д. Тырлиной, Т. С. Чучелиной.

Литература

1. Айпин Е. Д. Осень твоём городе // Югра. – 1993. – № 10. – С. 48–50.
2. Вагатова М. К. Семь голов семь святых холмов // Югра. – 2012. – № 8. – С. 67.
3. Енов В. Е. Два мальчика с пальчик // Югра. – 2012. – № 1. – С. 91–93.
4. Енов В. Е. Детство урта с Малой Оби // Югра. – 2012. – № 8. – С. 92–93.
5. Енов В. Е. Сто и одна хитрость // Югра. – 2013. – № 2. – С. 78–79.
6. Енов В. Е. Юган ики и вор // Югра. – 2011. – № 2. – С. 94–96.
7. Енов В. Е. Как нельма стала сватьей налима // Югра. – 2009. – № 5. – С. 76.
8. Енов В. Е. Как осётр стал обычной рыбой // Югра. – 2008. – № 8. – С. 83.
9. Енов В. Е. Лон верты ими и девушка Айе // Югра. – 2009. – № 2. – С. 96–97.
10. Енов В. Е. Менкв и юноша // Югра. – 2009. – № 2. – С. 95.
11. Енов В. Е. Подарок Менква // Югра. – 2008. – № 8. – С. 86–87.
12. Енов В. Е. Сильный заяц // Югра. – 2009. – № 7. – С. 88.
13. Енов В. Е. Сорога-сплетница // Югра. – 2009. – № 7. – С. 87.
14. Енов В. Е. Юноша-ханты и девушка-мишнэ // Югра. – 2008. – № 8. – С. 84–85.
15. Югра. – 1992. – № 10. – С. 47–49.
16. Югра. – 1992. – № 11. – С. 45.
17. Ямальский меридиан. – 1994. – № 6. – С. 59–60.
18. Косинцева Е. В. Хантыйская литература на страницах журнала «Югра» // Литературное наследие обских угров. Том II. Хантыйская литература. – Ижевск: Принт-2, 2016. – С. 15–18.
19. Лазарев Григорий. Золотой конь // Югра. – 2003. – № 9–10. – С. 141–145.

20. Мазин В. На ветру обнимается вечер // Югра. – 1996. – № 6. – С. 36.
21. Мазин В. По собственной гамме // Югра. – 1997. – № 3. – С. 52–53.
22. Мазин В. Солдатский перепляс // Югра. – 1992. – № 8. – С. 51.
23. Мазин В. Солдатский перепляс // Югра. – 1996. – № 1. – С. 40.
24. Роговер Е. С., Рачинская М. А. Хантыйская литература: 5–9 кл.: – СПб.: Просвещение, 2009. – 320 с.
25. Ругин Р. П. Всех нас роднит Север // Ямальский меридиан. – 1997. – № 1. – С. 57–59.
26. Ругин Р. П. Княжич Тавет // Ямальский меридиан. – 1994. – № 6. – С. 66–68.
27. Ругин Р. П. Молитвы хантов // Ямальский меридиан. – 1992. – № 1. – С. 58–59.
28. Ругин Р. П. Человек с мизинец ростом // Ямальский меридиан. – 1997. – № 1. – 1997. – С. 44–50.
29. Салтыков П. Е. Навстречу зову. Сонный осётр. Заяц на вышке // Ямальский меридиан. – 1994. – № 3. – С. 56–57.
30. Салтыков П. Е. Стихи // Ямальский меридиан. – 1994. – № 6 (14). – С. 57–58.
31. Слинкина Г. Два рыбака // Югра. – 1993. – № 1. – С. 45.
32. Тырлина В. Когда за дровами я в лес ухожу. Вьюга шаловливая вновь зовёт на Бис // Ямальский меридиан. – 1993. – № 1. – С. 34.

Сессия III

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО РЕГИОНА И ЯЗЫКОВОЕ СОЗНАНИЕ

О. Ю. Динисламова

Соматические фразеологизмы как отражение архетипов языкового сознания мансийского и русского этносов

Архетипные структуры в сфере фразеологии следует рассматривать как генетически фиксированные древние образы и социально-культурные идеи, которые являются достоянием «коллективного бессознательного» (К. Г. Юнг). Такого рода первичные образы воплощаются в виде фразеомобразующих символов. Вся метафорическая фраземика пронизана архетипами. Чаще всего это первичные образы природы типа *сердце, кровь, огонь, вода, река, птица, дерево, лес, космос* и др. Их можно назвать «психологическими символами» фразем и паремий, например:

– фразеологизмы: манс. *сõрниц сым* ‘добрый человек (букв.: золотое сердце)’, *супе най хольт* ‘болтун (букв.: рот=его как огонь)’, *тарыгсов айиг* ‘высокая ростом женщина (девушка) (букв.: дочь сосны)’, *вõр эссерман пинвес* ‘застыдился (кто-либо) (букв.: с лес стыд (позор) положили)’ и др.; рус. *чист сердцем, идти в огонь и в воду за кого-либо, кто в лес, кто по дрова* и др.

– пословицы: манс. *Ляльнэ ййв тәранэныл тәк, а элмхõлас посың номтыл (ёр)* ‘Стойко дерево корнями, а человек ясным умом’; *Катын юртанынн ке тактэгың, тõнт тулвёланын сяхныиг ул таңыртән* ‘Протягивая руку друзьям, пальцы в кулак не сжимай’; *Уйриц такви пититэ нэмхуньт ат ёрувлытэ* ‘Своё родное гнездо и птица никогда не забывает’; рус. *Видна птица по полёту, а человек – по делам; Утро вечера мудренее; Не зная броду, не суйся в воду.*

В исследовании мы исходим из того, что изучение соматологического поля предполагает совмещение «внешнего» (базирующегося в языке, а значит и в реальности) и «внутреннего» (в сознании) значений, которые являются некой лингвокогнитивной (интеллектуально-психической) данностью – данностью обыденного сознания. По утверждению А. А. Залевской, слово «включено во внутренний контекст, который является и перцептивным, и когнитивным, и аффективным, вербальным и невербальным, а процесс идентификации слова является сложным процессом считывания всех этих характеристик носителем языка» [6, 3–31]. По мнению исследователей [5, 97; 10, 79; 11], именно соматический (телесный) код культуры является первым и наиболее древним, поскольку именно через осознание себя человек приходит к описанию окружающего мира, «экстраполируя свои знания о себе самом на окружающую действительность» [7, 6].

Соматический пласт фразеологии, по праву занимающий лидирующее место в системе других кодов, является языковой универсалией, то есть содержится во всех языках мира, что объясняется известной эгоцентричностью человека. Человек, прежде всего, видит именно себя в центре вселенной и осмысляет мир по своему подобию, проецируя на мироздание и социум структуру своего тела и функции его частей. Как отмечают исследователи разных областей научного знания, связанных с изучением человека, «овладев инструментом формирования познания и способностью оперировать им, человек ранее всего облекал в слова и выражения те понятия, которые были наиболее близки ему. Человеческое тело оказалось одним из самых доступных для наблюдения и изучения объектом, и слова, обозначающие части тела человека, так же древни, как и само человеческое сознание» [1, 19]. Так, к примеру, названия верхних (передних) частей многих предметов восходят к понятию «голова», нижних – к понятию «нога», центральных – к понятию «сердце», стороны определяются по руке (по правую руку, по левую руку) [4, 702].

Воплощение соматического кода в архетипах языкового сознания, представленных в призме фразеологического фонда языков, оказывается во многом детерминированным национальной

культурой. С этой точки зрения, представляется интересным исследовать в терминологии Ю. А. Сорокина «тактику чтения «соматической карты» человека и «меру сфокусированности внимания» [9, 39] к разным частям тела у манси и русских, отражённых в их языковом сознании в форме соматических фразеологических единиц (далее СФЕ).

Материалом для анализа явились 327 мансийских и 376 русских фразеологизмов, на основе которых проводился лингвокультурологический сопоставительный анализ некоторых аспектов внутреннего мира человека, а именно, качеств характера *добрый* и *злой*, умственных способностей в дихотомии «*глупый – умный*», эмоций *гнева* и *страха* как наиболее ярких и экспрессивных отрицательных эмоций.

В сопоставляемых ФКМ тематически фразеологизмы распределены по трём большим группам – *естественный мир*, *искусственный мир* и *мир общественный*. Преобладание в процентном соотношении фразеологизмов группы *естественный мир* (77,7% в мансийском и 75% в русском) говорит о том, что, прежде всего, человек репрезентирует себя во ФКМ как *неотъемлемую часть природы*. В рамках данной группы обнаруживается преобладание *соматического* кода культуры (61,1% в мансийском и 43,9% в русском). Именно соматические ФЕ обладают повышенной межъязыковой фразеологической эквивалентностью, поскольку слова-названия частей тела входят в высокочастотную и исконную лексику каждого языков и обладают высокой фразообразовательной активностью.

Фразеологическая активность соматизма, его частотность в составе ФЕ определяется степенью закреплённости в общественном сознании и понимании необходимости того или иного органа или части человеческого тела в труде и жизни. Компонентам-соматизмам в целом свойственна сложная система переносных значений и повышенная продуктивность в сфере образования слов и фразеологизмов. Чаще всего этот процесс затрагивают соматизмы, называющие наиболее функциональные части тела человека. В ходе анализа было выявлено, что в мансийском языке такими соматизмами являются *сердце* (18,8%), *голова* (8,8%) и *глаз* (8,2%).

В русском языке наиболее функциональными являются соматические компоненты *сердце* (8,8%), *голова* (8,5%) и *душа* (5,6%).

На данном этапе стоит отметить, что количество употребляемых в ФЕ лексем-соматизмов и их «сфокусированность» на той или иной части тела в сопоставляемых языках заметно различаются. Так, при репрезентации эмоции страха в обоих языках наблюдается аналогичная ситуация, когда наиболее функциональными являются соматизмы *сым* ‘сердце’, *лāгыл* ‘нога’ и *вйльт* ‘лицо’. Тем не менее, их номинативная плотность существенно различна – 25,7%, 10% и 9,2% СФЕ в мансийском и 13%, 6,5% и 5,6% СФЕ в русском языках соответственно. Кроме того, значительное число мансийских СФЕ содержит в составе соматизмы *нёлм* ‘язык’ и *тур* ‘горло’ (по 5,5%), русские СФЕ включают соматизм *язык* (4,7%).

При репрезентации эмоции *гнев* наиболее функциональными в мансийском языке являются соматизмы *сам* ‘глаз’ (19,1%), *сым* ‘сердце’ (7,3%) и *тёлп* ‘кровь’ (5,9%), в русском языке – *зуб* (8,9%), *сердце* (5,5%) и *кровь* (3,3%).

При репрезентации образа *доброто* человека установлено, что наиболее продуктивными соматическими компонентами в мансийском языке являются *сым* ‘сердце’, в русском – *сердце* и *душа*, часто употребляемые в одном ряду. В состав 40% мансийских СФЕ входит символически маркированный компонент *сердце*. В русском языке выявлено 25% СФЕ с соматизмом *душа* и 11,4% с компонентом *сердце*.

Сердце в обеих ФКМ и *душа* в русском языке являются также наиболее продуктивными соматическими компонентами, лежащими в основе образования СФЕ при представлении образа *злого* человека. Как символически маркированный компонент соматизм *сым* ‘сердце’ входит в состав 26,4% мансийских СФЕ. В русском языке выявлено 14,8% СФЕ с соматизмом *сердце* и 9,3% СФЕ с компонентом *душа*. Кроме того, часть мансийских СФЕ содержит в составе соматизмы *сам* ‘глаз’ (9,2%) и *вйльт* ‘лицо’ (5,6%).

В мансийском языке в отличие от русского понятие *душа*, номинируемое значительным количеством лексем (*йис*, *лылы*, *исхор*), практически не отражено в составе фразеологизмов при

описании образов доброго и злого человека, что связано со сложной и разветвлённой системой мансийских представлений о *душе* как о сакральном и в связи с этим табуированном.

Голова в обоих языках, а также *мозги* в русском являются наиболее продуктивными и частотными соматическими компонентами при репрезентации умственных способностей человека. Как символически маркированный компонент соматизм *голова* входит в состав 43,6% мансийских СФЕ. В русском языке выявлено 37,2% СФЕ с компонентом *голова* и 10,3% СФЕ с компонентом *мозги*. В мансийском языке при репрезентации образа глупого или умного человека не было зафиксировано ФЕ, имеющих в составе лексемы *вӓлм* ‘мозг(и)’ и *вӓльтъят* ‘лоб’, данные соматизмы не используются для концептуализации качеств умственной деятельности человека.

Таким образом, восприятие топологически одинакового в природе культурного предмета – человеческого тела – происходит не одинаково представителями разных лингвокультурных сообществ. При межъязыковом сопоставлении соматических фразеологизмов выявляются и черты общности языкового сознания, фразеологической картины мира, и неизбежные различия национально-специфического характера.

На примере фразеологических аналогов мансийского и русского языков предпримем попытку реконструкции некоторых архетипов языкового сознания мансийского и русского этносов. Теоретической основой и источником русских ФЕ является «Большой фразеологический словарь русского языка» [3] под редакторством В. Н. Телия.

Фразеологическими аналогами называют ФЕ с близкими смысловыми значениями, но различной внутренней формой:

манс. вӓртыпал лӓглыл квӓлыс ‘не в духе (кто-либо) (букв.: левой ногой поднялся)’ – рус. вставить с левой ноги

Мансийский синоним: *мӓт лӓглӓтыл нӓх-лӓюлис ‘не в духе (кто-либо) (букв.: другой ногой вверх встал)’.*

Русский фразеологический аналог: *вставить не с той ноги.*

Примеры: манс. *Сясӓквав тыхӓтал, аквтоп, вӓртыпал лӓглыл квӓлыс, пасан похат кантыӓысь уӓны* ‘Бабуш-

ка, кажется, сегодня не в духе, за столом сердито сидит (букв.: Бабушка=наша (по отцу) сегодня, кажется, левой ногой поднялась, за столом сердито сидит)'; рус. Встанем мы с Павлушкой утром, а отец нам из ванной сигналил: «Полундра, ребята, бабушка с левой ноги встала»⁵.

Значение: подразумевается чьё-либо мрачное настроение, возникшее с утра, а также часто грубое поведение, причины которого неизвестны и непонятны говорящему. Имеется в виду, что лицо пребывает в дурном расположении духа, в раздражённом состоянии.

Культурологический комментарий: в метафорическом содержании фразеологизмов отображено стереотипное представление о неудачном дне, проведённом в дурном расположении духа как следствии подъёма с левой ноги. В системе нравственно-этических установок культуры такое поведение человека оценивается как негативное.

Соматизм *нога* в сочетании с глагольным компонентом, принадлежащим к физически-деятельностному коду культуры, ассоциируется с эталонным представлением о бодрствовании, о начале активной жизнедеятельности человека после сна.

Образы ФЕ, в первую очередь, восходят к древнейшим формам осознания мира, основанным на архетипическом противопоставлении «*правый – левый*», которое, в свою очередь, связано с оппозициями «*правда – неправда*», «*добро – зло*». В данных примерах рефлексия над собственным телом, его границами и строением служит источником одинакового восприятия и описания пространства в обоих языках. В мифологической модели мира правый ассоциируется с положительным началом и соответствует представлению о правильном, справедливом» [8, 126], а «левый выступает в качестве отрицательного начала, отображая представления о “кривом”, искажённом как о неправильном, отклоняющемся от истины и, следовательно, несущем зло» [3, 139]. «В народно-религиозном сознании правая сторона связывается с идеей успеха, везения, а левая с неудачей, поскольку

⁵ Халфина М. Л. Внуки (1970–1980) // Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru) (дата обращения: 26.04.2021).

каждый человек за правым плечом имеет доброго духа-покровителя, а за левым – злого духа-искусителя» [2, 406]. Отметим, что левая сторона используется в качестве отрицательного начала и в мансийских, и в русских народных поверьях и приметах. Например, в соответствии с мансийскими представлениями, если у человека болит голова с левой стороны, значит, об этом человеке кто-либо судачит, распускает сплетни. Манси нельзя садиться на сани или нарты с левой стороны, а только с правой. Нельзя начинать одевать обувь с левой ноги – с этой ноги обувают только покойников. Существует примета, что если найти в доме пуговицу, нужно непременно выбросить её за порог через левое плечо во избежание неприятностей и т. п.

По русским поверьям, звон в левом ухе предсказывает брань, ссору или плохие вести. Левый глаз чешется к слезам, ссорам. Плевок через левое плечо является своеобразной защитой, чтобы уберечься от сглаза, дурных мыслей, неприятностей и т. п.

Сама мансийская лексема *в̄орт̄ыпал* ‘левый’ переводится как ‘с этой стороны леса’. Антонимом является прилагательное *ёмаспал* ‘правый’ (букв.: хорошая сторона). Следовательно, образ мансийского фразеологизма архетипически соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, в котором природные объекты наделяются значимыми для культуры смыслами. Лес обладает многозначной символикой, в образе ФЕ он выступает как «чужое» пространство, противопоставленное тому, которое освоено человеком, прежде всего – пространству дома. В лесу легко заблудиться, в нём обитает нечистая сила, он подвластен духам, враждебен человеку.

манс. *т̄ан хартуңкве* ‘причинять страдания (кому-либо) (букв.: сухожилия тянуть)’ – рус. *вытягивать жилы*

Пометы: говорится с неодобрением.

Мансийский синоним: *т̄ёлп аюңкве* ‘причинять страдания (кому-либо) (букв.: кровь пить)’.

Русские фразеологические аналоги: *высасывать кровь, пить кровь, мотать нервы, мотать кишки*.

Примеры: манс. *Туня ос Микол р̄упатат т̄ананэн хартым, х̄от н̄яврам янмалтасыг* ‘Евдокия и Николай на работе

изнуряли себя, шестерых детей подняли (букв.: Евдокия и Николай на работе сухожилия=свои (двоих) тянув, шестерых детей вырастили)'; рус. *Дело было за малым: не было у Степоники земли. И парень стал жилилы из себя тянуть, чтобы заработать лишнюю копейку. К двадцати годам нажил грыжу*⁶.

Значение: некое лицо или группа лиц принуждают другое лицо или группу лиц через силу трудиться, совершать какие-либо поступки, действия, требующие от них большого физического или душевного (нравственного) напряжения, причиняющие различного рода страдания, что доводит его или их до состояния изнеможения.

Культурологический комментарий: в создании образа участвует метафора, описывающая действие, направленное на изнурение, истощение душевных или физических сил человека, на медленное вытягивание из его тела жил, что причиняет ему нестерпимую боль и сильные мучения.

В основе фразеологизмов лежат древнейшие архетипические оппозиции «духовное – телесное», «власть – подчинение», «жизнь – смерть».

Мансийские глагольные компоненты данных ФЕ *аюңкве* 'пить', *хартуңкве* 'тянуть' и эквивалентные им русские *высасывать*, *вытягивать* соотносятся с антропным кодом культуры, а компоненты *кровь* и *жилы* – с соматическим.

манс. *нёлэныл элаль ат кәсалы* 'недальновидный, глупый человек (букв.: носа=своего дальше не видит)' – рус. *не видит дальше своего носа*

Пометы: говорится с неодобрением.

Мансийские синонимы: *марави пункуп* 'глупый, недальновидный человек (букв.: с непроходимой (не воспринимающей) головой)', *пәлсайтуп пунк* 'глупый, недальновидный человек (букв.: с половиной соображения (ума) голова)'

Русский фразеологический аналог: *худая голова*.

Примеры: манс. *Петыр элаль нёлэныл ат кәсалы, ты мус номсы, аквтон мот хөтпат тыи ат вәгыт* 'Пётр не видит

⁶ Абрамов Ф. Братья и сёстры // Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru) (дата обращения: 24.04. 2021).

дальше своего носа и думает, что другие люди не замечают этого (букв.: Пётр от носа своего дальше не видит, при этом думает, как будто другие люди это не знают)⁷; рус. Хнычет, как известно, обыватель, который **дальше носа своего не видит**, обобщать не способен <...>⁷.

Значение: некое лицо (группа лиц) отличается предельной ограниченностью, не умеет замечать очевидного из-за отсутствия интереса к происходящему, не имеет способности мыслить масштабно, не замечает своих недостатков; поверхностный человек.

Культурологический комментарий: образ фразеологизма содержит метафору, уподобляющую зрение человека его интеллектуальным способностям. Лицо с ограниченным кругозором оказывается интеллектуально неполноценным, недальновидным, неспособным к предвидению. Образ ФЕ восходит к древнейшей архетипической форме осознания мира, одной из базовых оппозиций которой является противопоставление «далёкий – близкий», соотносится с телесным и пространственным кодами культуры, то есть человек измеряет пространство, воспринимая себя центром вселенной.

Нос в данном случае воспринимается как один из ориентиров в организации пространства, является «пограничным столбом» между «внешним» и «внутренним» пространством человека, выступая как мера максимально возможной близости. Метафорически человек оказывается «запертым» в пределах своего внутреннего мира и не имеет представления о том, что происходит за его границами.

Рассмотрим пару фразеологизмов, восходящих к соматическому коду культуры, но при этом не являющихся соматическими:

манс. **пўтсове рўпиты** ‘умный, сообразительный,мышлёный человек (букв.: котелок=его работает)’ – рус. **котелок варит**

Пометы: говорится с одобрением.

Мансийский синоним: **пўнке рўпиты** ‘умный, сообразительный,мышлёный человек (букв.: голова=его работает)’.

⁷ Ильина Н. И. Дороги и судьбы (1957–1985) // Национальный корпус русского языка (ruscorp.org.ru) (дата обращения: 24.04.2021).

Русские фразеологические аналоги: *котелок варит, голова варит.*

Примеры: манс. *Семан иң мӓньлатыг кос ӧлы, ос татем ёмас пӓтсове рӓпӓнты* ‘Семён хоть и совсем молодой, а сообразительный (букв.: Семан ещё в молодом возрасте хоть и находится, а так хорошо котелок=его работает)’; рус. *Васёк учился на «отлично». Всякая другая отметка была неприятной новостью. В таких случаях Павел Васильевич <...> спрашивал: – Как же это ты? Язык заплёлся или голова не варила?»*⁸.

Значение: некое лицо обладает хорошими умственными способностями, что позволяет ему применить их в каждом конкретном случае.

Культурологический комментарий: образ ФЕ восходит к древнейшей мифологической форме осознания мира – анимистической, т. е. олицетворяющей неживое. В данных образах фразеологический компонент *пӓт* – *котелок* соотносится с *головой*, а, следовательно, с соматическим кодом культуры, а также с вещным (*котелок* – артефакт) и антропным кодами культуры в форме глаголов *рӓпӓнты* ‘работает’ и *варит*. Русский фразеологизм соотносится также с гастрономическим кодом культуры.

Голова в обоих случаях уподобляется круглому сосуду (котлу), а процесс обдумывания, понимания – приготовлению в данном сосуде пищи. Образ ФЕ мотивирован также древнейшим метонимическим отождествлением части и целого: голова как неотделимая часть целого (тела человека) символически замещает самого человека в осуществлении им интеллектуальной деятельности.

В завершении отметим, что на основе подобного анализа фразеологизмов в перспективе нами планируется разработка комплексной методики описания мансийских фразеологизмов с целью реконструкции архетипов языкового сознания этноса, в том числе, в сопоставлении с иными родственными и неродственными языками, в виде лингвокультурологического словаря. Безусловно, издание подобного рода как результат культурологического и кросс-культурного исследования, будет способствовать углублению

⁸ Осеева В. Васёк Трубочёв и его товарищи // Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru) (дата обращения: 24.04.2021).

знакомства с историей, традициями, особенностями жизни сравниваемых лингвокультурных сообществ, изучению особенностей их национального характера, менталитета.

Литература

1. Бердникова Т. А. Лексико-фразеологическое поле соматизмов (на материале архангельских говоров). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2000. – 24 с.
2. Бирих, А. К. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник / А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова. – СПб.: Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.
3. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / отв. ред. В. Н. Телия. – М.: АСТ-Пресс книга, 2006. – 784 с.
4. Гак В. Г. Языковые преобразования. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 768 с.
5. Гудков Д. Б. Телесный код русской культуры / Д. Б. Гудков, М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2007. – 285 с.
6. Залевская А. А. Индивидуальное знание: специфика и принципы функционирования. – Тверь: ТГУ, 1992. – 136 с.
7. Красных В. В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация. Сб. статей. – М.: МАКС Пресс, 2001. – Вып. 19. – С. 5–19.
8. Михайлова О. А. Специфика образной мотивации в русской и китайской фразеологии / О. А. Михайлова, Чэн Юйсяо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 3 (69): в 3-х ч. – Ч. 2. – С. 125–127.
9. Сорокин Ю. А. Антропоцентризм vs антропофилия: доводы в пользу второго понятия // Язык, сознание, коммуникация. – М.: Филология, 1998. – С. 34–44.
10. Сподина В. И. Соматический код традиционной культуры (на материале обских угров и самодийцев) // Финно-угорский мир. – 2014. – № 2. – С. 79–85.
11. Толстая С. М. К понятию культурных кодов // АБ-60. Сборник статей к 60-летию А. К. Байбурина. – СПб.: Издательство Европейского университета, 2007. – С. 23–31.

**Хантыйский язык:
«жизнь» в социальной сети «ВКонтакте»**

Как известно, сохранение традиций, культуры и языка – важная задача, которая стоит перед традиционными культурами. Однако воспроизведение⁹ родного языка в современных условиях в традиционном его понимании не соответствует социальным ожиданиям его представителей.

Социальные сети кардинально изменили характер взаимодействия людей, через них люди знакомятся и общаются, создают группы по интересам. Это открывает возможности для сохранения и развития языков, возникает возможность общения в условиях территориального рассеяния народа и создания виртуальных комьюнити на национальном языке.

Социальная сеть (от англ. *social networking service*) – платформа, онлайн сервис или веб-сайт, предназначенные для построения, отражения и организации социальных взаимоотношений, визуализацией которых являются социальные графы. Характерными особенностями социальной сети являются:

– предоставление практически полного спектра возможностей для обмена информацией (фото + видео + сервис блогов + сервис микроблогов + сообщества + ЛС/чат + возможность отметить местоположение и т. п.);

– создание профилей, в которых требуется указать реальные Ф.И.О. и максимальное количество информации о себе;

– подавляющее большинство друзей пользователя в социальной сети – это не виртуальные друзья по интересам, а реальные друзья, родственники, коллеги, одноклассники и однокурсники [1].

Сегодня социальные сети – это замечательная возможность или инструмент для продвижения своих проектов различного направления, привлечения внимания целевой аудитории к публикуемой информации, вовлечения людей в обмен информацией.

⁹ Воспроизведение – непрерывно продолжающийся процесс возобновления.

В данном докладе мы рассмотрим вопрос продвижения и популяризации хантыйского языка в социальной сети «ВКонтакте». Целью нашего небольшого исследования является выявление групп и сообществ, которые пропагандируют хантыйский язык, анализ публикуемого контента, численности и состава подписчиков и создание условного «портрета» юзера данного сообщества.

Хантыйский язык: современное состояние

Хантыйский язык, по классификации Института языкознания РАН, относится к Типу 1б «Языки под угрозой исчезновения с малым числом говорящих (definitely endangered)» (социолингвистический статус) [4]. По данным ВПН 2010 г. хантыйским языком владеют лишь 18,6 % ханты. В 2002 году эти показатели составляли 34,5%¹⁰. По данным Института языкознания РАН (со ссылкой на Министерство науки и образования РФ) хантыйский язык в 20152016 гг. в сфере образования изучался как предмет. На сегодняшний день хантыйский язык в школе преподаётся факультативно (родители пишут заявление, если хотят, чтобы их ребёнок изучал родной язык).

На территории округа издаются две еженедельные газеты – «Ханты ясаң» и «Луима сэрипос» с годовым тиражом (2019 г.) 51986 и 41040 экземпляров соответственно, которые имеют свои сообщества в социальных сетях «ВКонтакте», «Фейсбук», «Инстаграм».

При организационно-методической поддержке «Института развития образования» и «Обско-угорского института прикладных исследований и разработок», подведомственных Департаменту образования и молодежной политики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, проводятся мероприятия окружного масштаба по популяризации родного языка и литературы для разных возрастных групп. Для всех возрастных групп: «Фрон-

¹⁰ См. Отчет о научно-исследовательской работе. Социологическое исследование на тему: «Изучение потребностей представителей коренных малочисленных народов Севера в вопросах сохранения родного языка и традиционной культуры». – Ханты-Мансийск, 2012. – 120 с. URL: <http://ucitizen.ru/control/social/3999/> (дата обращения: 27.04.2021 г.)

тальный диктант на хантыйском, мансийском, ненецком языках» (с 2015 г.), «Окружная акция «Говори на родном языке» с 2017 г.; для школьников и студентов: муниципальные, окружные олимпиады по родным языкам и литературе; литературные, исторические конкурсы для педагогов: «Форум учителей родных языков КМНС» (2019 г., 2020 г.), семинар-практикум «Лингвистическая школа» для педагогов, использующих в профессиональной деятельности обско-угорские языки (июнь 2019 г.), конкурс «Учитель родного языка и литературы» и др. Разумеется, все эти мероприятия способствуют актуализации вопросов обучения родному языку, его преподавания. Есть успехи. Например, с каждым годом расширяется география и возрастает количество участников акции «Фронтальный диктант на хантыйском, мансийском и ненецком языках».

Однако, к сожалению, несмотря на предпринимаемые меры, в целом владение родным (хантыйским) языком падает (об этом также говорят цифры ВПН за 2002 и 2010 гг.).

В 2019 г. нами был проведён опрос среди детей-ханты п. Казым (возраст от 8 до 17 лет) по поводу уровня владения родным языком. Из 21 респондента родным языком владеет 1 ребёнок.

Хантыйский язык в социальной сети: «ВКонтакте»

«ВКонтакте» (VK) – российская социальная сеть со штаб-квартирой в Санкт-Петербурге. Сеть доступна на 89 языках; особенно популярна среди русскоязычных пользователей. «ВКонтакте» позволяет отправлять друг другу сообщения, создавать собственные страницы и сообщества, обмениваться изображениями, тегами, аудио- и видеозаписями, играть в браузерные игры [5].

По данным Marketing University в социальной сети «ВКонтакте» аудитория: 97 млн. пользователей (на октябрь 2020 года).

– В сутки пользователи отправляют 13 млрд. сообщений и ставят 1 млрд. отметок «Нравится».

– По сравнению с 2019 годом в 2020 году просмотры видео выросли на 50%; количество уникальных авторов историй — на 13%; месячная аудитория мини-приложений — на 68%.

– В среднем пользователи проводят в социальной сети 35 минут в день.

– 55% аудитории — женщины.

Больше всего пользователей в возрасте от 25 до 34 лет (25,4%).

«ВКонтакте» занимает 1 место по длительности пребывания российской мобильной аудитории [2].

Анализ социальной сети «ВКонтакте» показал наличие следующих групп и сообществ, где транслируется хантыйский язык в различных форматах (посты, видеоролики, сообщения), указываем их в порядке уменьшения численности участников:

1. «Я люблю хантыйский язык (полюби и ты! J)» (1400 участников)

2. «Хӑнты па мӑньши» (1392 участника)

3. «Ма ханты» (559 участников)

4. «Қӑнтӑх йох / Ыӑнтӑх йах / Восточные ханты» (163 участника)

5. «Ма яснем – родное слово» (онлайн-школа по фольклору с изучением ханты языка в рамках проекта «Сохраняя традиции, сохраним язык») (132 участника).

6. «Пупи хот» (91 участник)

7. «Хатлые» («Солнышко») (33 участника).

Сообщество «**Я люблю хантыйский язык (полюби и ты ☺)**» представляет собой виртуальный клуб для тех, кто желает изучать хантыйский язык (имеется помета: шурышкарский диалект). Сообщество насчитывает 1400 подписчиков. Создала страничку этнопевица и языковой активист Лариса Миляхова. На странице сообщества представлены аудиозаписи на хантыйском языке (песни, сказки), а также перепост материалов о языке, культуре народа ханты с ресурсов различных сообществ, групп и страниц языковых активистов (Тимофей Молданов, Геннадий Кельчин). В обсуждениях представлены следующие темы: хантыйские имена, названия животных, рыб, птиц, названия посёлков, городов и т. д. (всего 25 обсуждений). Под постами, в некоторых случаях, встречаются реакции-сообщения на хантыйском языке. Сами посты относительно графики оформлены по-разному: есть сообщения без специальных знаков, есть со-

общения, в которых используются специальные знаки хантыйского языка.

Сообщество для общения «**Ханты па мӑньщи**» – насчитывает 1392 участника. Основатели группы пишут, что «группа создана для того, чтобы люди больше могли узнать о нашем маленьком северном народе. Мы собираем всех ханты, манси и желающих познакомиться с культурой и бытом наших народностей».

На странице сообщества в обсуждениях представлены тема этикета, хантыйские и мансийские имена, аудиозаписи на хантыйском языке с песнями (40), а также видео (146). Представлены материалы по истории, культуре и языку. Создатели сообщества: Иван Кузнецов, Марина Лонгортова, Ольга Русмиленко, Виталий Сигильетов.

Группа «**Ма ханты**»: количество участников – 559. Информация по группе дана на хантыйском и русском языке: *Уца улаты ханам ёх по ханам нынг! Там сайтна яха актацты питу. Мир хоят нынг аса яха катлацты мосал!!* (шурьшкарский диалект).

В обсуждениях группы также представлены происхождение фамилий, мифы и сказки народа ханты, диалекты, национальные блюда, предложение о создании Википедии на языках КМНС (22 языка находится в инкубаторе, в том числе хантыйский). Представлены аудиозаписи на хантыйском языке и видеозаписи (11), посвящённые северной тематике. Администратор: Иван Кузнецов.

Группа «**Қӑнтӑх йоҫ / Ыӑнтӑх йаҫ / Восточные ханты**»: количество подписчиков – 163. Как отмечено в информации «Группа создана в первую очередь в целях ознакомления интересующихся хантыведением, в частности, восточными диалектами хантыйского языка». В группе представлена литература по восточным диалектам хантыйского языка, 68 аудиозаписей на хантыйском языке, в записях группы находим алфавит, числительные, сказки на ваховском диалекте. Администратор – Сигильетов Виталий. Надо отметить: это достаточно информативная страничка по восточным диалектам хантыйского языка.

Группа «**Ма яснем - родное слово**» (онлайн-школа по фольклору с изучением ханты языка в рамках проекта «Сохраняя

традиции, сохраним язык»). В группе 132 участника. Как гласит информация данной группы:

«В нашей онлайн школе: онлайн занятия с преподавателями и носителями культуры народа ханты; ученики начинают говорить на хантыйском языке уже на 1 занятии; для занятий вам нужен компьютер и доступ в интернет».

Основатели группы пишут: «В этой группе вы найдёте все подробности об обучении в нашей школе, а также, полезные материалы о коренном малочисленном народе ханты, его культуре, традициях и языке». В группе представлены видеуроки по культуре, языку. Педагоги онлайн-школы знакомят со сказками, загадками, чистоговорками и т. д. Данный проект реализуют в рамках губернаторского гранта педагоги: Лидия Егорова, Конева Раиса, Дина Тарагупта.

В группе «**Пупи хот**» состоит 91 участник. В этом сообществе также заявлена тема общения на родном языке. В информации группы отмечено «Воналталув лунгалтупат. Путарлув ханты ясанган». Основатель – Тимофей Молданов. В данной группе публикуется лексика хантыйского языка, предложения, аудиозаписи с хантыйскими песнями.

Имеет свою группу детский журнал на хантыйском и русском языках «**Хатлые**» (Солнышко»). Как заявлено в информации к этой группе «Журнал создан для детей младшего и среднего школьного возраста». Админ группы пишет: «Наш журнал будет выходить в печати и на нашей странице. Вы можете писать сюда рассказы, новости о том, что интересного проходит у вас в городе, в селе, в школе и вообще в вашей жизни. Присылать сюда рисунки, фотографии. Самые интересные мы будем печатать в нашем журнале». В группе 33 участника. Администратор – Надежда Вах.

Итак, анализ социальной сети «ВКонтакте» выявил следующие группы и сообщества, которые посвящены изучению хантыйского языка:

1. «Я люблю хантыйский язык (полюби и ты! J)» (1400 участников)
2. «Хӧнты па мӧньщи» (1392 участника)
3. «Ма ханты» (559 участников)

4. «Қа́нтәх йох / Ы́әнтәх йах / Восточные ханты» (163 участника)

5. «Ма яснем – родное слово» (онлайн-школа по фольклору с изучением ханты языка в рамках проекта «Сохраняя традиции, сохраним язык») (132 участника).

6. «Пу́пи хот» (91 участник)

7. «Хатлые» («Солнышко») (33 участника).

Все группы имеют хантыйское название, кроме сообщества «Я люблю хантыйский язык».

– Данные сообщества созданы языковыми активистами.

– Анализ показал, что тот уникальный контент, который публикуют администраторы групп, находит своего слушателя (видео-ролики, аудиозаписи на хантыйском языке). Это можно отследить по положительным реакциям-сообщениям слушателей. По всей видимости, прослушивание также стимулирует их писать на хантыйском языке.

– Относительно графики, посты с сообщениями оформлены по-разному: есть сообщения без специальных знаков хантыйского языка, есть со специальными хантыйскими знаками (символами).

– Условный портрет юзера: участниками групп являются люди, владеющие родным языком; те, кто не владеет родным языком, но интересуется языком и культурой и хотел бы выучить родной язык; а также участники, имеющие к хантыйскому языку и культуре профессиональный интерес.

– Если посмотреть состав участников по возрасту, то, как правильно отмечает Marketing University (университет маркетинга) представлены, в основном, люди от 25 и выше, т. е. школьников и студентов единицы. Но они, как известно, выбирают более популярные платформы «Инстаграм», «Тик-ток» и др.

– Также возникли некоторые мысли по поводу эффективности таких групп: если группа посвящена изучению хантыйского языка, то необходимо скорректировать наполняемый контент и подумать, как построить это самое «изучение».

– В целом, это необходимая и нужная работа, которую ведут «языковые активисты». Что интересно, для старшего поколения «соцсети» это отличный «инструмент» для передачи своих знаний

и опыта (а потребность в межпоколенной трансляции культурного наследия есть), при этом их контент может набирать тысячи просмотров [3].

Источники

1. Социальная сеть // Академик. academic.ru. – URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/60759> (дата обращения: 26.04.2021).
2. Аудитория социальных сетей в 2021 году // Marketing University. – URL: https://marketinguniversity.ru/socialnye_seti-2021 (дата обращения: 27.04.2021).
3. Соцсети на службе у родных языков — и без разрешения государства // Idel.Реалии. – URL: <https://www.idelreal.org/a/29877400.html> (дата обращения: 27.04.2021).
4. Список языков России (v2020) // Проект «Языки России. Институт языкознания РАН». – URL: http://jazykirf.iling-ran.ru/list_concept2020.shtml (дата обращения: 27.04.2021).
5. ВКонтакте // Википедия. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/ВКонтакте> (дата обращения: 27.04.2021).

Р. М. Потпот

Дом в этнокультурном пространстве хантов и ненцев

Сегодня все культурные пространства полиэтничны. Социокультурное пространство, по мнению И. В. Колинко, является важным аспектом формирования модели мира, которое обладает «характеристиками протяжённости и структурности, сосуществования и взаимодействия, координации элементов культуры и смысловой наполняемости структурной организации» [2]. Одним из видов социального пространства является этническое пространство. Все этносы находятся под большим или меньшим влиянием друг друга, даже если живут в границах разных регионов и территорий, а тем более, если они соседствуют.

Национальная специфика модели 'дом' проявляется в выявлении различий в однотипных моделях разных национальных культур, в разной яркости тех или иных когнитивных признаков, в разной полевой организации однотипных моделей, в различиях образного компонента, интерпретационного поля, в присутствии разных когнитивных классификаторов и в их различном статусе – одни классификаторы важнее и ярче в одной культуре, другие – в другой [4, 100]. Таким образом, установление национальной специфики моделей требует описания моделей двух культур и сопоставления их по составу когнитивных признаков и их статусу, яркости в структуре моделей.

Сравним представление о доме двух народов, проживающих по соседству и имеющих много общего в культуре и основных видах деятельности, но относящихся к разным языковым группам: к финно-угорской – казымские ханты, к самодийской – лесные ненцы.

Лингвокультурология связана с этнопсихолингвистикой, она устанавливает, как в речевой деятельности проявляются элементы поведения, связанные с определённой традицией, анализирует различия в вербальном и невербальном поведении носителей различных языков, исследует речевой этикет и языковую картину мира. Основным методом исследования становится ассоциативный эксперимент, лингвокультурология использует различные лингвистические методы, не пренебрегая и психологическими. Наиболее эффективным методом изучения языкового сознания людей является ассоциативный эксперимент, как свободный, так и направленный.

Языковые картины мира казымских ханты и лесных ненцев существенно различаются, так как образ 'дом' у кочевых народов не совпадает с образом 'дом' у народов, ведущих полукочевой или оседлый образ жизни. Традиционно ханты ведут полукочевой образ жизни, ненцы относят себя к кочевому народу. В современных условиях в ХМАО-Югре для оленеводства нет просторов тундры, поэтому и ненцы вслед за хантами стали строить деревянные дома.

Ассоциативный эксперимент является одним из способов изучения языкового сознания. Это особый метод исследования мотивации личности, приём, направленный на выявление ассоциаций, сложившихся у индивида в его предшествующем опыте [3, 37]. Полученные результаты ассоциативного эксперимента являются ассоциативным полем заданного слова-стимула, «это не только фрагмент образа того или иного этноса, отражённого в сознании “среднего” носителя той или иной культуры, его мотивов и оценок и, следовательно, его культурных стереотипов» [5, 140]. Ассоциативное поле – совокупность содержательных единиц (понятий, слов), покрывающая определённую область человеческого опыта. Совокупность ассоциативных представлений, так или иначе связанных с данным словом [1, 334]. Ассоциативным полем является совокупность ассоциатов на слово-стимул, в нашем случае *хот* на хантыйском и *мят* – на ненецком языке.

Среди носителей хантыйского языка опрос проводился в с. Казым, г. Белоярский, в Белоярском районе, в г. Ханты-Мансийск, среди носителей ненецкого языка – в с. Казым, в д. Нумто Белоярского района и частично в с. Варьёган Нефтеюганского района ХМАО-Югры. Трудность проведения опроса среди людей, ведущих традиционный образ жизни, заключается в том, что они проживают в лесу, на стойбищах и в селение выезжают крайне редко. Носители лесного диалекта ненецкого языка преимущественно проживают в лесу на своих стойбищах в окрестностях д. Нумто, в с. Казым появляются редко. При опросе выявилась ещё одна особенность: удалось опросить меньшее количество мужчин, это связано с особенностями национального менталитета: этикет не позволяет женщине расспрашивать мужчину. Кроме того, мужчин в целом меньше, чем женщин, они чаще находятся в лесу, занимаясь оленеводством. В эксперименте приняли участие 130 хантов и 70 ненцев от 18 до 80 лет. Ассоциативный эксперимент проводился путём анкетирования. Испытуемые сообщали о себе общие сведения о возрасте, поле и образовании. Затем предлагалось дать любые словесные реакции на слово-стимул *хот* на хантыйском языке и *мят* на ненецком языке. Опрос проводился в основном индивидуально, группы были лишь при написании фронтального

диктанта на хантыйском и ненецком языках и на курсах повышения квалификации учителей в г. Ханты-Мансийск. В результате опроса было получено 1075 реакций на хантыйском и 366 на ненецком языке.

Материал ассоциативного эксперимента дал возможность выявить наибольшее количество актуальных когнитивных признаков модели *хот* 'дом' для современного состояния сознания носителей хантыйского языка. Анализ 27 семантических групп, на которые были разбиты полученные реакции, показал, что наиболее частотными оказались реакции, называющие различную характеристику дома, они составили абсолютное большинство реакций – 20,8 % от всех реакций: из них реакции, указывающие на положительную характеристику дома составили 11,2 %, размеры дома – 6,5 % и отрицательную характеристику дома составили всего 3 %.

Реакции, называющие родственные отношения составили 11,9 % от всех реакций: они представлены 119 реакциями, из которых – 27 различных; наибольшее количество респондентов назвали реакции: *ауки* 'мать' (17), *хотәу йох(лам)* 'семья=моя' (16), *һаврәм(ийэлам)* 'деточки=мои' (15), *ащи(ем)* 'отец=мой' (14). Следующей по количеству реакций, стала семантическая группа, связанная с материалами для дома, представленная 9 % от всех реакций, состоящая из 97 реакций, 20 из которых различные; большинство респондентов назвали: *йүх хот* 'дом из дерева' (13), *һүки хот* 'чум' (13), *кэв хот* 'каменный дом' (9), *павэрт хот* 'бревенчатый дом' (9). Семантическая группа реакций, связанная с частями дома, составила 7,5 % и представлена 81 единицей, 21 из которых различные; большинство респондентов назвали: *ишии* 'окно' (18), *хот ов* 'дверь дома' (14), *хот лауэл* 'крыша дома' (10), *хотхәры* 'пол' (10), *хот сүу* 'угол дома' (8). В семантической группе убранство дома, составившей 4,5 %, чаще всего называли: *пәсан* 'стол' (19), *нуры(ем)* 'кровать, постель' (13).

Анализ структуры модели *хот* 'дом' показал, что наиболее частотными оказались реакции, называющие различную характеристику дома, они составили 20,8 % от всех реакций, родственные

отношения – 11,9 %, реакции, связанные с материалами, для создания жилища – 9 % от всех реакций.

Анализ 19 семантических групп, на которые были разбиты полученные от ненецких респондентов реакции, показал, что наибольшее количество реакций получила семантическая группа родственные отношения 16,6 % от всех реакций: 53 реакции, 10 из которых различные. Следующей по частотности является семантическая группа характеристик дома, получившая 10,6 % от всех реакций, затем – семантическая группа, связанная с почтением огня – 9,8 %. Далее следует семантическая группа, связанная с убранством дома – 9,5 %. Ненцы, как и ханты, с почтением относятся к огню, называя богиню огня *ту ката* ‘огонь бабушка’ или *ту пуца* ‘огонь женщина’. Следует отметить семантические группы реакций, выделенные в языковом сознании ненцев, которые не отмечаются у хантов: реакции, обозначающие явления бытия, набравшие 5,8 % и реакции, обозначающие звучание объектов – 2 % от всех реакций.

Для ненцев дом ассоциируется с чумом. Многие лексемы, используемые в современной реалии, связаны с чумом, например: *нюци пан* ‘крыльцо (букв.: подол двери чума)’, *еяй мят* ‘чум’, *парацин мят* ‘брезентовый чум’, несколько реакций связано с лексемой *ще”на* ‘звук, шум’ *вэяку ще”на (тихиня)* ‘(на улице слышен) звук собаки’, *«Буран» ще”на (куптана)* ‘(Вдалеке слышен) звук снегохода «Буран»’, *нелица ще”на тихиня* ‘На улице слышен звук ветра’, так, находясь в чуме, о происходящем снаружи можно ориентироваться только по звукам, например, по звукам, производимым собакой.

Подводя итоги сопоставительного анализа ассоциативного поля ‘дом’ для хантов и лесных ненцев отметим, что, проживая рядом, эти два народа имеют близкое по структуре представление о доме. Они дают положительную характеристику своему дому, им важны его составные части, убранство и родственные отношения. Оба народа с почтением относятся к огню. Комплексный анализ ассоциативных реакций позволяет представить динамичную организацию концептуального поля ‘дом’ и выявить его национально-культурные особенности. Так для ненцев дом, прежде

всего, ассоциируется с чумом, в его структуре присутствуют реакции, обозначающие явления бытия, и звучание объектов. А у хантов наибольшее количество реакций связано с характеристикой дома, присутствуют реакции, связанные с действиями, связанными с домом, так же со структурой и пространством дома, религиозными представлениями, фольклорными образами и национальной принадлежностью дома.

Литература

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. – Изд. 5-е. – М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2010. – 576 с.
2. Колянко И. В. Социологические основы развития социокультурного пространства. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=15361890> (дата обращения: 25.04.2021).
3. Мещеряков Б. Г. Большой психологический словарь / Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2003. – 632 с.
4. Попова З. Д. Семантико-когнитивный анализ языка / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2007. – 250 с.
5. Уфимцева Н. В. Русские: опыт ещё одного самопознания // Этнокультурная специфика языкового сознания: сб. ст. изд-е 2-е / отв. ред. Н. В. Уфимцева. – М.: Российская Академия Наук, Институт языкознания, 2003. – С. 139–162.

В. Н. Соловар

Образ птицы в языковой картине обских угров

Народная орнитонимия обско-угорских языков интересна с точки зрения этнолингвистического изучения. Лексика, обозначающая названия птиц в обско-угорских языках, зафиксирована в словарях в неполном объеме, она сохранилась в обрядах, приметах, поверьях, в фольклорных текстах и традиционных представлениях этих народов о птицах.

Представим образы птиц в традиционной культуре хантов по языковым, этнографическим и фольклорным материалам. Выбор конкретных птиц был обусловлен их значимостью для традиционной хантыйской культуры и количеством материала. Образ птицы в той или иной культуре формируется в зависимости от менталитета, бытового и обрядового поведения, мифологических представлений и мифопоэтического творчества этноса. Этнолингвистическое изучение названий птиц в хантыйском языке демонстрирует способы познания человеком окружающего мира, характеризует функционирование языка в данной лексико-семантической сфере, её национальную и культурную специфику, отражает ценностные приоритеты носителей хантыйского языка.

Птицы в языковой картине мира обских угров занимают важнейшее место, они представляют базовые ценности этносов. Образы птиц сопровождают человека от его рождения до ухода в другой мир. В хантыйской мифологии душа человека связана символично с птицей:

Лжайла *хөләх* йәм войийэм,
Питла *хөләх* йәм войийэм.
Хөнты хәтәл йәм пурайна
Войа ма пөрлылэтәмийэ.
‘Чёрный ворон, хорошая птица моя,
Чёрный ворон, хорошая птица моя.
Когда-нибудь, когда настанет хорошее время,
Птицей я улечу’.

Названия птиц встречаются уже в колыбельных песнях, пестушках, например: *щойәң хө* ‘глухарь’, *хәнишаң лүк* ‘глухарка’:

Хәнишаң лүк эвийэ, тыв лата ... ‘Глухарка-девочка, сюда садись...’. Например, В. Кумаева приводит примеры мансийских пестушек, в которых маленький ребёнок сравнивается с птицей: «*Товлагын, маркагын вос тәкмөг, нумыл тах товлың үй хольт яласаңкв патэгын.* ‘У-у-у! Крылья, суставы твои пусть крепнут, и ты потом будешь как птица высоко летать’.

Образы птиц нашли отражение в орнаментальной лексике. Символ птицы – глухарь наносится на колыбель ребёнка с целью

оберега. А когда человек умирает, то душа вселяется в птицу и покидает тело: Из монографии Т. А. Молдановой [12, 246–257] нами выделены восемь птиц, которые формируют названия множества узоров, например: *тухлэу вой* ‘птица’, *васы* ‘утка’, *овлэх* ‘морянка’, *суры* ‘озёрная чайка’, *вўрцэж* ‘трясогузка’, *лўк* ‘глухарь’, *хэлэв* ‘речная чайка’, *тор* ‘журавль’, например: *суры тухэл* ‘крыло чайки’, *овлэх сапэл* ‘шея морянки’, *суры тухэл* ‘крыло чайки’, *васы кўр* ‘лапка утки’, *вўрцэж тыхэл* ‘гнездо трясогузки’, *олэм лўк* ‘глухарь сна’, *хэлэв* ‘речная чайка’, *ухлы тор* ‘журавль без головы’. Например, в названия узоров, которые шили мастерицы, включены наименования вороны и сороки:

Вурна кўнишам вөн щайкары, Эви, ма, йонтылэтсмийэ, Савне кўнишам вөн щайкары, Ма на кай йонтийэлтсмийэ ‘Как большие лапы вороны, я, девушка, шью узоры, / Как у сороки лапы, большие орнаменты я тоже шью...’. Н. В. Лукина пишет об орнаментах восточной группы хантов. Так на реках Пим и Юган ею выделен орнамент *ворып отнас* ‘кедровок стая’ [1, 192], на Пиме ещё и нёк нёр ‘глухариный нос’ [1, 229]. На реке Юган отмечен узор *ворып ох* ‘голова кедровки’, эти названия не встречаются у хантов Казымского Приобья. В статье Е. И. Ромбандеевой [18] приведено пять мансийских названий орнаментов: *лунт хоссуп* ‘гусиное крыло’, *сира товыл* ‘крыло чайки’, *вās олтыг* ‘выводок утки’, *сёпыр лёх* ‘след глухаря’, *сёпыр лэгтōвыл* ‘хвостовое оперение глухаря’.

Вўрцэж ‘трясогузка’ считалась у хантов вещью птицей; символ трясогузки использовался для татуировки в целях оберега. Предсказательницей негативных событий считалась выпь ‘лэйц’.

Образы птиц встречаются в обрядовой практике, связанной с почитанием медведя, о чём подробно изложено в ряде работ, в частности у В. Чернецова, [22, 19–20]; Т. Молданова [10, 126–130]; Т. Молдановой [11, 152–160; 12, 298–311; 13]: манс. *тāрыг*, хант. *тор*; *хэйэп*, *суры*, *хэлэв* ‘чайка’, *кārнорэу* [14, 298–311] *хутэу*, манс. *хотау* ‘лебедь’; *лэнт*, *лэлы*, манс. *лунт*; *тохтэу*, манс. *тāхт*, *лулы* ‘гагара’; манс. *тох-тох*, хант. *тух-тух* ‘соксун’ [см. так же: [2, 4, 5, 10; 11; 13].

Обряды, связанные с почитанием вороны, проводились у хантов усть-казымского Приобья [16, 22–29] и у манси *Ўринэква хӱтал* ‘Вороний день’ [8].

У отдельного рода или поселения была своя священная птица, например: *тух-тух* ‘широконоска’, *сой* ‘гоголь’, *овлах* ‘морянка’, *кӱрэк* ‘шилохвость’, *сынук* ‘синьга’, например, жители д. Амня считали священной птицей селезня ‘шош’, эта птица – один из священных обликов Казымской богини [10, 131], у хантов реки Казым лебедь был священным обликом богини Кӱлташ [13, 108]; *кӱрнорэу* ‘малая морская чайка’ являлась духом-покровителем рода Картиных [с. 126], *хӱлах* ‘ворон чёрный’ являлся покровителем села Полноват; *лор вой* ‘гагара’ – покровителем жителей реки Сорум [13, 305]; *хос* ‘луток’ – дух-покровитель жителей реки Назым и др.; *тохтэу* ‘гагара’ – символ духа-покровителя д. Тугияны [19, 315]; манси д. Манья *кассум ворсяк* ‘трясогузку’ почитали как духа-покровителя; *Кукукук эква* ‘Женщина кукушка’ считалась духом-покровителем с. Проточные [15, 54; 17]; В. Н. Чернецов отмечал, что *халев ойка* является духом поселков Нильданг-пауль, Огур-я, Анья-пауль [6, 35, 195].

Наблюдения за поведением птиц рождали народные приметы, которые предписывали распорядок жизни в социуме: *Кӱккӱк* лӱйтты мӱр, тунты хурла ‘Пока кукушка кукует, можно бересту снимать’; *Кӱккӱкэн* хӱн лӱп хӱнӱл, ӱнамалт ши есӱл. *Кӱккӱкэн* хӱн «тутӱп» верты питӱл, ши йис утланӱн арталӱсы, щиты хӱн утты пиӱл, ӱнамалт ши кавӱрмӱл ‘Когда кукушка перестает куковать, она начинает издавать звуки «тупат-тупат», после этого мошкары становится много’; *Вӱрцӱккийӱн* йухӱтты йӱпийӱн, мӱтты, вӱн ищки па ӱнт питӱл, лупла, ӱнх воӱхты хӱлӱм кер алӱн верантыйӱл ‘После того, как прилетает трясогузка, оказывается, сильного холода больше не будет, говорят, будет три холодных утра, когда можно серу откалывать’; *Кӱккӱкэн* па Пӱлӱн акӱн ики, лын товийӱн кӱсман тӱм мӱва йилӱн. Лупла, кӱккӱк имийӱн сыры ки йухӱтӱл, воӱщӱмут нӱша ол тӱл ‘Кукушка и Гром дядя летят сюда весной, соревнуясь. Говорят, если кукушка раньше прилетит, то будет год неурожайный для ягод; *Рӱплан хӱн кӱрта-воша* вана, вӱн пӱктӱтӱн санмӱлтыйӱлӱтӱлӱн щит ищи

йām а́нтө. Вүт воиш порт хайрийэн, төңәл рәпән нур тельйэва йухәтлә. Нур вөн пәкәтән ци цирән йаңхсәт. Пөкәпнхи нурайән, мув хайры өхтыйән, нур ләлтыйэва ци йаңхләт, нур питы сух пеләк иты ци йөвдәсләт мув хайры өхтыйән. Воиш лыпи ар хәнтэв, вөн пелкәл нур воиш вүтпийа ци мәнсәт. Муй арәт, ай нартәп йох хуласәт... Йām төрәмән, кәрәцән тута нөмән төрәм хуца йуханәл элты йаңхләт. ‘Когда внутри селений, в посёлках начинают собираться ласточки, притом большими стаями, это тоже к невзгодам. Юильский аэродром в те времена полностью ласточками наполнялся. Целыми стаями летали. К ненастью над землёй, совсем низко летают в виде полотна чёрной ткани, вьются над землей. Ведь в нашей деревне столько народу было, а сейчас, большинство из них умерли (букв.: за посёлок ушли). А сколько молодежи не стало. К хорошей погоде, высоко в небе над речкой летают’; *Хәлэвлан* ищи немасыйа вурас верты войат ищи ‘Речные чайки делают плохие предсказания’; *Вүрцәкәт* ис төты войа алцәсыйәт па ела йавәтсайәт мөш катәлгы пәта ‘Трясогузку называли птицей, несущей душу, и делали татуировку на тело, чтоб не болеть’. Такую татуировку делали казымские ханты и северные манси, у которых она была предком-покровителем д. Маньяпауль [4].

В мифологии обских угров хант. *лөлы*, манс. *лүлы* ‘гагара’ участвуют в создании земли и связаны с нижним миром. [9, 63]: *Лор войән*, щит кәши верты, мөш верты Акән Ики, лүв войәл, хинь пеләк ут. Щи войән нухәл питы. Хәнтэтән а́нт ләлы. По поверьям ханты, гагара – это птица покровителя духа болезней. У неё мясо тёмное. Ханты его не едят’.

В мифологии хантов гром представлен в облике гагары, он осмысляется как почитаемый родственник – дядя [7, 46]; если гром гремел раньше прилёта кукушки, то ждали большой урожай; *Сывәс хув нәрән пелкәм катәлләм муй а́нтө?* Долго ли я буду жить? (букв.: коршуна святую тёмную длинную сторону удержу ли я?) – коршун символизирует почитаемую птицу, которая вызывает одновременно и опасения человека. При обращении к духам дети используют заклички, например: *Хөләх акәм ики, нып-нып-нып. Ёвтыйән, илы ки аңләмтыйәл, нып пунәс, вөнт вой уй*

вөл ‘Дядя-ворон, ноша-ноша-ноша. Если он наклоняется, когда ты кричишь, то ношуё, удача будет в добыче зверя’; *Карт тохтэн акэм ики, төрмэн кэйа, кўрсэн кэйа* ‘Дядя-гагара, проси у бога хорошую погоду’; *Көккөк ими, Һаһ тўва...* [7, 47] – просьба к кукушке о щедром урожае ягод. В мансийской молитве женщина сравнивает себя с уткой, которая оберегает семью, и обращается к Женщине-кукушке с просьбой о защите и покровительстве [15, 56]; в хантыйской культуре женщина, имеющая семью, так же отождествляет себя с уткой.

В сфере общения, в социуме в конфликтных ситуациях могло использоваться проклятие, включающее символ кукушки, например:

Һэй хот сўнэн көккөкэн ат лөй, лэйт ‘Пусть на четырёх углах твоего дома кукушка поёт’ (пожелание смерти роду). В благопожеланиях используется символ птицы, являющейся: *Тухлэн сот сэви хотэн омса, кўрэн сот сэви хотэн омса* ‘Живи в доме, вокруг которого кружит крылатая сотня (богов), пешая сотня (богов)’. В народных сказках ханты упоминаются 15 птиц: *тухлэн вой, ай войлэнки* ‘птичка’, *лор вой, тохтэн* ‘гагара’, *лөнт* ‘гусь’, *васы* ‘утка’, *пәстэк* ‘рябчик’, *кят кўт цэв, вўрцэк, көккөк, щицки, карш, хэйп* ‘кулик’, *сурь* ‘чайка’, *сынк* ‘турпан’, *лўк* ‘глухарь’, *йипи* ‘филин’, например:

Ими хилы карт тохтэн, вух тохтэн хурэн нух пөрлэс ‘Ими хилы в образе железной гагары, серебряной гагары взлетел’; *Лөнт* *сухэл лөмтэс па ўман йэллы пөрлэс хәншаң хунэп йухан лөнт* ‘Надел он шкуру гуся и полетел вдаль, крича, с пёстрым животом речной гусь’; *Ма йухи йитем са щицкўрэк вантсэм; фразеол. Васы* *сух шепла, лөнт* *сух шепла* ‘Целовались долго (букв.: сосали шкуру утки, шкуру гуся сосали’; *фразеол.* *Муй кәлэн пәстэк, муй вўрэн пәстэк* ‘Беззащитный (букв.: что кровавый рябчик)’; *Лепэс* *леты ванкрэн* *иты питлэтэн омэсты* ‘Будешь сидеть как глухарь, поедаящий хвою’; *Карш* *тухлэн рәцэн йош* ‘Неоперившееся крыло орла (о юном возрасте юноши)’.

В мансийских народных сказках и мифах встречаются образы следующих птиц: *товлынг үй* ‘птица’ – гипероним птица; *лунт* ‘гусь’, *трясогузка*. В работе А. Н. Баландина отмечены персона-

жи, которые имели облик птиц: *Сорнинг вас* ‘золотая утка’ – это символический образ Мир- суснэ-хума; *Лилинг вор сянгси ныг* ‘Сын живого лесного воробья’; *Кирт нёлл эква* – женщина с длинным утиным носом (букв.: женщина с носом кирт). Ср. маньс. *киртыг* ‘утка шилохвость’ [3, 31, 32]; *Тур халэв войкан отыр* ‘озёрная чайка белый богатырь’ [3, 34]; *Кер хортхан* ‘железный ястреб (птица, в которую обращается шаман)’; *Сорнинг лунт* ‘золотой гусь’; *Сорнинг пирва* ‘золотой чирок (птица, в которую обращался сказочный герой *Парапарсюх*); *Кер тахт* ‘железная гагара’, *Кер лули* ‘железная гагара’, *Янгк хулах* ‘белый ворон’ участвовали в сотворении мира. Приведем пример А. Н. Баландина: *Кис хур ёнгхум наинг торум палитыл такли пунэ сёвнахнэ этэ ёнгхи, хоталэ ёигхи* ‘С пеньковыми перьями сойка ночь летает кругом, день летает кругом по всей вселенной, вращающейся обручем.

В анализируемых текстах птицы символизируют языческих духов-покровителей, природное изобилие, например: Шея журавля сравнивается с изгибающимся обозом и болотами: *Торыйэн сапэл мўвсу анас Кёртылэмем, кёртылэмем* ‘Обоз, изгибающийся, как шея журавля, я соединила’, Множество болот, изогнутых, как шеи журавля, я объехала’ [21,99].

Цвет очень белого оленя сравнивается с цветом речной чайки: *Хөлэм йэук хопты кирэм өхлүйсмэ, / Хөлэм хэлэв хө, хөлэм хоптүйсмэ* ‘В нарту, в которую запрягли три белых оленя, / В нарту, в которую запрягли три быка цветом речной чайки...’ [21, 97].

Кедровка является символом рачительных хозяев, у которых в лабазе к приезду гостей всегда есть запасы: *Нохэрлётне ай таштаммэ / Ант хөн тайиэлталийэ* ‘Как у птицы-кедровки маленькие запасы, / Наверно, хранятся в нем’ [21, 98].

Красота девушки сравнивается с куропаткой: *Товийэн пойтэк хурамэң не, Сўсийэн пойтэк хурамэң не* ‘Красивая женщина, похожая на весеннюю куропатку, Красивая женщина, похожая на осеннюю куропатку’ [21,99].

Воробей является символом благодатной природы: *Товийэн щипки лэймаң ле мўв, Сўслэв ле щипки лэймаң ле мўв Мўң па тайиийэлтэвийэ* ‘Земля, с чирикающими весной воробьями, Земля, с чирикающими осенью, воробьями, у нас есть’ [19, 248].

Сводка семантики птиц в хантыйских личных песнях дана в таблице № 1.

Таблица 1

**Символика птиц
в хантыйских личных песнях**

Название символа	Семантика
Птица	Название узоров; дух-покровитель какого-либо рода, стойбища; богатство природы
Ворон черный	Дух-покровитель села Полноват
Чайка	Дух-покровитель деревни Чуэли; название деревни
Халей	Белый цвет оленя
Сова	Дух-покровитель деревни Пашторы;
Лебедь	Сережки в форме перьев лебедя
Куропатка	Символ красивой женщины
Ворона	Название узора; тонкий наст
Сорока	Название узора
Кулик	Название поселения
Воробей	Благодатная природа
Тетерев	Изобилие животного мира
Журавль	Шея журавля – символ длинного извивающегося обоза; множество изогнутых болот
Гоголь	Неполноценность
Кедровка	Символ хозяйственности
Острохвост	Форма протоки
Гусь	Форма реки

**Символическое обозначение птиц
в личных песнях манси**

Названия птиц в песнях представлены 14 наименованиями.

В ведущую группу входят такие названия птиц, как *гусь, утка, гагара, лебедь*. Вторая группа представлена следующими именами: *птица, филин, куропатка, кукушка*. В третью группу образов-символов входят: *ворон, сорока, острохвост, чайка, дятел, журавль*. Семантика птиц представлена в таблице 2.

Символы птиц двух культур имеют девять общих наименований, что составляет большинство из общего количества орнито-

логических символов. Однако по рейтингу упоминаний птиц эти системы абсолютно не совпадают.

Таблица 2

Символика птиц в мансийских личных песнях

Название символа	Семантика
Гусь	Символ ребёнка; красота природы; предмет нужного качества; уверенность
Утка, утенок	Символ ребёнка; благодатная природа; предмет нужного качества
Гагара	Богатство, красота природы, благодать
Лебедь	Красота природы
Филин	Тотемная птица фратрии Пор; сын бога
Птица	Красота природы, красивый голос
Куропатка	Символ белого оленя; красота;
Кукушка	Символ одиночества; красота голоса
Ворон	Символ одиночества; приятный тонкий голос
Сорока	Символ одиночества; приятный звук лодки
Острохвост	Красота
Чайка	Удовлетворение
Дятел	Малый размер дома
Журавль	Благодатная природа

В системе символов личных песен хантов и манси нашло отражение язычество: почитание духов-прародителей, принимавших образы птиц. Однако рейтинг упоминания птиц в обоих культурах различается при частом совпадении семантики общих наименований птиц. Символы птиц для обских угров имели разную значимость, это обусловлено культурными предпочтениями этносов: в мансийских песнях предпочтение отдается лексемам *гусь*, *утка*, *гагара*, *лебедь*. В песнях хантов чаще встречаем лексемы: *ворон*, *чайка* и гипероним *птица*.

Итак, список и семантика архетипов песенной культуры хантов и манси довольно близки по структуре и семантике, хотя имеются некоторые отличительные признаки. Образы птиц являются доминантными символами культуры обских угров, они представляют собой этнопсихологическую ценность. В культурных традициях до настоящего времени находит отражение почитание

ряда птиц, являющихся первопредками рода, связанных с запретами, а также использование символов птиц в качестве орнаментов на одежде, на предметах быта. Наиболее значима для обских угров символика птиц в приметах, поверьях, мифологических представлениях.

Большинство признаков образов птиц следует обозначить как дескриптивные (эмпирические), т. е. связанные с реальными характеристиками птицы (голос, цвет, размер). Отдельную категорию составляют эмпатические признаки, связанные с ирреальными свойствами птиц, приписываемые им номинатором (способность предсказывать события). В семантическом аспекте наиболее разработана группа орнитонимов, в которую входят: ворона, трясогузка, лебедь, кукушка, гагара.

Представленные символы птиц являются центральными для обских угров, они составляют основу символика культуры, транслируются из поколения в поколение, сохраняют этническую идентичность обских угров.

Литература

1. Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа) / сост. Н. В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979. – 293 с.
2. Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / перевод с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 179 с.
3. Баландин А. Н. Язык мансийской сказки. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 80 с.
4. Гемуев И. Н. Религия народа манси. Культовые места XIX – начала XX в. / И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1986. – 192 с.
5. Гриневич А. А. Поэтика обрядовых песен медвежьего праздника казымских хантов. – Новосибирск, 2011. – С. 13.
6. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1987. – 280 с.
7. Каксина Е. Д., Бурыкин А. А. Представления о Громе и грозе в культуре казымских ханты // Вестник угроведения. – 2015. – № 2 (21). Т. 5. – С. 46–52.

8. Картинный фразеологический словарь мансийского языка / сост. О. Ю. Динисламова. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – 64 с.
9. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост. Н. В. Лукина. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
10. Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.
11. Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. – Томск: Изд-во Томского ун-та. 2000. – 112 с.
12. Молданова Т. А. Орнамент хантов казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. – 260 с.
13. Молданов Т. А., Молданова Т. А. Очерки традиционной культуры хантов: избранное. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 350 с.
14. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком, сочинённое в 1715 году. – СПб.: Типография В. С. Балашева, 1884. – 122 с.
15. Парганов Н. П. Слово Когтистого мужчины // Мифология хантов. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 50–57.
16. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 77 с.
17. Ромбандеева Е. И. Душа и звёзды. – Ленинград-Ханты-Мансийск: Стерх – Белый журавль, 1991. – 112 с.
18. Ромбандеева Е. И. Мансийские орнаменты и их названия // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1992. – С. 115–119.
19. Сказки, песни хантов полноватского Приобья / сост. Пятникова Т. Р., Слепенкова Р. К. – Ханты-Мансийск, Ижевск: Принт-2, 2016. – 344 с.
20. Соловар В. Н. Орнитонимическая лексика хантыйского языка / В. Н. Соловар, Т. А. Радимова. – *Linguistica Uralica*. – 2000. – № 4. – С. 282–286.
21. Соловар В. Н. Система символов животного мира в мансийских личных песнях (на фоне личных песен хантов) // Наука и инновации в XXI веке: актуальные вопросы, открытия и достижения: сборник статей XX Международной научно-практической конференции. – Пенза: МЦНС «Наука и Просвещение», 2020. – С. 96–99.
22. Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров / перевод с нем. Н. В. Лукиной. – Томск: изд-во Том. ун-та, 2001. – 50 с.

**РЕЗОЛЮЦИЯ
МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ЮГРЫ:
ОПЫТ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОЕКТОВ
И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ»
(28–29 апреля 2021 года, г. Ханты-Мансийск)**

Научно-практическая конференция «Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития» 2021-го стала продолжением предыдущей одноимённой конференции 2019 года. С языковых аспектов акцент сместился на культурно-этнологическую проблематику. Объектом коллективного исследования стало пограничное взаимодействие культур, тема весьма актуальная для Ханты-Мансийского автономного округа-Югры, представляющего собой яркий образец культурного пограничья.

‘Пограничье’ – ‘фронтир’ – ‘border studies’ – перспективное направление в гуманитаристике. В докладах конференции нашли своё отражение различные аспекты: от этнокультурной идентификации в условиях глобализирующегося мира – до определения места и роли финно-угорских литератур в мировом литературном пространстве, освоения традиционной культурой средств массовой информации, в том числе сетей Интернета и направлений современной молодёжной музыки.

«Присутствовал» образ ‘пограничья’ и в исследованиях проблем интерпретации традиционной культуры обских угров, её визуализации, синтеза и взаимодействия различных научных подходов к фронтирным исследованиям, что способствует созданию разносторонней картины исторического прошлого и настоящего Югры, её культурного мира.

Участники межрегиональной научно-практической конференции «Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития» в полной мере осознают не только академическую, но и общественно-политическую зна-

чимось проблем пограничья, формирования общей для жителей Ханты-Мансийского автономного округа социокультурной идентичности – залога межэтнического, межконфессионального мира и устойчивого развития нашего северного региона, как части России.

Обобщая представленные доклады, подводя итоги обсуждения, участники конференции согласны в том, что:

Рекомендация конференции-2019 о разработке научно обоснованного плана действий по сохранению языков и культуры Югры остаётся значимой в научном и общественном отношении. Последние исследования подтверждают усиление влияния процессов глобализации на локальные северные социумы, влияния, заставляющего их приспособляться и, в то же время, угрожающего утратой традиционных культурных ценностей.

Необходимо продолжать исследования взаимодействия, взаимовлияния югорской, финно-угорских литератур и литератур других народов Евразии. Актуальными являются проблемы их классификации и периодизации, изучение новых литературных форм и творчества молодых авторов, использование периодики и интернет-ресурсов с целью их пропаганды.

Исторические исследования Югорской истории, в том числе в связи с подготовкой Академической истории Югры, нуждаются в комплексных методологических основаниях, с учётом новейших разработок в рамках концепций модернизации, империи, новой локальной истории, повседневности, фронта, визуальной истории.

Необходимо продолжить и работу в направлении междисциплинарных исследований языка, истории и культуры коренных народов. Взаимодействие культурной антропологии, гуманитарной географии, лингвистики и лингвокультурологии, фольклористики является условием создания качественных гуманитарных текстов. Особого внимания требуют проблемы этнографии, в том числе символической культуры, а также этнической истории ханты, манси, а также других финно-угорских народов.

Междисциплинарный подход делает важной проблему совершенствования методологии и научного языка. Конференция рекомендует Обско-угорскому институту прикладных исследований и разработок совместно с Институтом ЭиА РАН рассмотреть возможность возобновления практики проведения Северного семинара, посвящённого различным аспектам языка исследований.

Наряду с историко-культурной проблематикой следует обратить внимание специалистов, общественности и государственных структур на современные социальные и культурные изменения, происходящие в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре, в том числе, на появление новых «пограничных» социокультурных феноменов – «метисов», «МНС-ников» «городских аборигенов», пока ещё не занявших должного места ни в научном, ни в правовом пространстве Югры.

С целью максимально полного привлечения учащихся КМНС к изучению предметов этнокультурного цикла, следует обратить внимание всех заинтересованных сторон на необходимость соответствующей разъяснительной работы о высоком духовно-нравственном потенциале традиционной культуры обских угров.

В развитие решения конференции-2019 о системе поддержки инициативных начинаний общественности по созданию креативных образов этнической культуры предложить руководству округа организовать грантовую поддержку сайтов и веб страниц, пропагандирующих культурные ценности народов Югры.

Данный документ был разработан совместными усилиями участников конференции.

СВЕДЕНИЯ ОБ УЧАСТНИКАХ КОНФЕРЕНЦИИ

Бакула Виктория Борисовна – доктор филологических наук, доцент кафедры филологии и медиакоммуникаций, Мурманский Арктический государственный университет, г. Мурманск.

Волдина Татьяна Владимировна – кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела истории и этнологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Галямов Артур Амирович – научный сотрудник отдела истории и этнологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Динисламова Оксана Юрисовна – научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Динисламова Светлана Силивёрстовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела обско-угорских литератур, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Дядюн Светлана Даниловна – старший научный сотрудник Фольклорного центра, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Киселёв Александр Георгиевич – доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела истории и этнологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Кумаева Мария Владимировна – кандидат филологических наук, заведующая отделом мансийской филологии и фольклористики, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Мартынова Елена Петровна – доктор исторических наук, профессор кафедры истории и археологии, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого, г. Тула

Молданова Ирина Максимовна – научный сотрудник отдела хантыйской филологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Пивнева Елена Анатольевна – кандидат исторических наук, Ученый секретарь Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва

Потпот Римма Михайловна – начальник Белоярского филиала Фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, г. Белоярский

Рудаков Владимир Аркадьевич – кандидат педагогических наук, инженер-исследователь отдела социально-экономического развития и мониторинга, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Соловар Валентина Николаевна – доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела хантыйской филологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

Сязи Виктория Львовна – кандидат филологических наук, заведующая отделом обско-угорских литератур, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск

**Этнокультурное пространство Югры:
опыт реализации проектов и перспективы развития**

Материалы межрегиональной
научно-практической конференции
(28–29 марта 2021 г., Ханты-Мансийск)

Подписано в печать 03.06.2021.
Формат 80х60/16. Гарнитура Times New Romanf, PT Serif.
Тираж 50 шт. Заказ № 619

Отпечатано ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»
г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 46.
тел. +7 3467 334991